

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Das Paradox - Diskontinuität und Kontinuität,  
radikaler Offenbarungsglaube und prozesshaft vermitteltes  
Unbekanntes?

Eine Untersuchung der *Philosophischen Brocken* Sören Kierkegaards

Verfasser:

Stefan Hauser

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im April 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 012

Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Katholische Religionspädagogik

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. DDr. Kurt Appel



*Ich bin das lebendige Brot,  
das vom Himmel herabgekommen ist.  
Wer von diesem Brot ißt,  
wird in Ewigkeit leben.  
Das Brot, das ich geben werde,  
ist mein Fleisch,  
(ich gebe es hin)  
für das Leben der Welt.*

*Joh 6,51*

*Wer das Leben gewinnen will,  
wird es verlieren;  
wer aber das Leben um meinetwillen verliert,  
wird es gewinnen.*

*Mt, 10,39*



# Inhaltsverzeichnis

VORWORT.....	7
EINLEITUNG.....	9
<b><u>1 DERZEITIGER FORSCHUNGSSTAND: DAS PARADOX ZWISCHEN RADIKALER OFFENBARUNG UND PROZESSHAFT VERMITTELTEN EWIGKEIT.....</u></b>	<b>15</b>
1.1 ISTVÁN CZAKÓ: DAS UNBEKANNTE: KIERKEGAARD ALS VERTRETER DES SUPRANATURALISMUS.....	15
1.2 ETTORE ROCCA: DIE WAHRNEHMUNG DES GLAUBENS .....	20
1.3 HERMANN SCHMIDT: PARADOXE GEGENWART, DIE VERGANGENHEIT UND ZUKUNFT (ER)ÖFFNET .....	27
1.4 NIELS GRØNKJÆR: OFFENBARUNG ALS PROZESS.....	33
<b><u>2 DER AUSGANG DER PHILOSOPHISCHEN BROCKEN.....</u></b>	<b>38</b>
2.1 SOKRATES – DIE WAHRHEIT IM MENSCHEN ODER DER MENSCH IN DER WAHRHEIT .....	38
2.2 SPUREN DES JOHANNES-EVANGELIUMS IM ŒUVRE SÖREN KIERKEGAARDS? .....	41
2.3 SPUREN DES JOHANNES-EVANGELIUMS IN DEN PHILOSOPHISCHEN BROCKEN? .....	43
2.4 DIE TERMINI DER PHILOSOPHISCHEN BROCKEN IM HORIZONT WEITERER WERKE SÖREN KIERKEGAARDS.....	48
2.4.1 DER MENSCH ALS GEIST – EINE VON ANGST GETRIEBENE, REFLEKTIERENDE SYNTHESE EWIGER UND ZEITLICHER MOMENTE. EIN AUSBLICK AUF DIE <i>KRANKHEIT ZUM TODE</i> .....	48
2.4.2 DIE FRAGE NACH DER SCHULD BZW. SÜNDE .....	54
2.4.3 DIE WAHRHEIT ALS LEBENSWEG – EIN AUSBLICK AUF <i>DIE EINÜBUNG IM CHRISTENTUM</i> ... ..	57
2.4.4 VOM NICHTSEIN ZUM SEIN – DIE WIEDERGEBORENE ALS SPRUNG.....	59
2.4.5 DER EINZELNE VOR GOTT, EINE KRITISCHE ANMERKUNG.....	61
<b><u>3 GOTT UND MENSCH, EINE POETISCHE VERHÄLTNISSBESTIMMUNG .....</u></b>	<b>63</b>
3.1 LEHRER UND SCHÜLER VERLIEREN SICH ANEINANDER, UM GEMEINSAM DIE WAHRHEIT ZU BILDEN.....	63
3.2 DER AUGENBLICK – DER LERNENDE IST IN GOTT DEM LEHRER UND SCHULDET IHM ALLES.....	65

<b>3.3</b>	<b>DIE KENOSIS, ZENTRALE KATEGORIE DER THEOLOGIE KIERKEGAARDS UND DEREN IMPLIKATIONEN .....</b>	<b>68</b>
3.3.1	DIE KENOSIS ALS AUSWEG AUS DER TRAUER GOTTES.....	68
3.3.2	DIE KENOSIS, EIN GEDICHT, DAS VON GOTT STAMMT.....	70
<b>3.4</b>	<b>EXKURS: WAS PROJIZIERT DER SICH UNBEKANNTE MENSCH IN GOTT? EINE AUSEINANDERSETZUNG DER KIERKEGAARDSCHEN ANTHROPOLOGIE MIT DER PROJEKTIONSTHESE FEUERBACHS .....</b>	<b>73</b>
<b>4</b>	<b><u>DAS PARADOX – SUBJEKT UND WIRKLICHKEIT IN DISKONTINUITÄT UND KONTINUITÄT .....</u></b>	<b>77</b>
<b>4.1</b>	<b>DAS PARADOX ALS MOMENT DER DISKONTINUITÄT ZWISCHEN SUBJEKT UND WIRKLICHKEIT .....</b>	<b>77</b>
<b>4.2</b>	<b>DAS PARADOX ALS MOMENT DER KONTINUITÄT – EIN CHRISTLICHES GEDICHT UMFASST DAS SUBJEKT UND DIE WIRKLICHKEIT .....</b>	<b>80</b>
<b>4.3</b>	<b>KONTINUITÄT UND DISKONTINUITÄT – EINE PARADOXE SPANNUNG, DIE BLEIBT .....</b>	<b>83</b>
<b>5</b>	<b><u>ZUM SCHLUSS, EINE VIELSTIMMIGE AUFFORDERUNG .....</u></b>	<b>86</b>
	<b><u>ZUR SELBSTAUFGABE.....</u></b>	<b>86</b>
	LITERATURVERZEICHNIS .....	90
	ABKÜRZUNGEN.....	93
	ABSTRACT .....	94
	LEBENS LAUF .....	97

## **Vorwort**

Die ersten Worte dieser Diplomarbeit gelten all jenen Menschen, die mich wohlwollend umgeben: Meiner zukünftigen Frau Maria del Mar Estorach Pro, gemeinsam erfreuen wir uns der Liebe, die wir ebenso gemeinsam erleiden und sie ist unserer Tochter Sophia eine großartige Mutter.

Meiner Mutter Paula Hauser, die in allem hinter mir steht und meinem verstorbenen Vater Karl Hauser, dem ich zu selten dankte; meinen Geschwistern Carla, Roman und Ulrike, die mich je auf ihre Art und Weise prägen.

Ein Dankeschön geht an das Institut für Fundamentaltheologie. Es ist der Ort, an dem ernsthafte theologische Problemstellungen auf eine humorvoll-anregende Art und Weise bedacht und offen gehalten werden. Dort erlebte Begegnungen weckten die Leidenschaft des Denkens während meines Studiums und dem dort Gelernten wird sich auch in Zukunft mein Theologietreiben nicht entziehen können und nicht entziehen wollen.

Dankbar denke ich an das freundschaftlich-kollegiale Entgegenkommen Kurt Appels. Er ist der Professor, der meine Studienzeit am meisten prägte.

Zur Entstehung der Diplomarbeit trug die über das übliche Maß weit hinausreichende Betreuung von Jakob Deibl wesentlich bei. Bernd Haidacher danke ich ebenso für inhaltliche Anregungen wie Christina Bräuer, die aus meinen Gedanken eine wissenschaftliche Arbeit formte.

Zur Entstehung der vorliegenden wissenschaftlichen Arbeit hat auch Michael Reiner auf großzügig unkomplizierte Weise beigetragen. In seinem Büro fand ich die nötige Ruhe und Konzentration.

Als armer Student danke ich auch allen Österreicherinnen und Österreichern, die mir mein Stipendium finanzierten und mir so ein unbeschwertes Studium ermöglichten.



## Einleitung

Hört man im Zusammenhang mit Sören Kierkegaard, der unter dem Pseudonym Climacus die *Philosophischen Brocken* verfasste, den Begriff Paradox, driftet die Diskussion oftmals zu Erklärungen hin, die das Paradox dem Bereich des Irrationalen zuordnen. Kierkegaard stellt einem Denken, das alles menschliche Dasein zu durchdringen und dabei zu einem Abschluss zu kommen vermeint, folgendes Konzept gegenüber: „Dies ist also das höchste Paradox des Denkens, etwas zu entdecken, was es selbst nicht denken kann.“<sup>1</sup> Der Gläubige stößt also mit seinem Denken auf ein unlösbares Problem und er entledigt sich dessen mit dem berühmten „Sprung“<sup>2</sup>. Hernach gibt er sich „anstandslos“ dem Glauben an die Offenbarung Gottes hin. Gott selbst bleibt demnach hinter diesem Paradox verborgen und offenbart sich, wem er will. Der angesichts dieses verborgenen Gottes lebende und erwählte Mensch (der Gläubige) lässt das ewige Fragen hinter sich und kommt im gläubigen Schlummer der Ratio, zur Ruhe. Legen wir dieses eben beschriebene Verständnis eines radikalen Offenbarungsglaubens<sup>3</sup> zu Grunde, ist Kierkegaard ein Schwätzer, der zunächst statuiert, dass es für den Gläubigen nichts mehr zu erklären gibt, weil er mit dem Verstand ans Ende gekommen ist, um danach viele Seiten mit Erklärungen zu füllen. Ludwig Wittgenstein merkt bezüglich dieses radikalen Offenbarungsglaubens zu Recht an: „Einer Offenbarung entspricht keine Frage.“<sup>4</sup> Was auf unser Beispiel übertragen hieße, dass Kierkegaard Antworten gibt, deren sinnvolle Fragestellung fehlt. Welche sinnvolle Frage kann einem vermeintlich Gläubigen gestellt werden, der eine Behauptung aufstellt oder eine Handlung setzt mit der Begründung, Gott habe ihm dies eingegeben oder Gott wolle es so? War Kierkegaard nun ein genialer Schwätzer oder ein genialer Vielschreiber, der in seinem Gesamtwerk durch eine Vielstimmigkeit (pseudonyme Schaffensperiode), aber auch in dem von uns behandelten Werk eine Absicht verfolgt, die dadurch dem Leser etwas bringt, dass ihm etwas weggenommen wird? Um die *Brocken* als Anleitung zur Selbstaufgabe verstehen zu können gehen, wird folgendermaßen vorgegangen:

---

<sup>1</sup> Kierkegaard, Sören: *Philosophische Brocken oder ein Bißchen Philosophie*. Übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay „Zum Verständnis des Werkes“ herausgegeben von Liselotte Richter, 3. Auflage, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2002. S. 36. In weiterer Folge werden die *Philosophischen Brocken* mit PB abgekürzt zitiert.

<sup>2</sup> PB, 41.

<sup>3</sup> Um ein Beispiel eines „radikalen Offenbarungsglauben“ zu geben: Patrick Gardiner versteht in seinem sehr populären Einführungswerk beispielsweise die „Kreuzigung des Verstandes“ als das „Martyrium“ des Glaubens. Gardiner, Patrick: *Kierkegaard*. Aus dem Englischen von Richard Pukarthofer. Freiburg, Herder. [sic. Erscheinungsjahr unauffindbar!], S. 130. Aber auch die Auffassung des weiter unten näher behandelten Autors István Czakó nähert sich dieser Position.

<sup>4</sup> Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Grammatik*. Werkausgabe 4, 5. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 377.

Im ersten Kapitel wird einerseits ein Überblick über den derzeitigen Forschungsstand zu den *Philosophischen Brocken* gegeben. Im Zentrum der Untersuchungen steht das *Yearbook 2004* der *Kierkegaard Studies*. Entsprechend zahlreich sind auch deren einschlägige Publikationen zu Leben und Werk Kierkegaards. Andererseits sollen verschiedene Aspekte des Paradoxes aufgezeigt werden. Der Erstgereihte, István Czakós, und der Letztgereihte, Niels Grønkjær, markieren die Extrempositionen. István Czakós versteht Climacus als den Anhänger eines radikalen Offenbarungsglaubens, der sich für einen Supranaturalismus und gegen jeden Hegelianismus einsetzt. Niels hingegen ortet bei Climacus eine Entwicklung hin zu einem Offenbarungsverständnis einer prozesshaft vermittelten Ewigkeit. Diese Position vertritt laut Grønkjær auch Hegel. Demnach sieht er in den *Brocken* eine Entwicklung der Position des Autors dokumentiert. Von einem paradox verschlossenen, dabei aber statischen Gottesbild, geht die Entwicklung zu einem Gottesbild, in dem sich Gott liebend auf eine Beziehung mit den Menschen einlässt. Das Paradox in dieser Gott-Mensch Dialektik beschreibt den Prozess des Sich-selbst-zum-Rätsel-Werdens beider, da der eine sich nur vom jeweils unbekanntem Anderen her verstehen kann. Dies ist eine ins Paradox weisende kontinuierliche Verwiesenheit.

Drei zentrale Fragestellungen bilden den roten Faden durch das erste Kapitel:

1. Welchen Abschnitt der *Philosophischen Brocken* behandelt der Autor?
2. In welche philosophische bzw. theologische Strömung ordnet der Wissenschaftler Sören Kierkegaard ein und wo im Œuvre Kierkegaards siedelt er die *Philosophischen Brocken* an?
3. Akzentuiert die wissenschaftliche Untersuchung das Paradox als radikale Offenbarung oder als prozesshaftes Beziehungsgeschehen?

In verschiedenen Teilen des Werks erkennt man unterschiedliche Denkweisen Kierkegaards und je nach betrachtetem Abschnitt der *Brocken* gehen die Analysen, Ergebnisse und die Einschätzung der Herkunft der Denkweise Kierkegaards der Rezipienten auseinander. Betonen die Vertreter des radikalen Offenbarungsglaubens eher einzelne Kapitel I (Ettore Rocca) bzw. Kapitel III (István Czakó), so legt Niels Grønkjær mit seiner These des Übergangs von einem radikalen zu einem prozesshaften Offenbarungsbegriff, zusätzlich zu den zwei genannten Kapitel ein besonderes Augenmerk auf Kapitel II. Den Ausgangsfragen entsprechend suchen sie im Anschluss literarische Verweise innerhalb und außerhalb des Werkes Kierkegaards, um ihre These zu untermauern.

Ein Ergebnis des ersten Kapitels ist demnach, dass die analysierten Wissenschaftler grob in zwei Lager eingeteilt werden können: Die quantitative überlegenen Anhänger eines radika-

len Offenbarungsglaubens stehen Verfechtern einer prozesshaft vermittelten Offenbarung, in der sich Gott dem Menschen in der Kenosis mitteilt, gegenüber.

Die weiteren Kapitel stellen einen Versuch dar, eine eigene Leseart der *Brocken* zu entwickeln. Dabei bleibt der Dialog mit obgenannten Wissenschaftlern ein wichtiges Anliegen.

Um diese eigene Leseart zu entwickeln lassen wir jedoch den Stil des ernsthaften Disputes der ausgewählten Autoren hinter uns. Damit soll gesagt werden, dass es nicht das Ziel der wissenschaftlichen Arbeit ist, zu einer gültigen Meinung und zu einem Wissen über die Philosophischen Brocken zu kommen oder gar das Gesamtwerk Kierkegaards zu erschließen. Wir versuchen Climacus als den Piécenverfasser ernst zu nehmen, der er sein wollte und fragen „[...]“, ob da in der Pièce nicht etwas sei, was er [der Leser S. H.] brauchen könnte [...]“<sup>5</sup>. Als Ergebnis erhoffen wir uns nicht, die Meinung Kierkegaards zu übernehmen, um diese nun verteidigen oder ablehnen zu können, sondern – wie aus dem Zitat weiter unten klar wird – den Mund frei zu bekommen. Erst wenn jegliches gesicherte Wissen in Frage gestellt ist, können wir uns mit neuer Leidenschaft der Frage nach der Wirklichkeit und wie Gott mit dieser zusammenhängt, annähern

Im Anschluss an das erste Kapitel gilt es, wichtige Begriffe unter Heranziehung weiterer Werke seines Œuvres zu erläutern und dabei einen weiten Horizont zu bewahren. Das Menschenbild, das er als auf sich selbst reflektierende Synthese zweier Momente, einem ewigen und einem zeitlichen, der Freiheit und der Vorhandenheit, in der *Krankheit zum Tode* zeichnet, ist ebenso bei der Lektüre im Hinterkopf zu behalten wie die protestantische Tradition, in der er seine Gedanken entwickelt. „Sola gratia“ (die Betonung der Gnade), das Konzept der „natura totaliter corrupta“ (die Sünde als Selbstverschluss, d. i. beziehungslose Egozentrik) sind der geistige Nährboden, aus dem heraus Kierkegaard eigene Akzente setzt. Im *Begriff Angst* geht er dem Zusammenhang von Schuld und Freiheit nach. Getrieben von der Angst ist der Mensch immer schon schuldig. Er lässt eine Freiheit, die über ihn hinausweist, immer schon in seine eigenen Möglichkeiten zurücksinken, wodurch die Freiheit zu einer selbstischen Freiheit verkommt. Den Wahrheitsbegriff arbeitet er in der *Einübung im Christentum* gegen die Auffassung, Wahrheit sei geschichtslos als Ergebnis zu verstehen, als ein ganzes Leben in seiner Ausdehnung heraus. Dieser Wahrheitsbegriff mit Wegcharakter, in dem das Kontinuum eines ganzen Lebens, das nicht abgekürzt oder von jemand anderem gelebt werden kann, steht in Spannung zu dem Konzept, das er mit der Wiedergeburt andeutet. Darin ist die radikale Diskontinuität, die Verslossenheit der Gesamtwirklichkeit bzw. des Daseins, für den existierenden Menschen akzentuiert. Die

---

<sup>5</sup> PB, 10.

Radikalität dieses Gedankens wird anhand des Gespräches Jesu mit Nikodemus aus dem *Johannesevangelium* illustriert. Dabei gewinnen wir einerseits Aufschluss über die Ausgangssituation des Autors der *Philosophischen Brocken*. Indem wir Nikodemus verhalten gegenüber Jesus beobachten, erfahren wir, mit welchen Zweifeln Climacus sich der Frage nach der ewigen Seligkeit, die auf ein historisches Wissen über Jesus bauen soll, annähert. Die Sichtweise des Wiedergeborenen, der Jesus als den Christus anerkennt und sein Leben entsprechend nach ihm ausrichtet, ist ihm unzugänglich, insofern Kierkegaard selbst nicht den Anforderungen, die er an einen Wiedergeborenen stellt, entspricht. Nikodemus war gleichfalls um Jesus bemüht, erkannte ihn aber ebenfalls nicht als den Sohn Gottes. Andererseits weisen wir dem *Johannesevangelium* eine Sonderstellung für das Denken Kierkegaards zu, indem wir besonders auf dieses Bezug nehmen. Schließlich endet das erste Kapitel wiederum in Auseinandersetzung mit der Nikodemusperikope und mit einer kritischen Anmerkung zur Betonung des „Einzelnen vor Gott“ im Denken Kierkegaards.

Mit Hilfe dieses erweiterten Begriffsspektrums wird im folgenden Kapitel den *Philosophischen Brocken* entsprechend das christliche Lehrer-Schüler-Verhältnis mit dem sokratischen kontrastiert. Im Zuge dieser Untersuchung kristallisieren sich zunehmend die zwei obgenannten Offenbarungskonzepte heraus. Aufgrund des ausgeweiteten Blickes wird es uns aber weder möglich sein, im radikalen Offenbarungsglauben mit der Betonung des Paradoxes als Augenblick (István Czakó und Rocca Ettore) noch im Konzept Niels Grønkjærs, der einen Übergang von einem radikalen Offenbarungsglauben hin zu einem prozesshaften Beziehungsgeschehen mit Betonung der Kenosis vermutet, das endgültige Resultat der *Philosophischen Brocken* zu sehen. Das erste Konzept, mit der Betonung des Augenblicks, ist unvereinbar mit dem Kenosisgedanke und dem kierkegaardschen Wahrheitsbegriff mit Wegcharakter. Dem Ansatz Grønkjærs steht die bleibende Unterbrechung des Augenblicks im Wege. Der Gedanke, dass in den *Brocken* ein Übergang von einem radikalen zu einem prozessualen Offenbarungsbegriff angelegt ist, muss zunehmend die Bedeutung des Augenblicks übersehen. Kierkegaard jedoch arbeitet den Augenblick als zentralen Unterschied zwischen dem philosophisch-sokratischen und dem christlichen Lehrer-Schüler-Verhältnis heraus. Wegen der großen Bedeutung des Kenosisgedankens für den theologischen Ansatz Kierkegaards insgesamt, aber auch für die *Philosophischen Brocken* im Speziellen, wird dieser ausführlicher behandelt. Wir gehen dem damit verbundenen Gottesbild eines traurig-sehnsüchtigen Gottes, der von den Menschen nicht verstanden wird, nach. Indem Climacus den Kenosisgedanken als überaus schönes Gedicht, das nicht von den Menschen stammen kann konzipiert, erfahren wir auch etwa über das zu Grunde

liegende Menschenbild. Es steht in engem Zusammenhang mit der theologischen Konzeption der weiter oben bereits angesprochenen „natura totaliter corrupta“.

Anhand einer kritischen Auseinandersetzung mit der Projektionsthese Feuerbachs präzisieren wir die kierkegaardsche Konzeption der Subjektivität. Einerseits bestätigen wir die Erkenntnis, dass Aussagen über Gott untrennbar mit denen über den Menschen zusammenhängen. Gegen Feuerbach wendet sich jedoch der Einwand Kierkegaards, der Mensch sei sich selbst ein Unbekannter, womit aus Sicht des Menschen auch Gott als Unbekannter bzw. als das Unbekannte die Subjektivität des Menschen ausmacht.

Mit dem Exkurs zur Projektionsthese Feuerbachs wird zum Kapitel IV übergeleitet. Das Verhältnis des erkennenden und lebenden Subjekts zur Wirklichkeit umfasst nach Kierkegaard zwei Momente. Das Paradox bringt beide Momente zum Ausdruck. Einmal das Moment der Diskontinuität zwischen Subjekt und unbekannter Wirklichkeit bzw. Existenz und einmal das Moment der Kontinuität, das beschreibt, dass das Subjekt sich als in einer unbekanntem Wirklichkeit existierend annimmt und diese unbekanntem Wirklichkeit in sich integriert. Fasst man nun beide Momente zusammen, so ergeben sie die Grundspannung menschlicher Existenz, die Kierkegaard auf den Begriff Paradox bringt. Das Paradox umfasst somit zwei Momente, deren Verwiesenheit ebenfalls paradox in Spannung gehalten bleibt.

Sprachlich erhält er diese Spannung von Kontinuität und Diskontinuität aufrecht, indem er das Thema, (wie bekomme ich Gott in die Wirklichkeit) in vielstimmiger Rede behandelt. Eine Stimme handelt in ernsthafter Rede das Gedicht der Kenosis und die damit verbundene Hoffnung für uns Menschen, dass wir in ein Beziehungsgeschehen mit einem uns unbekannt bleibenden Gott hineingenommen sind, ab. Dieses Konzept macht das Moment der Kontinuität im Begriff des Paradoxes aus. Daneben und als bleibende Unterbrechung verwendet Climacus jedoch auch die ironische Rede, wodurch das Moment der Diskontinuität, des Sich-nicht-abgefunden-Habens mit der unbekanntem Wirklichkeit zum Ausdruck kommt. Mehr in die *Brocken* „hineinlesen“ zu wollen, widerspricht wohl dem, was er selbst als Anliegen dieser Schrift angibt:

[...] und doch glaube ich, es ist mir [in den *Philosophischen Brocken* S. H.] gelungen, ganz das auszudrücken, was ich meine. Wenn ein Mann den Mund so voll Essen hat, daß er aus dem Grunde nicht zum Essen kommen kann und es damit enden muß, daß er Hungers stirbt, besteht dann das Ihm-Speise-Mitteilen darin, daß man ihm den Mund noch voller stopft, oder nicht vielmehr darin, daß man dafür sorgt, etwas davon zu entfernen, damit er dazu kommen kann zu essen? Und so auch, wenn ein Mann ein Vielwissender ist, aber sein Wissen keine oder so gut wie keine Bedeutung für ihn hat: besteht dann eine vernünftige Mitteilung darin, ihm mehr Wissen zu verschaffen,

selbst wenn er mit lauter Stimme verkündigt, daß es das ist, was er braucht, oder besteht sie nicht vielmehr darin, ihm etwas wegzunehmen?<sup>6</sup>

Indem er Motive der christlichen Lehre in einer Vielstimmigkeit mit Ironie zur Sprache bringt, betont er die Unvereinbarkeit mit dem reinen Verstandesdenken und nimmt diese Motive dem Leser als unhinterfragtes Wissen weg. Mit diesem Trick überlässt er die Lehre dem Leser als neue Aufgabe, in einer neuen Fragwürdigkeit. Dadurch soll die Leidenschaft des Denkens entfacht werden und eine Leidenschaft sein, die der Struktur nach der Liebe, wie er sie mit der Kenosis beschrieben hat, gleicht. Auf Grund der Zusage, dass Gott sich uns ausliefert und nur so zu einem Verstehen gelangen kann, ist der Leser aufgefordert, sich einzulassen auf seine Selbstaufgabe, um neu wiedergeboren, ein Verstehen und Existieren vom niemals verstehbaren Unbekannten her zu wagen.

---

<sup>6</sup> Kierkegaard, Søren: Zur deutschen Rezension der „Philosophischen Brocken“. In: Theunissen, Michael und Greve, Wilfried (Hg.): Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards. Eingeleitet von Michael Theunissen und Wilfried Greve. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979 (= Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft 241). S. 134f.

# 1 Derzeitiger Forschungsstand: Das Paradox zwischen radikaler Offenbarung und prozesshaft vermittelter Ewigkeit

## 1.1 István Czakó: Das Unbekannte: Kierkegaard als Vertreter des Supranaturalismus

István Czakós bearbeitet in seinem wissenschaftlichen Beitrag zu den *Philosophischen Brocken* das mit „Das Absolute Paradox“ betitelte Kapitel III. Er versucht dabei das Denken Kierkegaards von Kant her zu verstehen. Zumeist wird Kierkegaard mit den Hegelianern seiner Zeit kontrastiert, welche seine Überlegungen vordergründig als reaktionär das Systemdenken seiner Zeit abwehrend auffassen. Jedoch übersehen viele Interpreten, dass Kierkegaard einer Reihe von Denkern zuzuordnen ist, die schon Paul Ricœur als philosophische Strömung ab 1840 erkannte. Deren Bestreben war, so zitiert Paul Ricœur, „die Rückkehr zur Kant“<sup>7</sup>. Ob es dazu Untersuchungen oder direkte Hinweise seitens Kierkegaard gibt, können weder Paul Ricœur noch István Czakó bestätigen. Letzterer liefert einen nur schwachen Nachweis, wenn er einen Satz aus dem Beitrag R.M. Greens im *International Kierkegaard Commentary* zitiert: „If Kant is not singled out of mention in the Fragments [englisch: *Philosophische Brocken*, S. H.] it is partly because his presence is everywhere“.<sup>8</sup>

Selbst Liselotte Richter erwähnt Kant in ihrem Essay *Zum Verständnis des Werkes*, den sie ihrer Ausgabe der *Philosophische Brocken* beifügte, nicht. Zwar widmet sie dem Thema „Kierkegaards theologische und philosophische Quellen“ ein eigenes Kapitel, einen Verweis auf Kant sucht man darin jedoch vergeblich. Auch die übrigen Autoren betonen den Einfluss Kants nicht explizit. Sie kontextualisieren sein Denken entweder nur innerhalb seines Œuvres, suchen nach Tagebucheinträgen, zeitgleichen Aufzeichnungen in seinen

---

<sup>7</sup> Ricœur, Paul: „Philosophieren nach Kierkegaard.“ In: Theunissen, Michael und Greve, Wilfried (Hg.): *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*. Eingeleitet von Michael Theunissen und Wilfried Greve. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979 (= Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft 241). S. 586.

<sup>8</sup> Czakó, István: *Das Unbekannte*. In: Cappelørn, Niels Jørgen, Deuser, Hermann and Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 2004*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2004. S. 239.

Journalen oder Publikationen in zeitlicher Nähe und bezieht sich sonst überwiegend auf die von Liselotte Richter angeführte „von Kierkegaard benutzte Literatur.“<sup>9</sup>

Climacus' Position, schreibt István Czakó, „scheint in philosophischer Hinsicht vielmehr mit Kants Auffassung in den *Prolegomena* verwandt zu sein.“<sup>10</sup> Die regulativen Vernunftideen, zu denen auch die Idee Gottes gehört, bilden eine Grenze des menschlichen Erkenntnisvermögens. Sie sind zwar dem Menschen zu denken aufgegeben und als solche können sie begrifflich erfasst und durchdrungen werden. Der Inhalt der regulativen Vernunftideen, d.h. deren Dasein, kann jedoch niemals Gegenstand des Wissens werden, insofern sie nicht dem Bereich des Erfahrbaren, der Phaenomena angehören. Kants Anliegen der transzendentalen Analyse des Erkenntnisvermögens war es, das Wissen aufzuheben, um so Platz für den Glauben, an das Unbekannte, über das es keine Erfahrung gibt, zu schaffen.

Die philosophische Funktion des Paradoxes liegt in nachbarschaftlicher Nähe zur philosophischen Funktion der Kantschen Grenze. Sowohl für Kant als auch für Climacus muss Gott „das Unbekannte“, über das es kein erfahrbares Wissen geben kann, bleiben. In Journalaufzeichnungen verwendet zweiterer sogar die personalisierte Form „der Unbekannte“. Denn auch für Kierkegaard ist der „unbekannte Gott“ zentral und jeder Versuch, Gottes Wirklichkeit und nicht den Begriff von Gott denkend zu erfassen, muss letztlich scheitern. Zu unterscheiden beginnen sich die beiden Philosophen der Analyse Czakós gemäß, wenn Climacus „das Unbekannte“ als abstrakte „schlechthinnige Verschiedenheit“ zu fassen versucht. Für diese Verschiedenheit zeichnet er den Menschen verantwortlich, der Schuld an seiner Sündhaftigkeit und somit auch an seiner Unfähigkeit Gott zu erkennen, ist. Begreift man Kierkegaard auf diese Weise, wird seine Rede vom glücklichen Aufeinanderstoßen des Verstandes und des Paradoxes schwer verstehbar. Dieses leidenschaftliche Aufeinandertreffen nennt er Glauben. Czakós Auffassung, wonach der Glaube einen Gegenbegriff zur Sünde darstellt, ist nachvollziehbar, jedoch findet sich weder im Kapitel III noch in den *Philosophischen Brocken* insgesamt ein Hinweis darauf, dass der Glaubende in der Lage wäre Gott zu erkennen. Die Annahme der Sündenlehre als rein erkenntnisrelevantes Dogma, erscheint etwas vorschnell. In den Kapiteln wird evident, dass die Intention des Autors falsch interpretiert wird, wenn man die *Philosophischen Brocken* nur als Erkenntnistheorie, bzw. rein auf das menschliche Denken und Wahrnehmen abzielend auffasst.

---

<sup>9</sup> Richter, Liselotte: Essay „Zum Verständnis des Werkes“. In: Kierkegaard, Sören: *Philosophische Brocken*. Übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay „zum Verständnis des Werkes“ herausgegeben von Liselotte Richter, 3. Auflage, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2002. S. 112 ff.

<sup>10</sup> Czakó, Das Unbekannte, 239.

Wohl ging es Kierkegaard auch darum, eine neue Sichtweise des Gläubigen zu beschreiben. Diese gewinnt er allerdings nur mittels einer neuen Existenzweise des Menschen, der neu geboren werden muss, um als neuer Mensch anders zu sehen oder zu erkennen lernt. Eine Reduktion auf ein neues Sehen oder Erkennen ergibt sich, wenn man sich nur auf das dritte Kapitel konzentriert, da dieses isoliert vom Gesamtwerk, ein verzerrtes Bild liefert. In weiterer Folge versteht Czakó die *Brocken* als eine Positionierung Kierkegaards in der herrschenden Debatte über Rationalismus und Supranationalismus. Die beiden wesentlichen Kontrahenten waren H. L. Martensen und Bischof J. P. Mynster. Der Bischof entfeselte die Diskussion mit einem Artikel, in dem er gemäß der logischen Form vom „ausgeschlossenen Dritten“ argumentiert. Demnach schließen sich Rationalismus und Supranaturalismus gegenseitig aus. Als theologische Strömung könne nur das eine zu lasten des anderen gewinnen. Sich auf Hegel berufend hielt H. L. Martensen dagegen, dass die neu aufkommende dialektische Theologie diese beiden Positionen nun vermitteln könne. Es bildeten sich zwei Lager, wobei Czakó Kierkegaard in der Frage, ob sich das Übernatürlich und das Natürliche nun gegenseitig ausschließen oder doch vermittelbar seien, klar zu den Anhängern Mynsters zählt. Er stellt fest:

[...] dass seine [Kierkegaards S. H.] Auffassung des Christentums einerseits als eine Verteidigung der supranaturalistischen Position zu interpretieren ist, andererseits als ein heftiges Bestreiten und Ablehnen des Gebrauches der logischen Methode der Vermittlung in der Theologie aufgefasst werden kann. [...] Climacus' Argumentation gegen die natürliche Theologie, gegen die Aufhebung der Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz [...] bringen nicht nur den Standpunkt der apophatischen Theologie zum Ausdruck, sondern vor allem auch eine supranaturalistische Position gegen die theologische Applikation der hegelschen Logik.<sup>11</sup>

Abgesehen von der Frage, ob sich Hegels Logik auf eine Vermittlung von Übernatürlichem mit Natürlichem bezieht und sich dieser auf eine derartige Debatte eingelassen hätte, ist auch die Zusammenfassung der Position Kierkegaards sehr fragwürdig. Zwar fällt Czakó auf, dass der sonst recht angriffslustige Kierkegaard nicht

zu einem Angriff auf die idealistische Neubegründung des ontologischen Arguments übergeht [oder S. H.], [...] dass es in den *Philosophischen Brocken* keine Spur der kritischen Erörterung der hegelschen Religionsphilosophie gibt, obwohl Kierkegaard dieses Werk sicherlich in seiner Bibliothek hatte [...] <sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Czakó, *Das Unbekannte*, 244.

<sup>12</sup> Czakó, *Das Unbekannte*, 246.

Den Widerspruch löst er im Anschluss auf sehr fragwürdige Weise. Anstatt der überraschenden Vorsicht Climacus' auf den Grund zu gehen, der „in den *Philosophischen Brocken* keine Spur der kritischen Erörterung der hegelschen Religionsphilosophie hinterlässt, vermutet Czakó, dass Kierkegaard wohl, ohne dies zu erwähnen, nur Kants Position im Auge gehabt und deshalb auf eine nähere explizite Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie verzichtet habe, obwohl er diese mit Sicherheit kannte. Ohne die Bedeutung der Transzendentalphilosophie Kants für ein besseres Verständnis Kierkegaards übergehen zu wollen, erscheint diese Argumentationsweise nicht stringent. Der Verdacht liegt nahe, dass hier krampfhaft versucht wird zu übersehen, wie Kierkegaard schon am Ende des zweiten Kapitels das Verhalten Gottes analog zu einer zwischenmenschlichen Liebesbeziehung betrachtet. Dieses Augenmerk auf die Liebe bekommt im weiteren Verlauf des Buches eine immer größere Bedeutung. Zunächst im Gedanken der Kenosis und schließlich in der expliziten Formulierung, dass Gott sich der Liebe wegen selbst einer Veränderung aussetzt. Czakó nimmt eine Spannung zu Positionen Grønkjærs, wonach in den *Brocken* eine Entwicklung Kierkegaards hin zur Position Hegels zu beobachten ist, nicht wahr bzw. untermauert er sie ungewollt mit seiner Verwunderung über das seltsame „Übersehen“ des philosophischen Ansatzes Hegels. Denn die Annahme, dass sich hinter diesem vorsichtigen Umgang Kierkegaards eine Anerkennung des Denkens Hegels verberge, liegt näher als jene, dass Kierkegaard so eingenommen vom Denken Kants gewesen wäre, dass darüber und aus Versehen die Position Hegels gänzlich ausgeklammert bleiben musste. Dieses „Ignorieren“ geschah auf eine Weise, in der Hegel nicht einmal kritische Erwähnung findet. Zur Verteidigung Czakós muss gesagt werden, dass im Paradox-Kapitel und auch an anderen Stellen tatsächlich Ansätze eines „Supranaturalismus“ bzw. anders gesagt, eines „radikalen Offenbarungsbegriffes“ zu finden sind. Eine derart eindeutige Zuordnung halte ich jedoch für unhaltbar, ebenso wie den Schluss des kritischen Beitrags.

Am Ende seiner Analyse harmonisiert Czakó die Gedanken der *Philosophischen Brocken* mit der ersten der „Drei erbaulichen Reden“, die nur wenige Tage zuvor veröffentlicht worden waren. Glaubende sollen demnach zurück in einen Zustands der Jugend finden, ohne sich mit Gottesbeweisen (diesen wird auch die Philosophie Hegels subsumiert) das Leben schwer zu machen. Die natürliche Gewissheit der Jugend in den Schöpfer mag wohl ein Wunsch Kierkegaards nach einer kurzen Atempause gewesen sein bzw. entspreche sie einer geistlosen Religiosität, die ihre Beständigkeit erst erweisen muss. Als Aussageabsicht der *Brocken* und als Resümee des theologischen und philosophischen Gehaltes scheint es jedoch zu beruhigend für den Leser und nicht der Autorenintention, wie sie im Gesamt-

werk angelegt ist, zu entsprechen. Zudem drängt sich folgende Frage auf: Fehlt einem Versuch, die menschliche Existenz auf einer naiv-jugendlichen Gottesgewissheit basieren zu lassen, nicht die von Kierkegaard geforderte Ewigkeit? Eine Ewigkeit, die die Gegenwart und den Menschen selbst zur unergründlichen Frage werden lässt? Kierkegaard stimmt mit Kant überein, insofern beide die natürliche Theologie und deren Versuche, Gottes Dasein rational beweisen zu wollen, ad absurdum führen. Wer Kierkegaard jedoch als einen verstehen will, der zu einer beruhigten Gottesgewissheit anleitet, übersieht die Wahrheit der Existenz Kierkegaards. Diese blieb auch nach den *Philosophischen Brocken* angetrieben von dem Gedanken, Gewissheit darüber zu erlangen, worüber der Mensch durch Beweise zu keiner Gewissheit gelangen kann.

## 1.2 Ettore Rocca: Die Wahrnehmung des Glaubens

In Karl Barths Theologie wird die Herrlichkeit mit dem Schönen gleichgesetzt. „Christus ist schön als das Abbild von Gottes Kraft, als das Abbild des Wesens Gottes.“<sup>13</sup> In ihm ist die Ewigkeit als Herrlichkeit, Herrlichkeit als Beziehung und Beziehung als Liebe in voller Schönheit verwirklicht. Schönheit bezeichnet Barth als „Neben- und Hilfsbegriff“ zum Begriff „Herrlichkeit“. Diese Theologie des Schönen lässt einerseits selbst den Fleisch gewordenen Gott Jesus Christus im Glanz der Liebe erstarren, andererseits fügt sich diese Theologie in die Konzeption der triumphierenden Kirche ein. Damit ist eine Kirche gemeint, die sich nicht als auf dem Weg hin zu einem eschatologischen Triumph kämpfend versteht, sondern eine, die es sich im Jetzt bequem eingerichtet hat. Als deren Widerpart verstand sich Kierkegaard schon vor Karl Barths Erwägungen. Theologen wie Brunner und Bultmann sollten im 20. Jh. dem Denken des dänischen Antiästheten Kierkegaard, mitunter auch gegen Barth gewandt, zu einer Renaissance verhelfen.

Ettore Rocca entfaltet in seiner Leseart Kierkegaards ebenfalls eine „Theologie der Herrlichkeit“. Als „Neben- und Hilfsbegriff“ für den Begriff Herrlichkeit nimmt er jedoch anstatt des „Schönen“ das „Wunderbare“. Den interpretatorischen Schlüssel findet er in der Dimis-Predigt, welche den *Philosophischen Brocken* „höchstwahrscheinlich“<sup>14</sup> vorausgegangen war. Der junge Seminarist Kierkegaard kommt dort auf das „Auge des Glaubens“, die „Wahrnehmung des Glaubens“, zu sprechen. Diese „Wahrnehmung des Glaubens“ so Rocca, habe auch eine zentrale Bedeutung für das Verständnis der *Brocken*, und zwar insbesondere für das erste Kapitel, welches der Autor während seiner Untersuchungen überwiegend im Auge hatte.

In der Abgangspredigt des Pastorseminars bezieht sich Kierkegaard auf den Korintherbrief und dessen Hauptanliegen, nämlich „[...] die Behauptung, dass der Glaube das Bewusstsein über die Möglichkeit des Ärgernisses voraussetzt.“<sup>15</sup> Der Glaube an den gekreuzigten Christus erweist sich hier zunächst als negativer Gegenbegriff zum Ärgernis. Christus war den „Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit“ (1Kor 1,23), kann jedoch im Glauben angenommen werden. Ettore Rocca versucht nun abgesehen von dieser negativen Bestimmung zusätzlich eine „positive Theologie der Offenbarung“<sup>16</sup> herauszuarbeiten.

---

<sup>13</sup> Barth, Karl: Die kirchliche Dogmatik. Zürich: Zollikon 1940. S. 722 ff.

<sup>14</sup> Rocca, Ettore: Die Wahrnehmung des Glaubens. In: Cappelørn, Niels Jørgen, Deuser, Hermann and Stewart, Jon (Hg.): Kierkegaard Studies. Yearbook 2004, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2004 Studies 2004. S. 21.

<sup>15</sup> Zitiert nach Studies 2004 S22, der Filosofske Studier, Nr. 14, 1994, S.131 – 195.

<sup>16</sup> Rocca, Wahrnehmung des Glaubens, 22.

Dazu reiht er Kierkegaard nicht direkt in die Schule Mynsters ein, der supranaturalistische Offenbarung als Erweiterung der menschlichen Vernunft auffasst. Kierkegaard sieht jede Offenbarung als im Streit mit der Vernunft und lehnt den Gedanken, dass es Erkenntnis über übernatürliche Verhältnisse gäbe, ab. „Diese zweite Wahrnehmung“, so fasst Ettore Rocca zusammen, „hebt die erste nicht auf, ersetzt die erste auch nicht, weil die erste Wahrnehmung und deren Regeln noch immer gelten.“<sup>17</sup> Es geht also nicht darum, über das Natürliche hinaus etwas zu sehen, sondern durch die Natürlichkeit, „deren Regeln noch immer gelten“, hindurch etwas zu sehen. Wir Menschen sehen also mit unseren irdischen Augen, machen reale Erfahrungen, genauso wie wir hören und fühlen. Zu dieser irdischen Wahrnehmung kommt nun noch das Wunderbare. Was aber ist nun das Wunderbare, welches hinzugefügt wird zur menschlichen Sinneswahrnehmung? In den *Philosophischen Brocken* entspricht das Wunderbare dem Ewigen, das entstanden ist. Jedoch ist die Ewigkeit im Gegensatz zu allem sinnlich Erfahrbaren nicht geworden bzw. in der Übersetzung Roccas, nicht „entstanden“. Es ist wie alles andere sinnlich Erfahrbare auch da. Da es aber notwendig ist und von da her keine Geschichte hat, ist es dennoch nicht geworden und trotzdem in die Geschichte eingetreten. Der Gedanke endet, ohne den starren Begriff von Ewigkeit zu hinterfragend. Für den Christen zählt diese Unmöglichkeit zu den realen Möglichkeiten, die nur Gott und nicht logisch möglich sind. Der Mensch kann nun versuchen diesen Widerspruch zu naturalisieren, sodass das Wunderbare, eine logische oder reale Möglichkeit bekommt, oder er nimmt daran Anstoß, dass jemand an diesen Widerspruch glaubt. Auf die biblischen Erzählungen umgemünzt lautet die Frage: Inwiefern änderte sich das Weltbild der Emmausjünger bzw. wie veränderte sich Magdalenas Wahrnehmung, als sie Jesus plötzlich als den Christus erkannten (glaubten)? Nebenbei bemerkt behandeln diese Überlegungen zum Sehen des Wunderbaren bzw. zu den Augen des Glaubens nur den mit Jesus „gleichzeitigen Schüler“<sup>18</sup>, nicht jedoch auch den Christen 2000 Jahre nach dem Eintreten der Ewigkeit in die Geschichte Jesu.

Sie sahen mit ihren Augen, trotz des realen Widerspruchs, dass dieser Gewordene Jesus war, der, eigentlich vergangen, sich nun doch als Ewiger zeigte und glaubten das Wunderbare. Sie nahmen es glaubend wahr. Auf diese Weise stellt sich der Supranaturalismus Kierkegaards nicht als eine Erweiterung der Vernunft dar, sondern es wird das in seiner Widersprüchlichkeit wahrgenommen, was sich der Wahrnehmung gibt und verbirgt.

---

<sup>17</sup> Rocca, Wahrnehmung des Glaubens, 26.

<sup>18</sup> PB, 52ff.

Kierkegaard trennt den Menschen von der Wahrheit mit der Begründung der selbstverschuldeten Sünde. Diese Trennung kann nur vom Paradox her, welches dem Menschen verborgen ist, aufgehoben werden. Andernfalls wird der Mensch als nicht getrennt von der Wahrheit aufgefasst und das Denken verbleibt im Sokratischen. Sokrates sprach von Wahrheiten, die der Mensch in sich trägt und die diesem durch Erinnerung wieder eröffnet werden. Die Mäeutik, die Hebammenkunst, war die Entbindung der bereits im Menschen befindlichen Wahrheit. Das christliche Proprium, so Kierkegaard, sei es nun, dass Gott nicht bloß dem Menschen eine immer schon in diesem schlummernde Wahrheit entbindet, sondern dass er diesem eine neue Sichtweise, die Augen des Glaubens, gibt. Nicht genug damit, dass sich Gott in Jesus Christus offenbart. Damit wir Menschen ihn als diesen erkennen können, muss er uns auch die Bedingung geben, um diese Offenbarung sehen zu können. Ettore Rocca konzentriert sich in seinen Überlegungen darauf, wie Jesus der Christus als das Ewige, das in die Geschichte eintrat, wahrhaft erkannt werden kann. Wahrheit heißt für ihn, Jesus als den Wunderbaren, den Paradoxen erkennen zu können. Als Christ empfängt man folglich den Glauben, welcher wiederum die Bedingung des Willens zur Wahrheit ist.

Hier gibt Rocca jedoch eine Antwort, die sich im Werk Kierkegaards nicht so entschieden darstellt. Keineswegs sollen die Passagen, wonach der Mensch die Bedingung zum Glauben und zum Willen empfängt, negiert werden. Jedoch scheint es übereilt, die Formulierung aus dem dritten Kapitel, wonach der „Sprung“ des Mensch, das Aufgeben des Verstandes, der die „Zutat“<sup>19</sup> des Menschen ist, fallen zu lassen. Eine undialektische Herangehensweise an das Denken Kierkegaards und eine sehr starke Konzentration auf das erste Kapitel muss jedoch in diese Sackgasse führen, da er darin Zitate, die derartige Annahmen zulassen, liefert:

Aus sich selbst kann der Verstand dies nicht zu wissen bekommen [...]. Soll er es erfahren, so muß er es vom Gott erfahren, und bekommt er es zu wissen, kann er es wiederum nicht verstehen und kann es also nicht zu wissen bekommen.<sup>20</sup>

Die nächste Frage die sich Rocca stellt, ist folgende: Wie kann jemand, der die Wahrheit nicht in sich hat, zu der Einsicht gelangen, er sei in der Unwahrheit bzw. in der Sünde? Da seinem Denken zufolge Unwahrheit nur der erkennen kann, der weiß, was die Wahrheit ist. Somit müsste entweder die Wahrheit bzw. die Bedingung zur Wahrheit doch bereits im Menschen sein, was eigentlich dem zuvor besprochenen sokratischen Denken entspreche,

---

<sup>19</sup> PB, 41.

<sup>20</sup> PB, 44.

welches durch die christliche Version, wonach der Mensch die Bedingung von außen erhält, überboten worden war. Wie bereits gesagt, lässt Kierkegaard den Menschen in seiner selbst verschuldeten Sünde gefangen sein und das Paradox wird ihm zum Anlass, seine eigene Sündhaftigkeit zu erkennen.

Ettore Rocca, sieht einen Widerspruch zwischen einer positiven Wahrheit, die Kierkegaard mit dem Begriff Paradox bezeichnet und zu deren Einsicht der Mensch die Bedingung einer Offenbarung benötigt, und der negativen Einsicht, dass das reine Verstandesdenken sich in Widersprüche verstricken muss, die es nicht überwinden kann. Zu deren Einsicht wäre das Paradox nur der passive Anlass und daher keine aktive Offenbarung notwendig. Nun stellt sich die Frage, ob es sich hierbei tatsächlich um einen Widerspruch handelt. Um zu dem Gedanken der eigenen Begrenztheit zu gelangen, bedarf es keiner positiven Aussage darüber, was jenseits dieser Grenze ist. Die Einsicht, dass mein Denken Unwahrheit ist, d. h. einer totalen Weltauffassung fähig ist, die aber rein verstandesmäßig uneinholbar bleiben muss, ohne bereits positive Aussagen über diese Totalität treffen zu müssen, ist möglich. So gelangt der Mensch zum Gedanken seiner eigenen Sterblichkeit, der eigenen Endlichkeit, über den Gedanken der Unendlichkeit. Nicht die Erfahrungen mit sterbenden oder bereits verstorbenen Mitmenschen führt zu dem Schluss, dass man selbst sterblich sei. Allein die historische Ausgefaltetheit des Menschen, der sich immer schon in einer Vergangenheit und auch einer Zukunft, einer zeitlichen Totalität erfährt genügt, um zu dem Schluss zu kommen etwas Unbegrenztes zu sein. Auch die nihilistische Feststellung, „nach dem Tod ist es aus, nichts folgt“ bezieht sich verneinend auf diese Unendlichkeit, die eben nicht ist. Über das nach dem Tod kann positiv nichts gesagt werden, jedoch ist man unweigerlich mit der Frage konfrontiert, was nach dem Ableben sein wird. Allein dass der Mensch es nicht beantworten kann, genügt. Es braucht kein Wissen darüber, was sein wird, um sich hernach Gedanken darüber machen zu können. Der Mensch, von dieser Ungeheimtheit her verstanden, kann daher als homo religiosus bezeichnet werden.

Aber diese Idee der Unsterblichkeit entfesselt eben nicht deshalb die Leidenschaft des Denkens, weil ein Ergebnis bereits positiv absehbar wäre bzw., wie eben von Ettore Rocca fälschlich als „widersprüchlich“<sup>21</sup> aufgezeigt, als positive Wahrheit bekannt sein müsste. Er schreibt: „Jede Definition der Unwahrheit setzt immer voraus, dass die Definition der Wahrheit schon gegeben ist.“<sup>22</sup> Kierkegaard definiert nicht, was Unwahrheit ist, sondern er will nur zeigen, dass eine reine, dem Verstande zugängliche, Natürlichkeit (Immanenz),

---

<sup>21</sup> Rocca, Wahrnehmung des Glaubens, 31ff.

<sup>22</sup> Ebd.: S. 32.

ungenügend ist. Ohne definieren zu können, was dem Verstande fehlt, kann er jedoch sagen, dass diesem etwas fehlt. Eine Problematik, die auch anhand der Abbildtheorie beschreibbar ist: Ich muss, ohne es denken zu wollen, anerkennen, dass der Gedanke des Paradoxes mir ein fremder ist. Sobald ich es nämlich gedanklich einholen will, ist es mein Gedanke und somit auch nicht mehr undenkbar. Ebenso wie Gegenstände außerhalb des Bewusstseins nicht mit Gegenständen innerhalb des Bewusstseins verglichen werden können, sondern nur innere Bewusstseinsakte, so kann der Gedanke des Undenkbaren als Undenkbares nicht innerhalb des menschlichen Bewusstseins angesiedelt werden. Das Undenkbare kann sich dem menschlichen Denken aber als Grenze entgegenstellen, was sich darin erweist, dass das Denken scheitert. Im Scheitern, im eigenen Untergang, erkennt es somit das Unbekannte negativ an.

Ging Czakó im Zuge seiner Kierkegaard-interpretation nicht über erkenntnistheoretische Fragen hinaus, so kommt Ettore Rocca nicht über ein undialektisch wahrnehmendes Subjekt hinaus. Zu den raum-zeitlichen Kategorien, mit denen die Zeitgenossen Jesus als Jesus erfuhren, bekommt der Mensch vom Paradox her die Bedingung, um Jesus als den ewigen Christus schauen zu können. Es geht also um die Befähigung, Jesus als den Christus wahrzunehmen.

Beiden Interpreten fehlt der Schritt hin zur Existenzphilosophie, als deren Begründer Kierkegaard gilt. Wahrheit beschränkt sich hier nicht mehr auf ein Denken in logischen Bahnen, ob etwas richtig oder falsch ist bzw. ob sinnliche Wahrnehmungen richtig oder falsch benannt werden. Dieser Wahrheitsbegriff findet im Paradox sein Ende. Dazu kann auch der sündige Mensch kraft seines Verstandes gelangen. Schon Kant zeigte in der *Kritik der reinen Vernunft* in seiner Antinomienlehre dies auf. Die Bedingung zu dieser Einsicht findet der Menschen in sich selbst. Um seine Existenz jedoch auf etwas zu gründen, was sinnlich nicht fassbar ist (Jesus als Ewigen zu verstehen), dazu braucht es die Bedingung vom Paradox (dem fleischgewordenen Sohn) her.

Die Bedingung dazu kann das auf die Kategorien Raum und Zeit reduzierte menschliche Bewusstsein nicht in sich finden. Der Wandel ist nicht auf kontinuierlich ablaufende, rein raum-zeitliche Phänomene zurückzuführen. Diese Unterbrechung markiert der Augenblick, der von Climacus so radikal wie eine Geburt gedacht wird. Nicht einer vom Nicht-Sein zum Sein, raum-zeitlich gedacht, sondern eine Wiedergeburt vom raum-zeitlichen Sein in eines aus Fleisch und Geist, d. i., so muss bei Kierkegaard hinzugefügt werden, mit der Hoffnung auf die Rettung der Seele. Der Verweis auf den Augenblick soll verdeutlichen, dass man für diese neue Art zu leben keine Bestätigung durch Verständnis oder Rechtferti-

gung vom Anderen her findet. Nur ich allein bin gerufen, als neuer Mensch geboren zu werden. Auch die Antwort darauf habe ich zu geben. So markiert der Augenblick im Denken Kierkegaards den Moment, in dem der Mensch aus einer unentrinnbaren Kontinuität zur Verantwortung befreit wird.

Es geht Kierkegaard nicht um ein zuerst nicht Verstehen und einem späteren Erhalt der Bedingung zum Verstehen, sondern um die Bedingung zu einer neuen Existenzweise, die auf etwas gründet, was der Mensch nicht verstehen kann. Jedoch hinterlässt diese existentialistische Wende ebenfalls Fragen, die Kierkegaard vorschnell als beantwortet hinnimmt, z. B. die nach der Verantwortung des Menschen für seine sündige Existenz. Etwas zu leichtfertig wälzt er dem einzelnen Menschen die ganze Verantwortung für diese über und bleibt damit einer alten christlich-evangelischen Denktradition verbunden.

Im Zuge der Diplomarbeit wird sich nicht das „Wunderbare“ sondern die „Wiedergeburt“ als zentraler Begriff für ein Verständnis erweisen. Als wichtigste Quelle hierfür ziehen wir die Bibel heran, insbesondere das *Johannesevangelium*. Für das Verständnis des folgenden Zitats sollte man Jesu Gespräch mit Nikodemus im Hinterkopf behalten: „Es wäre ja ungeeignet, von einem Menschen zu verlangen, daß er durch sich selbst entdecken sollte, daß er nicht da sei. Aber dieser Übergang ist ja der der Wiedergeburt vom Nichtsein zum Sein.“<sup>23</sup> Der geborene Nikodemus versucht, die Aussage Jesu, der Mensch müsse neu geboren werden, rein reflexiv einzuholen. Auch Roccas Überlegungen gehen in diese Richtung. Jesus allerdings wollte, zumindest versteht ihn Kierkegaard auf diese Weise, die Bekehrung hin zu einer völlig neuen Existenzweise, welche von der Gewissheit über die Vergebung der Sünden her lebt. Erst der geänderte Lebenswandel, die Änderung ist objektiv und direkt nicht einsehbar, lässt neu sehen und verstehen. Eine derartige Bekehrung des Menschen, die ihn neu leben lässt, kann ihm letztlich nur gegeben werden, weil sie nur als gegebene über ihn hinaus auf das verweist, was Hoffnung gibt. Somit kann zwar die Hoffnung als Grundlage der eigenen Existenz als Einbildung abgetan werden, jedoch nicht die Hoffnung an sich. Die Rede über diese uneinholbare Hoffnung muss aber etwas Distanziertes, Ironisches in sich haben, wird sie nicht existenziell vollzogen. Hierauf bezieht sich die Wiedergeburt in den *Brocken*. Wobei der Gedanke sehr statisch anmutet und die zeitliche Ausdehnung der Wiedergeburt weiter unten noch näher zu erläutern ist.

In diesem Zusammenhang wäre alles Dasein Sünde und dem Leben hat sich diese eschatologische Wahrheit noch nicht eröffnet. Eröffnet hat sie sich dem, der danach lebt. Die Bedingung danach zu leben, kann der Mensch nicht finden, da sie dem irdischen Auge ver-

---

<sup>23</sup> PB, 23.

geschlossen bleiben muss und die Ewigkeit sich in der Zeitlichkeit nicht direkt mitteilen kann. Die Augen des Glaubens sehen Dinge deswegen auf eine neue Art und Weise, weil der Wahrnehmende selbst sich verändert hat bzw. der Wahrnehmende sich verändern lässt von dem gekreuzigten Christus und nun mit dem Glauben an seine ewige Seligkeit lebt. Diesen Glauben kann er sich nicht selbst geben.

Der eschatologische Impetus der Sündenvergebung würde heute von zeitgenössischen Theologen wohl umformuliert werden zu *basilea tou theou*, zur Herrschaft Gottes. Beides sind Lebensbedingungen, die nicht beweisbar sind. Der Mensch, der von dieser verheißenen Zukunft her lebt, ist der Gläubige. Glaube ist somit nicht auf der Ebene des Verstandes und eines kühlen Urteilens behandelbar. Der Glaube bewahrheitet sich in einer neuen Form des Denkens und Handelns. Es ist nicht mehr möglich zu sagen, ich glaube dies und handle nach dem Gegenteil. Jedoch bleibt die gläubige Intention dem irdischen Auge des Betrachters verborgen. Ob sie von einem außenstehenden Gläubigen erkannt werden kann, bleibt offen, steht aber auch nicht im Interesse der Untersuchungen Kierkegaards.

Dieses Ergebnis steht ebenfalls im Widerspruch zur Herangehensweise Roccas, welcher meint, dass Climacus' zentrales Anliegen die ästhetische Annäherung an das Wunderbare sei. Dieses sei, wie er zunächst richtig erkennt, nicht ein unlogischer Gedanke der sich dem Unvernünftigen annähert, sondern Gott, „[...] der in der Zeit entsteht, und als solcher gesehen, wahrgenommen werden will.“<sup>24</sup> sei das Wunder. Als Begleiterscheinung einer existentiellen Bekehrung mag dieser Satz wohl seine Geltung haben, nicht aber als zentrale Aussageabsicht der *Philosophischen Brocken*.

---

<sup>24</sup> Rocca, Wahrnehmung des Glaubens, 38.

### **1.3 Hermann Schmidt: Paradoxe Gegenwart, die Vergangenheit und Zukunft (er)öffnet**

Kierkegaard hat zwar keine explizite Geschichtsphilosophie entwickelt, jedoch ist der Vorwurf, seine Philosophie sei ungeschichtlich gewesen, nicht haltbar. Nicht umsonst schreibt Theodor W. Adorno, Kierkegaard wäre „Hegelianer genug [...] um einen deutlichen Begriff von Geschichte zu haben“.<sup>25</sup> Unsere Auseinandersetzung mit dem zwischen den Kapitel IV und V eingefügten Zwischenspiel der *Philosophischen Brocken* soll diese Einschätzung mit einer Darstellung der darin entwickelten Gedanken zur Geschichte bestätigen. Hermann Schmidt schreibt dazu, dass Kierkegaard in der Rede vom „rückwärts gewandten Propheten“<sup>26</sup> „[...] das Vorhaben, Geschichte wieder zum Streitfall philosophischen Denkens zu machen“<sup>27</sup>, umsetzt. Diese Überlegungen stellt Kierkegaard nicht in einer Zeit, in der tragische Ereignisse einen Fortschrittsglauben erschüttert hätten, an. Als in England sich die Industrialisierung, deren ungerechte Folgen für die Arbeiterschaft das Denken Karl Marx beflügelten<sup>28</sup>, bereits rasant entwickelte, herrschte in Dänemark das goldene Zeitalter. Weder bahnte sich eine politische Revolution an, noch drohte Kriegsgefahr. Der Handel florierte und die Industrialisierung mit all ihren Konsequenzen für die gesellschaftliche Ordnung begann erst zögerlich. Die geschichtliche Situation beflügelte viele Historiker zu einem „Jubel über unsere Zeit und das neunzehnte Jahrhundert [...]“<sup>29</sup>. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Geschichtsschreibung war nicht en vogue. Die vielen positiven Komponenten wurden als vernünftige Kontinuität der Geschichte, die in der Gegenwart gipfelt, verstanden. In diesem Jubel ahnt Climacus das Unwetter, eine Unordnung, die keiner wahrhaben wollte.

Die Christenheit seiner Zeit analysiert der prophetisch veranlagte Däne kurz gefasst auf folgende Weise: Die Christen leben von großer Sicherheit getragen ein biederes Dasein. Da es persönliche Vorteile bringt, sich als Christ zu bekennen, sind solche Bekenntnisse

---

<sup>25</sup> Adorno Wiesengrund, Theodor: *Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 282.

<sup>26</sup> PB, 73.

<sup>27</sup> Schmidt, Hermann: *Der Historiker als rückwärtsgewandter Prophet*. In: Cappelørn, Niels Jørgen, Deuser, Hermann and Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 2004*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2004, S. 278.

<sup>28</sup> Bei einer Audienz beim König soll Kierkegaard diesem ein klares Bild des Kommunismus geschildert haben. Jedoch finden sich in seinen sonstigen schriftlichen Aufzeichnungen wenig Angaben zu diesem geschichtlichen Phänomen.

<sup>29</sup> Hermann Schmidt zitiert hier Kierkegaard, Sören: *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken aus Gesammelte Werke*, übers. und Hg. von Emanuel Hirsch, Hayo Gerdes und Hans-Martin Junghans, 2.Aufl., 36 Abtlg. In 30 Bdn., Gütersloher Verlagshaus (GTB Nachdruck 600-629, Gütersloh 1986-95). S. 59.

auch oft zu hören. Der Bekennende, spricht er von Jesus Christus, denkt an den „himmlisch“ Erhöhten, der alles irdische Leiden hinter sich gelassen hat und nicht an den am Kreuz Erhöhten, der, auf diese Weise erniedrigt, nun alle Menschen zu sich ziehen will. Zunächst zieht er zu sich hinab in die Erniedrigung, was die christlich gesonnenen Zeitgenossen laut Einschätzung Kierkegaards nicht einsehen wollten, und erst in weiterer (eschatologischer) Folge zu sich „hinauf“ ins Paradies<sup>30</sup>. Gegen diesen Trend der Theologie und gegen den „Jubel über unsere Zeit“ kommt Kierkegaard im vierten Paragraphen des Zwischenspiels auf den „rückwärts gewandten Propheten“ zu sprechen. Hermann Schmidt versucht in seinem wissenschaftlichen Beitrag Parallelen zum identisch bezeichneten „Historiker“ in Walter Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ zu ziehen. Uns wird jedoch nicht direkt ein Vergleich beider Autoren beschäftigen. Viel eher ist in diesem Zusammenhang ein tieferes Verstehen des Zeitaspektes und Konsequenzen der Bemühungen Kierkegaards, mit dem Paradox das historische Kontinuitätsparadigma seiner Zeit zu durchkreuzen, von Interesse. Er vertrat damit eine Geschichtsauffassung, in der Gegenwart wie auch Vergangenheit füreinander offen sind und eine Rede von Reue und mannigfaltigen Möglichkeiten in Zukunft sinnvoll erscheint.

Hermann Schmidt greift zur Verdeutlichung das „Noch einmal“ auf, wie es in den *Brocken* formuliert ist. Darin verknüpfe sich „[...] ein anthropologisches Interesse mit einer kritischen Geschichtsprophetie zum Zwecke einer gemeinsamen Rettungsaktion[...]“<sup>31</sup>.

Die Rettungsaktion besteht darin, die Sorge um das Menschsein wieder zu wecken, weil der „rückwärts gewandte Prophet“ in kritischer Auseinandersetzung mit der Gegenwart zeigt, was es heißt zu existieren. Die menschliche Existenz geht eben nicht in einem Wissen darüber auf, dass das sorglose Jetzt mit Sicherheit (Notwendigkeit) so kommen musste. Damit die Vergangenheit ihre Wirkkraft für die Gegenwart behält, darf sie nicht als neutrales Wissen von mir bei Seite geschoben werden.<sup>32</sup> Die Geschichte ist keine Ansammlung von Fakten, die ich distanziert betrachten könnte, also kein bloß historisches Wissen. Sie betrifft mich, sie formt mich existentiell indem ich sie glaubend, d. h. das Ungewisse in ihr zulassend, wiederhole.

Der Mensch muss lernen mit dem Unbekannten und Vergessenen zu leben. Diese Unsicherheit will Kierkegaard seine Leser lehren. Nicht damit sich der einzelne Mensch leichter damit abfinden könnte, wie bisher weiterzuleben, allerdings mit der zusätzlichen Kom-

---

<sup>30</sup> Diesen kurz nachgezeichneten Gedankengang entwickelt Kierkegaard in der *Einübung im Christentum*, die vier Jahre nach den *Philosophischen Brocken* herauskommt. Implizit liegt diese Idee der Kenosis, der notwendigen christlichen Nachfolge in die Erniedrigung, auch schon früheren Werken zu Grunde.

<sup>31</sup> Schmidt, *Der Historiker als rückwärts gewandter Prophet*, 283.

<sup>32</sup> Dieser Gedanke findet sich auch in Friedrich Nietzsches *Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung* wieder.

ponente des Unbekannten versehen. Nein, der Mensch muss sich bewusst machen, dass in seine Existenz die Vergangenheit und die Zukunft hineinragen und in der Gegenwart auf einen neuen Ausgang harren. Auf diese Weise rettet er für den Menschen die Vergangenheit, in der es noch Vergessenes und Unbekanntes zu suchen gibt. Er rettet „Altes“ und „Bekanntes“, das glaubend wiederholt Relevanz für die Gegenwart bekommt und diese mitgestalten kann. Die Begriffe „Altes“ und „Bekanntes“ stehen für die sich nicht verwirklicht habenden Möglichkeiten. In ihnen teilt sich die Gegenwart des Vergangenen, also die versäumten Möglichkeiten, indirekt mit. Leider bestimmt Schmidt nicht näher, was das „Alte“ und „Bekanntes“ ist und auch nicht, was nicht sein soll und dem „rückwärts gewandten Propheten“ ebenfalls Antrieb ist. Er bekräftigt nur: „Was nicht sein soll, darüber hat Johannes Climacus keinen Zweifel aufkommen lassen.“<sup>33</sup>

Mit den folgenden rhetorischen Fragen des Zwischenspieles bereitet Kierkegaard den Boden für die Abwehr eines jeden Versuchs, die Gegenwart als Resultat der Vergangenheit zu verstehen. „Ist das Vergangene notwendiger als das Zukünftige? Oder: Ist das Mögliche dadurch, dass es wirklich wurde, notwendiger geworden, als es war?“<sup>34</sup>

Eine eingehendere Interpretation des Argumentationsganges unterlässt Hermann Schmidt leider.

Zur Aussageabsicht des Kapitels sagt er, dass der „Verlauf der Geschichte nicht gleichbedeutend mit einem Wahrheitsgeschehen ist“ und dass „die geschichtliche Gegenwart zum Ort der Entscheidung werden“<sup>35</sup> muss.

Zur Rolle des Paradoxes in dieser Geschichtsauffassung ist folgendes zu sagen: Zunächst unterbricht das Paradox die Kontinuität der Geschichte. Es macht diese fragwürdig. Die Frage, ob der Lauf der Dinge wie er sich aus heutiger Sicht darstellt, notwendig und somit auch richtig war, kann sich auf Grund dieser Unterbrechung stellen. Abwägungen, wie ich mich anders verhalten hätte können, aber auch, was epochal anders hätte laufen sollen, bekommen Sinn, bzw. werden unumgänglich. Dabei liegt das Augenmerk nicht auf der Gesamtheit der Geschichte. Diesen Aspekt erkennt Schmidt auch bei Walter Benjamin, der, sich ebenfalls auf das Partikulare, „den einzelnen Moment“ konzentriert, wenn er von einer „Jetztzeit“ spricht.

Die Gegenwart wird zum Ziel der offenen Vergangenheit wie auch der offenen Zukunft, beide hoffen auf eine Erlösung in der Gegenwart. Erlösung ist somit der Ausdruck von Freiheit (und ist hier als Gegenbegriff zur Kontinuität zu verstehen). Es muss nicht so sein,

---

<sup>33</sup> Schmidt, Der Historiker als rückwärtsgewandter Prophet, 289.

<sup>34</sup> PB, 66.

<sup>35</sup> Schmidt, Der Historiker als rückwärtsgewandter Prophet, 291.

da die Gegenwart nicht logisch von der Vergangenheit determiniert ist. Gegen diese erklärte Gegenwart versuchte Kierkegaard die Bedeutung des „Moments“ als Unterbrechung der Geschichte durch das Ewige zu postulieren. Die Grundform des Paradoxes ist das Eintreten des Ewigen in die Zeit. Dieses Eintreten der Ewigkeit in die Zeit wird die Grundstruktur der Geschichte überhaupt. Eine Geschichte, deren Ursprung er mit dem „Moment“ hinter die Grenze, die das Paradox markiert, d. h. in das Unbekannte hineinverlegt.

Tilman Beyrich versteht in diesem Zusammenhang Climacus zu radikal. Wohl beginnt in dessen Denken das Individuum beim Paradox, jedoch nicht geschichtslos. Beyrich meint, dass Kierkegaard jeden Glaubensinhalt zwar eschatologische, aber trotzdem geschichtslos, denkt.

„I [ d. i. Tilman Beyrich S. H.] would see myself unable to account for his insistence (in the Book on Adler) that Christianity, owing to the paradoxical connotation of its object of faith, has 'no history', so that each individual always and inevitably starts 'from the beginning, at that paradox'.“<sup>36</sup>

Jede Geschichte führt letztlich hin zum Paradox und gewinnt von diesem her seine Freiheit in der Annahme, dass von jenseits des Paradoxes diese Freiheit zu erhoffen wäre. Somit stellt sich jedoch auch die Eschatologie als der Gegenwart verschlossene Zukunftsschau dar und wäre nicht offen für die Gegenwart. Sie wäre keine konkrete Hoffnung, die im Hier und Jetzt formuliert wurde, sondern bliebe eine allgemein abstrakte Formulierung. Zwar redet Kierkegaard wohl von einer zukünftigen Herrlichkeit, die wir einst in Klarheit erkennen werden. Jedoch würde er sich selbst widersprechen, versuchte er direkt und bleibend etwas über die Ewigkeit, die uns erwartet, auszusagen. Vielmehr gilt für den vorwärts gewandten Propheten, was auch für den „rückwärts gewandten Propheten“ gilt. Das Zukünftige, wie es sein soll, erschließt sich diesem durch eine kritische Analyse der Gegenwart, ganz im Sinne der modernen Auffassung der alttestamentlichen Prophetie. Laut dieser bezieht sich eine Einfeldung des Unerfüllten, der ausstehenden Gerechtigkeit, welche das Reich Gottes ist, immer auf eine konkrete Kritik der Gegenwart. Diese Propheten stehen in Abgrenzung zu den falschen Propheten, die - Ungerechtigkeiten fördernd - aus der unerfüllten Geschichte eine Erfolgsgeschichte zu Gunsten der Mächtigen formten und nach wie vor formen.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Beyrich, Tilman: Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard. In: Cappelørn, Niels Jørgen, Deuser, Hermann and Stewart, Jon (Hg.): Kierkegaard Studies. Yearbook 2001, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2004. S. 398ff.

<sup>37</sup> Zenger, Erich (Hg.)...: Einleitung in das Alte Testament. 4. durchges. und erg. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln: Kolhammer 2001. 371 ff.

Interessant wäre im Zusammenhang mit der Einführung der jüdischen Tradition in den Diskurs, inwieweit Kierkegaard als Hermes des Alten Testaments sich in Gemeinschaft mit anderen Intellektuellen seiner Zeit befand?

Wird dem „rückwärts gewandten Propheten“ die Gewissheit des Gewordenen ungewiss, so bestreitet er damit nicht, dass etwas auf eine bestimmte Art und Weise vorgefallen ist. Er weist nur den Gedanken einer notwendig so gewordenen Vergangenheit von sich. Mit Bezug auf die Gegenwart stellt dieses Gewordene keine Unveränderlichkeit dar, sondern mit der Erwägung, dass das Zugetragene (Gewordene) auch anderes hätte werden können, stellt sich die Vergangenheit nun offen dar. Kierkegaard spricht in diesem Zusammenhang von Reue. Wird die Zeit vom Paradox her verstanden, nämlich als das Ewige, das in die Zeit gekommen ist, generiert dieses eine Ungewissheit, die alle erklärte Vergangenheit nicht als bloße Erklärung gelten lässt, sondern wieder relevant für die Gegenwart macht. Verhaltensweisen und eine Rede als Antwort auf die Vergangenheit verstanden, bringen Kunde von jenseits des Paradoxes. Sowohl die Rede als auch die Handlung gewinnen ihre Gewissheit nicht aus einem historischen Wissen, sondern von dem was schon die Vergangenheit relativierte und menschliche Gegenwart aktuell ausmacht: Ungewissheit. Der Mensch der angesichts des Paradoxes diese Ungewissheit integrierend auf den gekreuzigten Jesus Christus hin lebt, lebt in einer verwandelten Gewissheit. Eine Gewissheit, die die Ungewissheit in sich birgt, die der Gegenwart den Charakter eines Experimentes verleiht. In der Reue meldet sich die durch die Geschichte geläuterte Vernunft, der gemäß nur noch gläubig gelebt werden kann. Die in die konkrete Situation eingelassene Macht des Ewigen ist die vernünftige Herausforderung aus einer erklärten Geschichte. Der Anspruch der Ungewissheit meldet sich in der Reue. Ich selbst bin gerufen, mein Verhalten, das zur Reue führte, nicht mehr erklären zu wollen, sondern gläubig die (meine) Geschichte einem Ende mir nicht einsehbarer Vernunft zuzuführen. Die Herkunft der Reue zu analysieren ist ein Lernen vom Unendlichen, das aufgrund seiner paradoxen Verfassung nicht abgeschlossen werden kann. Bei diesem Vorgehen ist zwar kein positiver Ertrag zu erwarten, jedoch ist Raum geschaffen für das Ausgesparte und Übergangene, welches auch hätte werden können. Vorsichtig kann es eingefordert werden, um entschlossen jede monokausale Erklärung zurückzuweisen. Die einzelne Situation bleibt dabei offen und unerklärt, sie ist nur über die Grenze des Paradoxes hinweg geborgen in der Liebe Gottes. Der Gläubige versucht auf kontingente Weise dieses Bergen nachzuvollziehen. Der wirkliche Atheist müsste jede Rücksicht und liebende Annahme, d. h. das, auf eine gemeinsame Zukunft hoffende, Sich-

---

Ändern auf Grund des Anderen, verweigern, oder er würde, wohl einen bestimmten Glauben ablehnend, doch ebenfalls diese bergende Liebe (nach)vollziehen.

Kritisch an dem Beitrag Schmidts zu Überschneidungen im Denken W. Benjamins und Kierkegaard ist anzumerken, dass er dabei die unterschiedliche Akzentuierung übersieht. Zielt das Denken W. Benjamins rein auf eine „Sinnggebung“(Erlösung) fremden Leids in der Immanenz ab, so lagert Kierkegaard eine endgültige Erlösung in eine Transzendenz aus. Dies ist ein Umstand, der christliche Denker schon oft davon abgehalten hat, potentielle politische Ideen im Hier und Jetzt umsetzen zu wollen.

## 1.4 Niels Grønkjær: Offenbarung als Prozess

Niels Grønkjær versucht in den *Philosophischen Brocken* Offenbarung als Prozess zu verstehen. Damit wendet er sich gegen Vertreter eines radikalen Offenbarungskonzeptes, die den paradoxen Augenblick, in dem die Ewigkeit in die Zeit eintritt, betonen. Diese Bewegung der Offenbarung nennt er Liebe und den Glauben eine sich einlassende Teilnahme an dieser.

Niels Grønkjær versucht mit der Unterscheidung „interruption“ (Unterbrechung) im Gegensatz zur bloßen „irruption“ (Erschütterung) zu zeigen, wie Geschichte nur vermittels einer Offenbarung als das Hereinbrechen des zeitlosen „Moments“ in die Geschichte verstehbar ist. Erst von diesem her richtet sich die Gegenwart auf eine Zukunft hin aus. Der Moment ist die anhaltende (bleibende) „Unterbrechung“ der Kontinuität und unterscheidet sich damit von der Erschütterung, die punktuell zu verstehen ist. Er geht also der Frage nach, ob Offenbarung als Prozess oder als Augenblick zu verstehen ist. Diese Auseinandersetzung, ob Kierkegaard den Gedanken nach zum Paradox als Kontinuität (Prozess der Liebe im Sinne Hegels) oder als Diskontinuität (Augenblick, der das unüberwindliche Paradox ist) denkt, wird im anschließenden chronologischen Durchgang durch die *Philosophischen Brocken* eine zentrale Stellung haben. Im Allgemeinen wird die angesprochene irrationalen Leseart (Czacó, Rocca) mit der Betonung des Augenblickes bevorzugt. Gänzlich unabhängig vom Menschen, der ja in Sünde befangen, d. i. fernab jeder Wahrheitsfähigkeit ist, gibt allein Gott dem Menschen die Bedingung zu glauben. Gott bleibt dabei der Unverfügbare, der aus eigenem Willen die Offenbarung gewährt oder verwehrt.

Auch Grønkjær ist der Auffassung, dass Kierkegaard das Paradox statuiert, um eine Grenze der klassischen Metaphysik zu markieren. Jedoch bringt er mit folgendem Satz auf den Punkt, was die oben genannten Interpreten nicht sahen: “Eternity’s coming into existence in time is not to be conceived as a supernatural eternity coming into being in time.”<sup>38</sup> Er unterscheidet also eine Ewigkeit, die (unter uns Menschen) existiert und greifbar wird, von einer übernatürlichen Ewigkeit, die unberührbar in der Zeit ist.

Er betont zu Lasten der Unverfügbarkeit und Unveränderlichkeit Gottes (supernatural eternity) mehr die Liebe Gottes zum Menschen. Tatsächlich beschreibt Kierkegaard das Liebesverhältnis Gott–Mensch analog zu einer zwischenmenschlichen Liebesbeziehung. Als Beispiel dient ihm die Liebe eines edlen Königs zu einem einfachen Mädchen. Diese Lieben-

---

<sup>38</sup> Grønkær, Niels: *The Absolute Paradox an Revelation – Reflection on Philosophical Fragments*. In: Cappelen, Niels Jørgen, Deuser, Hermann and Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 2004*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2004. S. 264.

den, so sein romantisch-harmonisches Bild der Liebe, werden einander immer ähnlicher: „Denn erst in der Liebe wird das Verschiedene gleichgemacht, erst in der Gleichheit oder in der Einheit ist das Verstehen, [...]“<sup>39</sup>. Jedoch können sich liebende Menschen niemals tatsächlich und allen Ernstes dem Geliebten ähnlich machen, denn dieses Vermögen bleibt Gott vorbehalten. Interessant an dem Gedanken des sich Gleichwerdens des Liebenden mit der Geliebten ist nicht ein über das menschliche hinausgehende Vermögen Gottes, sondern dass der Liebende sich durch den Prozess des Liebens verändert. Um eine Liebesbeziehung mit dem Menschen eingehen zu können, muss Gott sich verändern, sonst müsste er der starr Angebetete bleiben. Er wäre damit ein Gott, der zwar von den Menschen verehrt, jedoch niemals geliebt werden könnte.

Liebe verlangt zunächst Selbstliebe. Ihre Leidenschaft ist jedoch der eigene Untergang. Das heißt, dass der sich selbst Liebende sich nur dann wirklich selbst liebt, wenn er sich am Gegenüber verliert. Indem er auf sein Gegenüber eingeht und dadurch anerkennt, dass es ihn selbst ausmacht und formt, beginnt erst der Prozess der Liebe, die sich selbst nicht finden kann, da sie in ihr Gegenüber verstrickt sich nur finden kann, wenn sie liebend sich im Gegenüber verlierend lebendig bleibt.

Hartmut Rosenau<sup>40</sup> erkennt daher zu Recht die Kenosis als zentrales Moment der Christologie Kierkegaards. Nicht Tod und Auferstehung Jesu Christi bestimmen dessen Denken, sondern dass Gott sich erniedrigt und Menschengestalt angenommen hat. V. a. in der *Einübung im Christentum* entfaltet er vom Kenosisgedanken ausgehend eine Theologie des Ärgernisses. Er übernimmt die Überlegungen vom „gleichzeitigen Schüler“ aus den *Philosophischen Brocken* und arbeitet heraus, dass „gleichzeitig“ nicht jener Schüler war, der zum Zeitpunkt des historischen Jesu lebte, da auch dieser nicht des „Ewigen“ ansichtig wurde, das in die Geschichte eingetreten war. Der Gleichzeitige ist vielmehr jener, der die Wahrheit, d. i. Jesus Christus, unter uns leben und leiden sieht. Er versuchte den Blick der Christen vom erhöhten Christus in der erlösten Herrlichkeit auf den am Kreuz erhöhten Christus zu lenken. Nur im Durchgang durch dieses Ärgernis kann der Glaube gewonnen werden. Ein Christentum, das nur an den zum König Erhöhten „glaubt“, ohne sich am Erniedrigten gestoßen zu haben, sei schlechter bestellt als das Heidentum. Denn diesem billigte er zumindest eine ehrfürchtige Distanz gegenüber Gott zu. Eine Distanz, die Christen

---

<sup>39</sup> PB, 26.

<sup>40</sup> Rosenau Hartmut: System und Christologie. Schellings und Kierkegaards Kritik des systematischen Denkens. In: Kierkegaard Studies by Niels Jørgen Cappelørn and Hermann Deuser, Volume 8., Berlin, New York: Walter de Gruyter 2003. S 185 – 209.

auf freche Weise missachten, wenn sie sich als immer schon zum paradiesischen Christus hin erlöst sehen, ohne vorher durch das Ärgernis hindurch gegangen zu sein.

Zunächst scheint Kierkegaard hier einem verstaubten Liebesbegriff, der unter Liebe ein harmonisches Zusammenklingen des Liebenden und der Geliebten versteht, zu bedienen. Diese Vorstellung ändert sich aber, wenn wir im Hinterkopf behalten, wer wem gleichen will. Nicht nur Gott ist paradox in seiner Verfasstheit, sondern auch der reflektierende Mensch. Unter dieser Annahme findet eine Bedeutungsverschiebung des Begriffes "Gleichwerden" weg von einem harmonischen Nivellieren hin zu einem Anerkennen in nicht verstehbarer Unterschiedlichkeit statt. Indem Gott sich dem Menschen mit seinen Abgründen und Unverstehbarkeiten angleicht, wird er nicht dem Menschen gleich wie zwei Münzen gleicher Prägung einander ähnlich sind. Gleichwerden heißt dann, sich allem auszusetzen, dem auch der Mensch ausgesetzt ist, also auch der Problematik, sich selbst und sein Gegenüber nicht verstehen zu können. Kierkegaard greift hier den Gedankengang Sokrates' auf, wonach Sokrates, der Menschenkenner schlechthin, sich selbst „ein seltsameres Ungeheuer sei als Typhon oder ein freundlicheres und einfacheres Wesen, das von Natur aus an etwas Göttlichem teilhabe.“<sup>41</sup> Dem fügt er hinzu: „Dies scheint ein Paradox zu sein.“ Mit diesem Menschenbild wäre nicht nur der Boden für eine spannungsvolle Beziehung bereitet, sondern auch das Geheimnis der Menschwerdung Gottes tiefer verstanden. Gott erfährt sich in der Menschwerdung selbst als Geheimnis (Paradox), so wie sich der Mensch als ein Geheimnis (Paradox) erfährt. Als dieser sich selbst Unbekannte sagt er zum unbekanntem anderen Menschen "ja" und das erst macht die Größe der Liebe Gottes aus.

Einen Hinweis darauf, dass Gott im Denken Kierkegaards sich selbst paradox bleibt, gibt auch folgende Passage: „Was ist nun der Unterschied [zwischen Gott und dem Menschen S. H.]? Ja, was anderes als die Sünde, [...]“<sup>42</sup>. Da die Sünde der einzige Unterschied zu sein scheint, lässt sich folglich schließen, dass sowohl die Menschen als auch Gott in sich paradoxer Grundstruktur sind, weil sie immer schon auf ein Außerhalb ihrer selbst verwiesen sind.

Gott verändert sich also. Der Verdacht, dass Kierkegaard der mit dem Augenblick markierte radikale Offenbarungsglaube bloß untergejubelt wurde, liegt nahe, obwohl er von so vielen Autoren genährt wird. Explizit, jedoch von ihm als fast beiläufige Anmerkung eingefügt, schreibt er „(aber die Liebe verändert ja nicht den Geliebten, sondern verändert

---

<sup>41</sup> PB, 36.

<sup>42</sup> PB, 44.

sich selbst)<sup>43</sup>. Dieser Formulierung stehen Äußerungen wie die folgende gegenüber, in denen Gottes Souverän im Vordergrund steht:

Aber der Gott braucht keinen Schüler, um sich selbst zu verstehen, und kein Anlaß kann ihn so veranlassen, daß ebensoviel im Anlaß liegt wie im Beschluß. Was also kann ihn bewegen, hervorzutreten? Er muß sich selbst bewegen und doch das bleiben, was Aristoteles von ihm sagte: ἀκίνητος ἅπαντα κινεῖ<sup>44</sup>.

In dem hier analysierten Text scheint sich ein Wandel im Gottesbild des Verfassers zu manifestieren. Noch deutlicher wird dieser Wandel, wenn man die Werke vor und nach den *Philosophischen Brocken* berücksichtigt. Im vorausgehenden Werk *Furcht und Zittern* geht er von einem unveränderlichen und willkürlich handelnden Gott aus. In der etwa ein bis zwei Jahr später erscheinenden *Abschließenden Unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* „zögert“<sup>45</sup> Kierkegaard nicht, so Niels Grønkær, Gott als sich verändernd und bewegt zu konzipieren. Sieht man im Denken Kierkegaards diese Tendenz angelegt, so rückt er unweigerlich in die Nähe der Philosophie Hegels. Kierkegaard kommt also zunehmend vom Gedanken, die Freiheit des Menschen gegen die Freiheit Gottes auszuspielen, ab. Dies wird ihm möglich, weil er den Liebesaspekt immer stärker betont. Der Übergang lässt sich folgendermaßen darstellen:

Für Kierkegaard ist das Verhältnis Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes zunächst ganz klar: Gottes Freiheit bleibt unantastbar und ist in keinem notwendigen Verhältnis zum Menschen. Der Mensch will seine eigene Unfreiheit (Sünde), indem er die eigene Abhängigkeit von Gott, der die absolute Freiheit ist, nicht anerkennt. Hinzu kommt, dass der sündige Mensch, auch wenn er es wollte, nicht aus der Unfreiheit ausbrechen könnte, was in dieser Logik bleibend, die absolute Freiheit Gottes in Frage stellen würde. Gott befreit, wen er befreien will. Der in der Unwahrheit befangene Mensch müsste schon von vornherein befreit sein zur Wahrheit, die Gott ist. Daher muss Gott selbst den Menschen ohne dessen eigenes Zutun erlösen. Dieses Gedankenmuster spiegelt sich teilweise auch noch in den *Philosophischen Brocken* wider. Jedoch ist Gott, obwohl einerseits gänzlich unabhängig vom Mensch, nicht nur absolut frei, sondern er ist auch die absolute Liebe. Dieser Aspekt blieb im Werk *Furcht und Zittern* noch weniger berücksichtigt, kommt aber nun immer stärker zu Geltung. Gott will nicht nur gläubige Unterwerfung, welche er in *Furcht und Zittern* von Abraham noch erwartete. Der liebende Gott, so die zunehmende Einsicht,

---

<sup>43</sup> PB, 32.

<sup>44</sup> PB, 25.

<sup>45</sup> Grønkær, *The Absolute Paradox an Revelation* 274.

will nicht verherrlicht und angebetet werden, sondern er will geliebt und von der Geliebten anerkannt werden. Daher ist die Kenosis, wie oben beschrieben, so zentral in seinem Denken. Gott muss sich dem Menschen gleich machen, weil zum einen anders kaum von einem liebenden, sondern nur von einem teilnahmslos schönen oder schrecklichen Gott die Rede sein könnte und zum anderen der Mensch sonst Gott nicht lieben könnte.

Ein wichtiger Gedankenschritt weg von einem erstarrten Absoluten hin zu einem Gott, der sich auf eine Geschichte mit den Menschen einlässt, gelingt ihm mit der Formulierung:

[...], und der Gott hat von der Stunde an, da er der Knecht des allmächtigen Beschlusses seiner allmächtigen Liebe wurde, sozusagen sich selber in seinem Beschluß gefangen und muß nun dabei bleiben (töricht gesprochen), ob er will oder nicht.<sup>46</sup>

Den Satz zu Ende gedacht: Gott liefert sich kraft seines ewigen Beschlusses den Menschen aus. Ewige und unveränderliche Gültigkeit hat in dieser Formulierung nur der Zuspruch Gottes, lieben zu wollen. Erreichen kann er dies nur, indem er sich als „Knecht“ seiner eigenen „allmächtigen Liebe“ unterordnet, anders formuliert, indem er sich auf eine Geschichte mit den Menschen einlässt.

Folgerichtig sieht Kierkegaard Gott auch als einen leidenden Gott. Die Frage was dem Gläubigen ein leidender Gott bringt, ist nicht relevant. Das Leid Gottes ist Konsequenz des Verhältnisses mit dem ihm verborgen bleibenden Menschen, der ihm nicht antwortet und sich nicht auf ihn einlässt. Weiters ist uns Menschen eine prozesshafte Liebe ohne das zu überwindende Leid nicht denkbar. Das Leid drückt negativ die Verbundenheit mit dem Geliebten aus.

Soll jedoch die Negativität, die Zerstörung, nicht als konstitutiv für jede Liebesäußerung zugelassen werden, muss die göttliche Liebe ins nicht Verstehbare ausgelagert werden. Dass Liebe irdisch nicht anders gedacht werden kann, als Überwindung von Trennung und die Nähe suchende Anerkennung des Fremden, ist nachvollziehbar. Jedoch bekommt dieses Konzept mit dem Zusatz „in Ewigkeit“ hinzugefügt einen bitteren Beigeschmack. Hier bewahrt Kierkegaard sich mit dem Bereich „hinter“ dem Paradox einen ebenso sicheren wie ungewissen Ort, der zur Verzweiflung oder zur Hoffnung gereicht.

---

<sup>46</sup> PB, 52.

## 2 Der Ausgang der *Philosophischen Brocken*

### 2.1 Sokrates – die Wahrheit im Menschen oder der Mensch in der Wahrheit

Der Frage, ob Wahrheit lehrbar sei, beginnt Climacus von Sokrates ausgehend nachzugehen. Er stellt fest,

[...] daß ein Mensch unmöglich suchen kann, was er weiß, und ebenso unmöglich suchen kann, was er nicht weiß; denn was er weiß, kann er nicht suchen, da er es weiß, und was er nicht weiß, kann er nicht suchen, denn er weiß ja nicht, was er suchen soll.<sup>47</sup>

Diese Fragestellung wird Heidegger dazu veranlassen, das „Vorurteil“ als Voraussetzung jeder menschlichen Suchbewegung zu bestimmen. Jedes Denken kann sich immer nur von einem vorher gefassten Urteil her einer Frage stellen. Das Vorurteil wird von da her nicht etwas zu Vermeidendes bzw. Unkritisches, sondern drückt aus, dass der Mensch immer schon von Annahmen ausgehend sich auf etwas hinwendet, und er nicht als „tabula rasa“ Eindrücke und Gedanken verarbeitet. Wie aber kommt der Mensch überhaupt in diesen hermeneutischen Zirkel, der keinen Anfang kennt?

Sokrates löst das Problem der Zeitlichkeit, indem er den einzelnen Menschen wiedergeboren denkt. Dieser hat über seine präexistente Seele an dem Bereich teil, auf den die Vorahnung verweist, dass da etwas sei, „was er suchen soll“. Eine Vorahnung, die als Wissen darüber, dass da etwas sei, was jedoch noch genauer zu bestimmen ist, das Dasein ausmacht. Er verlegt die Voraussetzung dieser menschlichen Suchbewegung auf eine Weise in die Ewigkeit, die das einzelne Geschlecht und somit auch den einzelnen Menschen in ihr aufgehen lässt. Von dieser internalisierten Ewigkeit her hat jeder Mensch die Wahrheit immer schon in sich und es ist nun die Aufgabe des Lehrers, der Anlass dafür zu werden, dass der Schüler sich an diese Wahrheit, an seine Herkunft aus der Ewigkeit, erinnert. Der Moment des Erinnerns der Wahrheit, wann diese also dem Schüler bewusst wird ist gleichgültig. Er verschwindet im Ewigen, das im Schüler selbst angelegt ist, „[...] so daß ich sozusagen ihn nicht einmal finden kann, selbst wenn ich ihn suchte, weil da kein Hier und Da ist, sondern nur ein *ubique* und *nusquam* (überall und nirgends).“<sup>48</sup> Der Lehrer dient nur als Auslöser, damit der Schüler in sich selbst die Wahrheit finden kann. Der Schüler ist dem Lehrer in gewisser Weise zu Dank verpflichtet, weil dieser ihm Anlass dazu wurde, durch sich selbst die in ihm verborgene Wahrheit ans Licht zu bringen. Davon

---

<sup>47</sup> PB, 12.

<sup>48</sup> PB, 15.

abgesehen bleibt der Lehrer aber eine verschwindende Größe. Selbst Sokrates, der „größte aller Lehrer“, wäre für eine Wahrheitsfindung des Schülers ohne Weiteres austauschbar gewesen. Die Großartigkeit Sokrates besteht Climacus zu Folge vor allem aufgrund der bescheidenen Stellung, die sich dieser selbst zuschreibt. Er erkennt als Lehrer an, dass Lernprozesse des Schülers letztlich nicht ohne dessen „Zutat“ nur von außen initiiert sind, sondern nur im Austausch mit diesem und in einem Wechselverhältnis, von dem beide gewinnen erreicht werden.

In den *Philosophischen Brocken* finden sich zahlreiche Verweise darauf, nicht zum sokratischen Ansatz zurückkehren zu wollen. Die Wahrheit ist nach Climacus scheinbar nicht im Schüler zu suchen. Davon abgesehen genügt Climacus dieser Ansatz nicht für sein Projekt „ewige Seligkeit auf ein historisches Wissen“ zu bauen. Die Frage nach der „ewigen Seligkeit“ steht als Motto im Bucheinschlag der *Brocken*:

Kann es einen historischen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewusstsein geben; wie kann ein solches mehr als historisch interessieren; kann man eine ewige Seligkeit auf ein historisches Wissen bauen?<sup>49</sup>

In der chiasmisch angelegten syntaktischen Stellung bezieht sich das „ewige Bewusstsein“ auf die „ewige Seligkeit“, wonach das ewige Bewusstsein folglich eine religiöse Konnotation erhält. Der Zusatz aus dem ersten Entwurf zu den *Philosophischen Brocken* lautet: „dies ist und bleibt das Hauptproblem im Hinblick auf das Verhältnis von Christentum und Philosophie“ Fügt man diesen dem Zitat hinzu, so wird evident, dass es Kierkegaard an einem „christlichen“ Umgang mit der Ewigkeit gelegen war, der sich von philosophischen Strömungen seiner Zeit unterschied. Die ständigen Aufforderungen an den Leser, beim Bedenken dieser Fragen langsam voranzuschreiten, um nicht zu einem vorschnellen und schlecht bedachten Ergebnis zu gelangen, verweisen auf die Schwierigkeit seines Anliegens. Er wollte die Bedeutung der Menschwerdung Gottes für das Leben und das Denken der Menschen herausarbeiten. Wie kann es „mehr als historisch interessieren“, dass der Ewige in die Zeit eingetreten ist? Die sich aus der Zeitlichkeit und Ewigkeit ergebende Spannung wollte er nicht durch einen Glauben an die Wiedergeburt oder eine Mediation aufgeben, sondern als Paradox bestehen lassen.

Somit kommen der sokratische Ausgang und alle Denkfiguren, die sich diesem anschließen, nicht in Frage. Kierkegaard stört der Gedanke der Kontinuität, in dem der

---

<sup>49</sup> PB, 7.

[...] Widerspruch des Daseins, indem man ein Prae statuiert, wie man es braucht (kraft eines früheren Zustandes ist das Individuum in seinen jetzigen, sonst unerklärlichen Zustand gekommen), oder indem man ein Post statuiert, wie man es braucht, [...] <sup>50</sup>

erklärt ist. Eine Offenbarung und auch jede weitere Lernleistung käme demnach über ein Bei-sich-Bleiben nicht hinaus. Denn die Wahrheit, sei sie dialektisch vermittelt oder durch eine platonisch abstrakte Teilhaftigkeit, ist immer Teil des Menschen und bleibt letztlich unabhängig von Ereignissen, die unabhängigen vom Individuum auftreten, d. h. inkommensurablen sind. Um diese Akzentverschiebung hervorzuheben, führt er den Begriff des Augenblicks ein. Mit dieser Kategorie betont er den Unterschied des christlichen Ausgangspunktes betreffend die Frage der Lehrbarkeit von Wahrheit zur sokratischen bzw. philosophischen Variante. Der Augenblick markiert eine Zäsur, ein Davor und ein Danach, in dem „das Ewige, das vorher nicht war,“ <sup>51</sup> entstand. Er hat in der Zeit eine entscheidende Bedeutung, so dass „ich ihn weder in Zeit noch Ewigkeit werde vergessen können.“ <sup>52</sup>

Der Fragende Schüler tritt im „Propositio“ zu den *Brocken* auf. Er ist ein Unwissender, „der nicht einmal weiß, was der Anlaß ist, daß er so fragt.“ <sup>53</sup> und damit einer, der gänzlich außerhalb des Bereiches ist, nach dem er fragt und von sich aus gar nicht auf die Idee kommen könnte, nach diesem zu fragen. Er ist derart ahnungslos hinsichtlich dessen, was ihn erwartet, wie es ein ungeborenes Kind ist, das nach dem Zustand nach der Geburt gefragt wird.

Climacus schreibt dazu:

Soll nun der Lernende in den Besitz der Wahrheit gelangen, so muß der Lehrer sie ihm bringen, und nicht bloß dies, sondern er muß ihm die Bedingung, sie zu verstehen, mit dazugeben. Denn wenn der Lernende sich selbst die Bedingung wäre, die Wahrheit zu verstehen, dann brauchte er sich ja bloß zu erinnern. <sup>54</sup>

Der Schüler braucht, um die christliche Wahrheit erkennen zu können einen Eingriff von außen, denn eine Wahrheitsfindung von innen, nur durch Erinnern, würde der sokratischen Auffassung entsprechen. Es findet also eine radikale Kehrtwende statt. Im Modell des christlichen Ausganges ist der Mensch in der Unwahrheit und der christliche Lehrer erinnert diesen nun nicht daran, dass er immer schon in der Wahrheit war, sondern an das Gegenteil, nämlich dass er in der Unwahrheit ist. Der christliche Lehrer wird dem Schüler zum Anlass, dass dieser seine Unwahrheit erkennt. Er kann sein Dasein in der Unwahrheit

---

<sup>50</sup> PB, 13.

<sup>51</sup> PB, 15.

<sup>52</sup> PB, 15.

<sup>53</sup> PB, 12.

<sup>54</sup> PB, 16f.

erkennen. Damit hat sich der Beitrag des Schülers aber schon erschöpft. Alle weiteren Schritte kommen vom Lehrer.

Ein krasser Widerspruch zur sokratischen Lehrer-Schüler-Konzeption wird sichtbar. Ist im sokratischen Modell die Wahrheit immer schon im Menschen und der Lehrer ist der unwesentliche Geburtshelfer der ewigen Wahrheit in ihm, so kehrt sich dieses Verhältnis im christlichen Modell um. Im christlichen Modell ist der Schüler gänzlich dem Lehrer ausgeliefert und die Wahrheit muss von außen in den Menschen hineinkommen, da der Mensch die Unwahrheit ist.

## **2.2 Spuren des Johannesevangeliums im Œuvre Sören Kierkegaards?**

Das folgende Kapitel versucht dem Einfluss des *Johannesevangeliums* auf die Denkbewegung Climacus' nachzugehen. Es gilt folgende These: Die *Philosophischen Brocken* stehen in gedanklicher Nähe zum *Johannesevangelium* und hier v. a. zur Nikodemusperikope (Joh 2,23 – 3,21)<sup>55</sup>. In der von mir eingesehenen Sekundärliteratur zum Œuvre des Dänen finden sich zahlreiche Hinweise auf biblische Bezüge. Auch hinsichtlich der *Brocken* finden sich Beiträge zur Bedeutung der Hl. Schrift. Exemplarisch seien hier nur der Essay Liselotte Richters in der EVA-Taschenbuchausgabe<sup>56</sup> oder der Beitrag Anders Klostergaard Petersens „Philosophical Fragments in a New Testament Perspective“<sup>57</sup> erwähnt. In den wissenschaftlichen Arbeiten wird zu Recht die zentrale Stellung des Philipperhymnus (Phil 2,6–11), von der aus Kierkegaard seine Christologie entwickelt, und die Brotvermehrung (Mk 8,1–21 par., Joh 6,1–15) hervorgehoben. Der Titel *Philosophische Brocken* steht demnach nicht nur als Gegenprogramm einer jeglichen Gesamtdarstellung der Wirklichkeit bzw. des Seins, von der der Menschen in seiner Kontingenz nur Brotkrümel einsammeln und erfassen kann. Kierkegaard verweist zudem auch auf das „Brot des Lebens“, mit welchem Jesus die Menge dauerhaft sättigte, um sich schließlich im *Johannesevangelium* mit den Worten „Ich bin das Brot des Lebens“ selbst den Glaubenden hinzugeben. Eine weitere Inspiration Climacus' durch das *Johannesevangelium* und hier im Besonderen von Joh

---

<sup>55</sup> Die Perikope ist formal durch die Situationsangabe „das Pessachfest in Jerusalem“ abgegrenzt. Nach: Wengst, Klaus: *Das Johannesevangelium. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*; Bd. 4,1. Stuttgart, Berlin, Köln: Kolhammer 2000. S. 115.

<sup>56</sup> Kierkegaard, Sören: *Philosophische Brocken oder ein Bißchen Philosophie*. Übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay „Zum Verständnis des Werkes“ herausgegeben von Liselotte Richter, 3. Auflage, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2002. S. 102 – 127.

<sup>57</sup> Cappelørn, Niels Jørgen, Deuser, Hermann and Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 2004*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2004. S. 39 – 63.

2,23 – 3,21, dem Gespräch Jesu mit Nikodemus, erwägen obgenannte Untersuchungen nicht.

Keineswegs soll in folgender Untersuchung der Eindruck erweckt werden, das *Johannes-evangelium* wäre für Kierkegaard die bevorzugte Quelle gewesen, auf die sich der Autor in erster Linie bzw. ausschließlich bezogen hätte. Das wäre die Gefahr, die jedem Wissenschaftler droht, der eine Beeinflussung seiner untersuchten Materie durch einen Faktor entdeckt und diesen Faktor anschließend ins Zentrum seiner Überlegungen setzt, auf dass das gesamte Gedankensystem von nun an um diesen Mittelpunkt kreise. Vielmehr steht in der folgenden Auseinandersetzung der Versuch im Zentrum der Bemühungen, das Denken Sören Kierkegaards nicht monokausal abzuleiten, sondern bei unserem Autor trotz der sehr komplexen Gedankenbewegung<sup>58</sup> die Rolle des *Johannesevangeliums* neben anderen Faktoren, wie den *Begriff Angst* oder *De omnibus dubitandum est* u. a. zu untersuchen. Das Ergebnis dieser Spurensuche sollte zusätzlich einen interessanten Blick auf das *Johannes-evangelium* eröffnen.

Außerdem sprechen weitere Bezugnahmen in Kierkegaards Schaffen für eine besondere Stellung des *Johannesevangeliums*: In der *Einübung ins Christentum* wird der Vers „Und wenn ich über die Erde erhöht bin, werde ich alle zu mir ziehen.“ (Joh 12,32)

über viele Seiten hinweg durchexerziert. Nikodemus findet in eben diesem Werk eine explizite Erwähnung. Er wird darin gegen Angriffe von den Priestern, die zur Zeit Climacus' lebten, verteidigt. Diese verhöhnten ihn, weil er sich, aus Angst gesehen zu werden, des Nachts zu Jesus schlich. Kierkegaard stimmt zwar dem Verdacht der Zeitgenossen zu, Nikodemus habe sich aus Angst des Nachts zu Jesus begeben. Jedoch versteht er diese Weise der Annäherung nicht als Ausdruck der Schwäche, wie es selbstgefällige Ausleger der Perikope taten, die somit indirekt zum Ausdruck bringen wollten wie mutig sie sich doch selbst zu Jesus Christus bekannten. Während der eloquenten Ausführungen vergaßen sie jedoch gänzlich, dass sie in diesem Bekenntnis völlig ungefährdet nur die Erwartungen des gläubigen Volkes erfüllten. Climacus stimmt nicht in den Chor der opportunen Bekenner ein und hebt Nikodemus als einen der Mutigen seiner Zeit hervor. Er suchte Jesus Christus auf die Gefahr hin auf, seine hohe gesellschaftliche Stellung aufs Spiel zu setzen. Sein Gegenüber war nicht der auf dem himmlischen Thron zur Rechten des Vaters Sitzende, sondern ein Mensch, der hohe Ansprüche stellte und in seinem Auftreten nur schwer einzu-

---

<sup>58</sup> Ich erinnere in diesem Zusammenhang an die Autoren Czakó, Rocca, die als einen zentralen Ausgang der Überlegungen Kierkegaards Kant oder die Dimis-Predigt annahmen.

ordnen war. Die Kreuzigung und die Erhöhung am Kreuz standen ihm noch bevor, ganz zu schweigen von den Ereignissen, die zu einem Glauben an die Auferstehung führten.

Ein weiteres Zitat aus dem *Johannesevangelium* findet sich an populärer Stelle im Eingang der *Der Krankheit zum Tode*. Anhand der Auferweckung des Lazarus zeigt er dort, dass es nicht um eine Auferweckung zu neuem Leiden in einer rein irdischen Existenz geht. Das – irdische grundsätzlich als von Krankheit und Leiden bestimmte – Dasein, an dessen Ende der Tod steht, verliert für den Christen seinen Schrecken, wenn er ganze Leben als unausweichliche Krankheit zum Tode sieht und angesichts des Entsetzens der sündhaften Loslösung des Menschen von einer Transzendenz, Mut fasst zu einem Dasein in Niedrigkeit.

Indiskutabel ist die große Bedeutung der Bibel für den wissenschaftlichen Diskurs zum Werk Kierkegaards. Dass in der vorliegenden Arbeit das *Johannesevangelium* besonders unterstrichen wird, ergibt sich aus dem Titel der *Philosophischen Brocken*, der auf die Brot-Metaphorik des *Johannesevangeliums* („ich bin das Brot des Lebens“) anspielt, und weiter aus den freien Assoziationen Kierkegaards zu Begriffen wie z. B. Wiedergeburt. Andererseits wird die Perikope behandelt, da sie die Annäherung Climacus’ an die Person Jesus Christus gut veranschaulicht.

### **2.3 Spuren des *Johannesevangeliums* in den *Philosophischen Brocken*?**

Das *Johannesevangelium* ist in seiner Anlage von einem starken Dualismus geprägt. Eine Eigenheit, die in Fachkreisen dazu führt, das „geistige Evangelium“ aus einem gnostisch geprägten Umfeld heraus zu verstehen. Den Verdacht, dass auch in Kierkegaards Denken von einem unvermittelten Dualismus auszugehen ist, hegen jene Wissenschaftler, die besonders den Augenblick und den Naturalismus-Supranaturalismus-Streit betonen. Demnach ist der Mensch in der Unwahrheit und muss durch einen göttlichen Lehrer die Kenntnis der Wahrheit erhalten.

Unter Bibelwissenschaftlern hat eine grundsätzliche Zweiteilung des Werkes in die „Offenbarung Jesu vor der Welt“, (Joh 1,19 – 12,50) und eine „Offenbarung Jesu vor den Seinen“, (Joh 13,1 – 20,31) weitgehenden Konsens gefunden. Beschreibt der erste Teil überwiegend Jesu unverstandenes Auftreten vor einem Volk, das Zeichen und Wunder verlangt und nicht bereit ist zu einer Umkehr im Herzen, so behandelt der zweite Teil Jesu Reden an gläubige Christen, die zu einem tieferen Verständnis des Leben Jesu und des Ostergeschehens verhelfen sollen.

Auf die pseudonyme Schaffensperiode Kierkegaards umgelegt, lässt sich die „Offenbarung Jesu vor der Welt“ mit dem Pseudonym des Climacus parallelisieren und die der „Offenbarung Jesu vor der Welt“ mit dem des Anti-Climacus. Climacus repräsentiert einen Autor, der in seinem Denken einem Menschen von Welt entspricht. Er ist damit ein Denker, der mit seinem Verstand die Grenzen des Denkbaren ausreizt und alle ernsthaften Versuche, über den Verstand hinauszukommen ironisiert, d. h. kritisch in Schwebelage hält. Er ist ein Vertreter, dessen Verstand auf ein zweideutiges Wunder angewiesen ist und in seiner Selbstverwiesenheit, d. i. in der Unfähigkeit das eigene Denken von einem Außerhalb mitbestimmen zu lassen, eingeschlossen bleibt. Bei unserem chronologischen Durchlauf durch die *Brocken* ist dieser Ansatz der bestimmende. Das Pseudonym Climacus steht als Programm dafür. Daher geht die Untersuchung vor allem auf den ersten Teil des *Johannes-evangeliums* ein.

Interessant wäre in diesem Zusammenhang, die Schriften Anticlimacus' auf Spuren des zweiten Teiles der „Offenbarung Jesu vor den Seinen“ zu untersuchen. Denn mit dem Pseudonym Anticlimacus wagt Kierkegaard den Versuch, sich Jesus als einer, der den Glauben vollzieht, anzunähern.

Ettore Roccas, der eine Wahrnehmung des Glaubens und zu den raum-zeitlichen Kategorien den Glauben als neues Organ der Anschauung als die Aussageabsicht der *Brocken* herausarbeiten wollte, versuchte zu erklären, wie der Gläubige das „Wunderbare“, d. i. Jesus als den Christus, sehen könne. Anders als dieser rein ästhetische Zugang und der Versuch, zu einer klaren Aussageintention Climacus' zu gelangen, versetzen wir Johannes Climacus, den Autor der *Brocken*, in die Rolle des Nikodemus aus Joh 3,1 – 3,21, um die Problematik, die in der Schrift zur Sprache kommt, aufzuzeigen. Zunächst ein längeres Zitat aus dem *Johannesevangelium*, welches hilfreich ist, das Herantreten Climacus' an Jesus Christus besser zu verstehen:

<sup>1</sup> Es war ein Pharisäer namens Nikodemus, ein führender Mann unter den Juden. <sup>2</sup> Der suchte Jesus bei Nacht auf und sagte zu ihm: Rabbi, wir wissen, du bist ein Lehrer, der von Gott gekommen ist; denn niemand kann die Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist. <sup>3</sup> Jesus antwortete ihm: Amen, amen, ich sage dir: Wenn jemand nicht von neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen. <sup>4</sup> Nikodemus entgegnete ihm: Wie kann ein Mensch, der schon alt ist, geboren werden? Er kann doch nicht in den Schoß seiner Mutter zurückkehren und ein zweites Mal geboren werden. <sup>5</sup> Jesus antwortete: Amen, amen, ich sage dir: Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen. <sup>6</sup> Was aus dem Fleisch geboren ist, das ist Fleisch; was aber aus dem Geist geboren ist, das ist Geist. <sup>7</sup> Wundere dich nicht, daß ich dir sagte: Ihr müßt von neuem geboren werden. <sup>8</sup> Der Wind

weht, wo er will; du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht. So ist es mit jedem, der aus dem Geist geboren ist. <sup>9</sup> Nikodemus erwiderte ihm: Wie kann das geschehen? <sup>10</sup> Jesus antwortete: Du bist der Lehrer Israels und verstehst das nicht? <sup>11</sup> Amen, amen, ich sage dir: Was wir wissen, davon reden wir, und was wir gesehen haben, das bezeugen wir, und doch nehmt ihr unser Zeugnis nicht an. <sup>12</sup> Wenn ich zu euch über irdische Dinge gesprochen habe und ihr nicht glaubt, wie werdet ihr glauben, wenn ich zu euch über himmlische Dinge spreche? <sup>13</sup> Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist: der Menschensohn. <sup>14</sup> Und wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden, <sup>15</sup> damit jeder, der (an ihn) glaubt, in ihm das ewige Leben hat. <sup>16</sup> Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat. <sup>17</sup> Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird. <sup>18</sup> Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er an den Namen des einzigen Sohnes Gottes nicht geglaubt hat. <sup>19</sup> Denn mit dem Gericht verhält es sich so: Das Licht kam in die Welt, und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht; denn ihre Taten waren böse. <sup>20</sup> Jeder, der Böses tut, haßt das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Taten nicht aufgedeckt werden. <sup>21</sup> Wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit offenbar wird, daß seine Taten in Gott vollbracht sind.

Joh 3,1 – 3,21

Des Nachts kommt Nikodemus zu Jesus, um von diesem die unerwartete Antwort zu erhalten: „Amen, amen, ich sage dir: Wer nicht von oben her neu geboren wird, kann das Reich Gottes nicht sehen.“ Die Rede vom „neu geboren werden“ erinnert von der Begrifflichkeit her an den sokratischen Ausgang. Demnach sind die Menschen deshalb zur Frage nach der Wahrheit und zum Auffinden der Wahrheit fähig, weil sie von Ewigkeit her mittels ihrer präexistenten Seelen in dieser wandern und nun durch Erinnerung der Wahrheit ans Licht verhelfen, die in ihnen verborgen ist. Menschen sind demnach Wiedergeborene, die durch ihre Seelen an der ewigen Wahrheit teilhaben. Climacus assoziiert nun das sokratische Konzept der Wiedergeburt mit dem christlichen Konzept, wie es in der Johannesepikope zitiert ist. Der Mensch der das „ewige Leben“ schon jetzt zu leben beginnen will, muss wieder geboren werden.

Im Gegensatz zu Ettore Roccas ästhetischen Zugang zur angesprochenen Problematik spricht der biblische Befund. Klaus Wengst schreibt dazu:

„Bei dem ‚Sehen‘ in Joh 3,3 geht es also nicht um ein sich Niederlassen auf der Zuschauertribüne beim großen Weltspektakel, sondern um Teilhabe.“<sup>59</sup> Allerdings zielt Wengst dabei auf das Sehen des Gottesreiches ab, und nicht, wie Rocca, auf das Sehen des Wunderbaren in Jesus Christus. Da aber das anbrechende Gottesreich nicht vom Auftreten Jesu zu trennen ist, bleibt der Einspruch jedoch aufrecht, (vgl. „Wenn ich [Jesus in 1. Person. S.H] aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen.“ Lk 11,20 bzw. Joh 5,24f.; 11,25f. als Hinweise auf ein gegenwärtiges Eschaton im Evangelium nach Johannes). Auch im oben genannten Vers Joh 3,3 liegt die Betonung auf dem ersten Halbsatz. „Wenn jemand nicht von neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen.“ (Joh 3,3). Nikodemus antwortet nicht: „Beschreib mir, was du siehst, oder lehre mich eine neue Sichtweise auf die Wirklichkeit. Seine Frage, wie der weitere Gesprächsverlauf auch, gilt der Wiedergeburt. Wengst schreibt:

Das griechische Wort *anwqen* [aus Vers 3 S. H.] enthält Aspekte: ‚von oben‘ und ‚von neuem‘. ‚Von oben‘ meint in jüdischer Tradition und auch im *Johannesevangelium* ‚vom Himmel her‘<sup>60</sup>

Eine Herkunft neuer Art, eine Herkunft von oben, vom Himmel her ist gemeint. Die Wiedergeburt, eine neue Herkunft von oben her, wird zur Bedingung des neuen Sehens. Diese Bedingung fordert nicht nur der Evangelist ein, sondern auch Climacus bemühen sich um einen Umgang mit dem, was hier eine neue Herkunft des Daseins bezeichnet.

Nikodemus antwortet im folgenden Vers halb unverständlich, halb als nüchterner Realist: „Wie kann ein Mensch, der schon alt ist, geboren werden? Er kann doch nicht in den Schoß seiner Mutter zurückkehren und ein zweites Mal geboren werden?“ Er hat durchaus begriffen, dass Jesu Aussage einen in seiner Radikalität nicht mehr zu überbietenden Neuanfang meint. Aber er schiebt einen solchen Neuanfang ins Illusionäre. So schön es wäre, noch einmal völlig neu anfangen zu dürfen ohne die Last der bisherigen Lebensgeschichte, die man sich aufgebürdet hat und die einem aufgebürdet worden ist, so gehört die Rede von einer völlig neuen Herkunft für ihn offenbar doch in den Bereich religiöser Träumerei. Wengst versucht mögliche Bedenken des jüdischen Gelehrten wie folgt nachzuzeichnen:

Ein Greis kann keinen neuen Anfang nehmen; ein Greis hat eine lange Lebensgeschichte hinter sich, die ihn unausweichlich geprägt und geformt hat, von der er schlechterdings nicht mehr loskommen kann. Eine Geburt gibt es für ihn nicht.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Wengst, Das Johannesevangelium 115 ff.

<sup>60</sup> Wengst, Das Johannesevangelium 121.

<sup>61</sup> Wengst, Das Johannesevangelium 122.

Das gesamte bisherige Leben soll angesichts Jesu, der für eine neue Wirklichkeit Gottes steht, mit einem Schlag unbedeutend sein. Nikodemus schaffte es auch nach dreimaligem Nachfragen nicht zu glauben und steht damit für eine bestimmte Gruppe innerhalb des Judentums. Diese sympathisierte durchaus mit Jesus bzw. den Christen, jedoch entschlossen sich die Mitglieder nicht zum Glauben an ihn bzw. waren sie nicht bereit zum Christentum zu konvertieren. Wengsts<sup>62</sup> Auslegung, dass im *Johannesevangelium* keine schrittweise Annäherung des Nikodemus an Jesus angelegt ist, scheint gerechtfertigt. Als Hinweis auf eine derartige Interpretation gelten die Verteidigung Jesu durch Nikodemus in Joh 7,50f., in der er Jesus vor den anderen pharisäischen Schriftgelehrten im Synhedrium verteidigt und in Joh 19, 38-42, wo er zusammen mit Josef von Arimatäa für eine aufwendige Bestattung des Leichnam Jesu sorgt. Schnackenburg sieht darin Hinweise, die „[...] sein [Nikodemus' S. H.] stufenweises Voranschreiten im Glauben an Jesus andeuten“<sup>63</sup> sollen. Jedoch fehlt in der johanneischen Literatur das Ziel, auf das hin diese innere Logik drängt. An keiner Stelle bekennt sich Nikodemus zu Jesus. In Nikodemus ist daher kein gebildeter Zeitgenosse dargestellt, der sein Leben zunehmend auf Jesus hin ausrichtet, sondern vielmehr steht er für jene Menschengruppe innerhalb und außerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft, die zwar große Achtung vor dem Menschen Jesus haben, jedoch nicht zu einem Glauben an Jesus als den Sohn Gottes bereit bzw. fähig sind.

Somit sind wir zu folgendem Ergebnis gekommen: Nikodemus schaffte es nicht zu glauben, da bisherige Erfahrungen in der Vergangenheit ein Leben in einer neuen Wirklichkeit als illusorisch erscheinen lassen. In unserem Experiment nimmt nun Climacus die Rolle des Nikodemus ein. Er schreibt die *Philosophischen Brocken* nicht unter den Vorzeichen eines Gläubigen und Wiedergeborenen und nähert sich daher der christlichen Dogmatik mit ironischem Vorbehalt. Er will sie verstehen und durchdringen, muss ihren Wahrheitsanspruch letztlich aber relativieren und ironisch in Schweben halten.

Im weiteren Verlauf gilt es die Termini der *Brocken* näher zu erläutern. Neben der „Wiedergeburt“ führt er viele Begriffe und Konzepte ein, die besser unter Zuzug weiterer Literatur, hier v. a. von *Begriff Angst*, die *Einübung im Christentum* aber auch die *Krankheit zum Tode*, zu verstehen sind. Bei dieser Begriffsbestimmung gilt es jedoch die Rolle die Climacus eingenommen hat, nicht aus den Augen zu verlieren. Er ist wie Nikodemus der

---

<sup>62</sup> Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. 4,1. Stuttgart, Berlin, Köln: Kolhammer 2000. S. 120.

<sup>63</sup> Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1 – 4. Freiburg im Breisgau, Wien u.a.: Herder 1965. S. 379.

Nicht-Wiedergeborene und gründet seine neue Existenz nicht auf den paradoxen Neubeginn, der sich durch den Eintritt der Ewigkeit in die Zeit eröffnet.

## **2.4 Die Termini der *Philosophischen Brocken* im Horizont weiterer Werke Sören Kierkegaards**

Zunächst verheimlichte Sören Kierkegaard das zeitgleich zu den *Philosophischen Brocken* unter dem Pseudonym Vigilius Haufniensis veröffentlichte Werk *Der Begriff Angst*. Genau vier Tage nach den *Brocken* erschien es am 17. Juni 1844. Er arbeitet darin die Angst als eine seiner Schlüsselkategorien heraus, die in enger Verbindung zu den auch in den *Brocken* zentralen Begriffen wie Schuld bzw. Sünde, Augenblick, Freiheit, Diskontinuität, Sprung, das Verhältnis Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft und Sinnlichkeit steht. Für ein Verständnis der Begriffe der *Brocken* ist daher auch dieses zeitgleich entstandene Werk zu berücksichtigen. Darüber hinaus kommt Kierkegaard in diesem für seine Verhältnisse sehr systematisch angelegten Werk bereits zur Bestimmung des Menschen als Geist. Somit schwingt schon in der pseudonymen Schaffensperiode sein anthropologischer Ansatz mit, den er später in seinem rezeptionsgeschichtlich wohl wichtigsten Werk *Krankheit zum Tode*, detailliert ausarbeiten wird.

### **2.4.1 Der Mensch als Geist – Eine von Angst getriebene, reflektierende Synthese ewiger und zeitlicher Momente. Ein Ausblick auf die *Krankheit zum Tode***

In der *Krankheit zum Tode* wird er das Selbst, wie er den Geist auch nennt, wie folgt bestimmt.

Der Mensch ist Geist. Doch was ist Geist? Geist ist das Selbst. Doch was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder es ist in diesem Verhältnis jenes, dass dieses sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern dass sich das Verhältnis zu sich selbst verhält.<sup>64</sup>

Der Mensch ist in sich ein Verhältnis. Er ist die Synthese eines Menschen als Vorhandener in seiner Endlichkeit, wie Kierkegaard es nennt, und eines Menschen als Unendlicher, also eine freie Seele. Dieses Verhältnis kann sich nun zu sich selbst verhalten und ist zur Selbstreflexion fähig. Besonders betont er, dass der Geist dabei an sein Dasein in seiner Vorhandenheit gebunden bleibt und dass es keinen Vorrang des Unendlichen vor dem Endlichen

---

<sup>64</sup> Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode*. Aus dem Dänischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Gisela Perlet. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co 2002. S. 13.

und Kontingenten gibt. Mit der Frage, wie sich diese beiden Momente des Selbst zueinander verhalten, kehren wir zurück zur Lektüre des Werkes *Der Begriff Angst*. Der Mensch existiert als eine Synthese von Zeitlichem und Ewigem. Er existiert dann geistvoll, wenn sein Auftreten und seine Reden in der Zeit nicht im ewigen Strom der Zeit untergehen. Weiters soll sich der Moment nicht in seiner Konkretetheit in der Ewigkeit des Nichts verlieren und Ausgang von der konkreten sinnlich gegebenen Erfahrung nehmen. Ähnliche Gedanken entwickelt Heidegger in seinem Werk *Sein und Zeit*, wenn er vom „man“ spricht. Man spricht und mach macht dies oder jenes, weil man das halt so macht. Versucht Heidegger aber, diesem Verhalten gegenüber neutral zu bleiben, so wertet Kierkegaard dieses als geistlos ab.

Die Geistlosigkeit kann vollkommen dasselbe sagen, was der fruchtbare Geist gesagt hat, nur sagt sie es nicht aufgrund von Geist. Als geistlos bestimmt, ist der Mensch eine Sprechmaschine geworden, und es steht dem durchaus nichts im Wege, daß er eine philosophische Litanei genauso gut auswendig lernen kann wie ein Glaubensbekenntnis und ein politisches Rezipitativ.<sup>65</sup>

Geist entspringt dort, wo das Ewige und das Zeitliche im Augenblick auseinander treten. Nicht in dem Sinn, dass das Zeitliche nun nichts mehr mit dem Ewigen zu tun hätte, sondern indem das Zeitliche nicht mehr nur als Notwendigkeit aufgefasst wird und sich dem geistvollen Menschen Möglichkeiten eröffnen. Es ist für Kierkegaard ein spontaner kreativer Akt. Eine letzte Erklärung des ortlosen Bereiches, von dem her sich diese Möglichkeiten eröffnen, aber eine nähere Bestimmung der Ewigkeit wehrt er als geistlose Frage ab. Jedoch versucht Kierkegaard zu zeigen, wie sich die Synthese von Ewigkeit und Zeitlichkeit manifestiert. Zu beobachten ist diese Äußerung des Geistes jedoch nur für jeden Einzelnen für sich. „Es gibt nur einen Beweis für Geist, das ist der Beweis des Geistes in einem selbst.“<sup>66</sup> Von außen ist es letztlich unmöglich über jemand anderen zu sagen, ob dessen Handeln und Reden nun ein Nachplappern oder Kopieren von Verhaltensweisen oder ein geistvoller Akt, in dem die Ewigkeit in die Zeit gekommen ist, sind.

Diese oben angesprochene geistvolle Möglichkeit steht in engem Zusammenhang mit der Angst. Virgilius Haufniensis legt die Kategorie der Angst in seinem Werk so an, dass auch der geistlose und scheinbar unbekümmert lebende Mensch die Angst in sich trägt. Zwar kann er sie nicht in sich erkennen und lebt in seiner Geistlosigkeit ohne Angst, jedoch kann

---

<sup>65</sup> Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst*. Aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Perlet. Mit einem Nachwort herausgegeben von Uta Eichler. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co 2003. S. 111.

<sup>66</sup> BA, 112.

diese als latent vorhanden doch nachgewiesen werden. Dazu vergleiche man Caput I+II aus dem *Begriff*.

Der Mensch, der auf sich als eine Synthese von Endlichem und Unendlichem, von Notwendigkeit (Vorhandenheit) und Möglichkeit reflektiert, entdeckt in sich das ineinander Verwobensein der Momente seines Daseins. Kierkegaard stellt dies folgendermaßen dar:

Man kann die Angst mit einem Schwindel vergleichen. Wer in eine gähnende Tiefe hinunterschauen muß, dem wird schwindlig. Doch was ist die Ursache dafür? Es ist in gleicher Weise sein Auge wie der Abgrund – denn was wäre, wenn er nicht hinuntergestarrt hätte? Demgemäß ist die Angst jener Schwindel der Freiheit, der aufkommt, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunter in ihre eigene Möglichkeit schaut und dann die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit nieder.<sup>67</sup>

Das Verhältnis zweier Momente tritt hier als eine Dialektik von reiner Freiheit in ihrer absoluten Abstraktheit (gähnende Tiefe) und als Auge in seiner bloßen Vorhandenheit auf. Das eine ist ohne das andere nicht zu denken. Den Schwindel verursacht das Auge, welches in die absolute Freiheit blickt. Das, was hier mit absoluter Freiheit gemeint ist, beschreibt Heidegger mit der „wesenhaften Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit“. „Die Unbestimmtheit dessen jedoch, wovor und worum wir uns ängstigen, ist kein bloßes Fehlen der Bestimmtheit, sondern die wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit“<sup>68</sup>. Warum es unmöglich ist, die Freiheit als Freiheit zu bestimmen, zeigt das Bild Kierkegaards. Der Schwindel entsteht nicht, weil es die abstrakte und unbestimmte Freiheit als etwas Vorhandenes gibt, sondern weil das Auge in einen Abgrund, in ein sich Entziehendes, blickt. Das Bild ist nur zulässig unter der Annahme beider, des Auges und der abstrakten Freiheit. Denn der Mensch als Vorhandener kann sich nicht in absolute Abstraktion auflösen. Er muss eine Möglichkeit ergreifen. Im Taumel angesichts der ihm offenen Möglichkeiten ergreift er nun eine Möglichkeit. Im Ergreifen schlägt die Dialektik jedoch um und es ist nicht mehr die Abstraktion, die dem Menschen droht, sondern er sinkt in seine konkrete sinnliche Gegenwart zurück. Es bleibt nicht bei der Synthese zweier Momente, denn auch diese bleibt nicht das alleinig bestimmende Moment. Denn, der Mensch hebt ausgehend von dieser ihm selbst mitverantworteten Gegenwart nun erneut an, Möglichkeiten abzuwägen. Der Mensch findet nun eine neue Konstellation an Möglichkeiten vor, von der aus sich wiederum Möglichkeiten ergeben. Für Kierkegaard ergibt sich eine Skala: Je nach Bewusstsein über die eigene Freiheit ist der Mensch dem Schwindel ausgesetzt. Je freier er

---

<sup>67</sup> BA, 72.

<sup>68</sup> Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik? 4. durch Einleitung und Nachwort erweiterte Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1943, S. 29.

ist, je mehr Möglichkeiten sich ihm öffnen, desto stärker überkommt ihn erneut ein Schwindel ob der Unmöglichkeit zu bestimmen und desto angstvoller ergreift er eine weitere Möglichkeit.

Führt man sich nun einen so genannten freien Geist vor Augen, der sich im Schwindel und voll Angst von realer Möglichkeit zu realer Möglichkeit orientiert, so steht dieses Bild im Gegensatz zu einem freien Menschen, der in Ruhe abwägend sich zu diesem oder jenem entscheidet. Das Verhalten des nur angeblich freien Menschen kommt viel eher einem sich Verlieren und notdürftigen Haltfinden in der sinnlichen Welt gleich. Jedes Entscheiden ist ein Ausweichen vor der Angst, der nicht zu entkommen ist. Denn jede ergriffene Möglichkeit eröffnet eine weitere Mannigfaltigkeit an Möglichkeit. Jedes sich beheimatet Fühlen und sich selbstverständlich Zurechtfinden wird als geistlosere Stufe abgetan.

Jedoch spricht Kierkegaard auch von einer „Angst, die er [der sich Ängstigende S. H.] liebt“<sup>69</sup>, weil in ihr sich erst die Möglichkeit der Freiheit eröffnet. Je bewusster sich der Einzelne über sein Dasein in vielen Möglichkeiten wird, je mehr Möglichkeiten ihm offen stehen und je freier er ist, desto größer wird der Schwindel und somit die Angst sein, die ihn bestimmt. Von dem Grad des Bewusstseins über die Angst als Grundlage des eigenen Handelns hängt auch die Größe des Geistes des Menschen ab. Ins Extrem gedacht beschreibt dieser Gedanke ein Leben in höchster Abstraktion angesichts der Möglichkeit der Möglichkeit, welches sich haltlos in der Freiheit verloren hat und diese nur aufrecht erhalten kann, indem es keine Möglichkeit ergreift.

Wäre Nikodemus nun bekehrt worden, müsste er seine Lebensgeschichte nicht als eine unausweichlich geprägte auffassen, von der er schlechterdings nicht mehr loskommt. Vielmehr könnte er sie als eine der vertanen Möglichkeiten sehen, in der er sich als geistvolle Synthesis wohl immer schon reflexiv auf seine Vergangenheit bezieht, diese aber als eine auffasst, die seit jeher schon eine der mannigfaltigen Möglichkeiten war. Weil er sich in der Vergangenheit als Determinierter verstand, würde er angesichts der Ewigkeit und der aus ihr entspringenden Freiheit Reue empfinden. Die Gegenwart hätte er, indem er keinen Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft zugelassen hatte, in die Bedeutungslosigkeit sinken lassen müssen. Er hatte sich von der Notwendigkeit bestimmen lassen, die unter Einbeziehung der Möglichkeiten, die dem Ewigen entspringen, sich nun als nicht wahrgenommene Möglichkeiten erweisen. Der Mensch kommt nur unter Einbezug des Ewigen (dem Moment der Freiheit) in das zeitlich sich Gebende zu der Einsicht, dass

---

<sup>69</sup> BA, 52.

die Notwendigkeit immer eine nicht wahrgenommene Möglichkeit enthält und somit die Notwendigkeit sich nun nicht mehr als notwendig, sondern als kontingent darstellt.

Ist die Gegenwart bloß in ein Kontinuum eingefügt, ist sie ein Nichts. Der Mensch ist aufgefordert, „aus der Zeit etwas zu machen, sie nicht in der Bedeutungslosigkeit vergehen zu lassen“<sup>70</sup>. Vollzieht der Einzelne einen Akt mit dem Bewusstsein der Unbestimmbarkeit der Herkunft seiner Handlung und ohne dabei aus Angst zu taumeln, so kommt er zum Dasein. Dieses entspringt direkt aus dem Nichts der Bedeutungslosigkeit bzw. der Möglichkeit der Möglichkeit. Durch den Augenblick ist jede Verbindung zum bisher Geschehenen getrennt. Somit kann der geistvolle Akt des Menschen ebenso wenig aus der Vergangenheit abgeleitet werden wie das Werden insgesamt letztlich der Freiheit entspringt. Climacus schreibt dazu:

Jede Ursache führt zurück bis zu einer frei wirkenden Ursache. Die Täuschung der dazwischen liegenden Ursachen besteht darin, daß das Werden notwendig erscheint, ihr Wahrheit ist, daß sie, die selbst geworden sind, definitiv zurückweisen auf eine frei wirkende Ursache.<sup>71</sup>

Die Wahrheit ist das Dasein Jesu, der aus dem Willen des Vaters, also aus der Möglichkeit der Möglichkeit heraus lebte und mit diesem eins war. Der nicht wiedergeborene Nikodemus kann die folgenden Worte Jesu nicht verstehen:

Der Wind weht, wo er will; du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht. So ist es mit jedem, der aus dem Geist geboren ist. (Joh 3,9)

Er ist ein Realist, der an seine irdische Herkunft und seinen Lebensweg gebunden bleibt und den Wind, der nicht verortet werden kann und hier als Metapher für die Bestimmungslosigkeit der Freiheit verstanden wird, in seinem Dasein nicht zulassen will bzw. schlichtweg zur Einsicht, dass die eigene Handlung einer Unkontrollierbarkeit entspringt noch nicht gelangt ist.

Kierkegaard nähert sich in den *Philosophischen Brocken* dem „unbestimmten Brausen“ im Duktus der Ironie an. Zwar entfaltet er mit biblisch-dogmatischer Begrifflichkeit ein Konzept für die christlich verstandene Freiheit, jedoch ironisiert er diese Ansätze, indem er sie als Gedicht von Gott darstellt und so zwar nicht in ihrem Anspruch auf Wahrheit aber doch als logisch zwingend relativiert.

Dass Nikodemus „bei Nacht“ zu Jesus kommt, drückt demnach nicht nur die Angst vor dem pharisäischen Synhedrium aus. Sie steht ebenso für das mulmige Gefühl, das die Be-

---

<sup>70</sup> Eichler, Uta: Im Nachwort zu *Der Begriff Angst* von Sören Kierkegaard. Stuttgart: Reclam 2003. S. 224.

<sup>71</sup> PB, 69.

gegnung mit Jesus in ihm verursacht. Es ist das Unbestimmte, die unerhörte, weil unbekannte Möglichkeit, die ihm begegnet; eine Wirklichkeit, die von sich behauptet, sie sei die Wahrheit und das Leben. Durch die Angst wird deutlich, dass Nikodemus die Begegnung nicht einordnen kann. Sein schleichender Schritt durch die Nacht rührt her von seiner eigenen Erwartung an etwas Unbekanntes und der Sehnsucht nach Überschreitung, sprich nach dem Ergreifen einer unbestimmten Möglichkeit. Diese Unsicherheit gegenüber Jesus macht auch sein schnelles Verstummen nach seiner gerechten und nicht widerlegten Parteinahme für Jesus vor dem jüdischen Rat erkennbar (vgl. Joh 7,50ff.). Warum hat er nicht an der Forderung nach einem gerechten Prozess festgehalten, unabhängig von dem, was Propheten und in der Vergangenheit gesagt wurde? Warum gab er sich keinen Ruck, ohne an persönliche Konsequenzen zu denken, die sich ergeben, wenn man für jemanden Partei ergreift, der nicht in den gesellschaftlichen Rahmen passt und besser verschwinden soll? Er konnte sich nicht für eine verstummte Gerechtigkeit entscheiden und diesen Sprung nicht vollziehen. Damit soll nicht gesagt sein, wie feige Nikodemus war, weil er sich nicht zu einem persönlichen Einsatz für einen Unschuldigen durchringen konnte. Vielmehr soll eine Auseinandersetzung mit dem Verhalten Nikodemus' die Frage nach Jesus, der ihm begegnet ist, neu beleben.

Ein abschließendes Gedankenexperiment soll durch starke Übertreibung den Zusammenhang von Angst und Freiheit veranschaulichen. Die Zungenrede, welche in der paulinischen Literatur dargestellt ist, kann als Beispiel absoluter Freiheit verstanden werden. Jeder Rückhalt und jede notwendige Herleitung aus der Vergangenheit ist unterbunden und ein sinnloses und verrücktes Lallen. Menschen treten dabei gänzlich aus sich heraus. Die Gegenbewegung dazu ist die Selbstverschließung des Menschen. So zieht sich der Sünder, der düster vor sich hinbrütend aus jeder Kommunikation zurück. Vergisst sich aber der Verzückte auf oben beschriebene Weise selbst oder zieht sich nicht in eine Selbstdarstellung zurück, so ergibt sich ein selbstvergessenes Nebeneinander der Lallenden als Miteinander im Rauschen der Sprache. Die Beteiligten liefern sich einander gänzlich aus, wenn der Redeschwall aufrichtig vollzogen einem völligen Kontrollverlust jedes Einzelnen gleichkommt. Das Ganze geschieht folglich nur im Vertrauen darauf, dass die anderen sich ebenfalls gänzlich ausgeliefert haben. Als Gemeinschaft fallen sie in den Abgrund totaler Unbestimmtheit und ohne eine real sich bietende Möglichkeit zu ergreifen, bleiben sie frei von Sünde und schweben in totaler Freiheit. Nun ist es aber scheinbar doch so, dass die Zungenrede eine Botschaft beinhaltet und es auch eine Geistesgabe war, das „Gehörte“ in eine verständliche Rede zu übersetzen. Einer Übersetzung liegt jedoch immer schon die

Vergangenheit des Übersetzers zu Grunde. Die sich gegenseitig Ausgelieferten finden sich plötzlich der Deutungsmacht eines auch geschichtlich Vorhandenen ausgesetzt. Deren gemeinsam erlachte Freiheit sinkt in die konkrete Deutung eines Hermes, der nun entscheidet und im Ergreifen der Möglichkeit für die Anderen die Verantwortung für die Gruppe übernimmt wird dem Hermes überantwortet. Der Freiheit einen Sinn zu geben, lässt alle Beteiligten erschauern. Das ist Vielleicht der Grund, warum sich die Zungenrede in „ernstzunehmenden“ Kreisen nicht durchgesetzt hat.

## 2.4.2 Die Frage nach der Schuld bzw. Sünde

Der menschliche Geist kann die Synthese von Zeitlichkeit und Ewigkeit, von Freiheit und Vorhandenheit, nach Kierkegaard nur in Angst setzen. Die Bewegung ist eine ständig in die Endlichkeit sinkende Freiheit, aus der sich dem menschlichen Geist neue Möglichkeiten und eine neue Freiheit eröffnen. Diese Überlegungen leiteten sich von bereits erwähntem Zitat ab, dem jedoch in diesem Kapitel ein weiterer Satz hinzugefügt ist.

Man kann die Angst mit einem Schwindel vergleichen. Wer in eine gähnende Tiefe hinunterschauen muß, dem wird schwindlig. Doch was ist die Ursache dafür? Es ist in gleicher Weise sein Auge wie der Abgrund – denn was wäre, wenn er nicht hinuntergestarrt hätte? Demgemäß ist die Angst jener Schwindel der Freiheit, der aufkommt, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunter in ihre eigene Möglichkeit schaut und dann die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit nieder. [...] Im selben Moment ist alles verändert, und wenn sich die Freiheit wieder erhebt, sieht sie, daß sie schuldig ist.<sup>72</sup>

Die Freiheit erhebt sich in Schuld. Einerseits kommt mit diesem Zusatz der Mensch in seiner Geschichtlichkeit, der von der Gegenwart aus sich nun auf eine Vergangenheit und auch auf eine Zukunft hin ausrichtet, zum Ausdruck. Der Mensch ergreift nicht nur eine Möglichkeit nach der anderen, sondern er kann auch feststellen, dass ihm in der Vergangenheit andere Möglichkeiten offen gestanden wären und er nun an diesen unergriffenen Möglichkeiten schuldig geworden ist bzw. dass er durch das Ergreifen einer Möglichkeit eine Faktizität geschaffen hat, für die er verantwortlich ist. Unausweichlich kommt Kierkegaard dabei auf die Schuld des Menschen zu sprechen. Es ist für ihn eine Grundbestimmung menschlichen Daseins, dass der Mensch, der existiert schuldig ist.

Wenn Kierkegaard daher in den *Brocken* die „eigene Schuld“ erwähnt, so ist diese Dialektik mitzudenken.

---

<sup>72</sup> BA, 72.

Insofern dieser Mensch durch eigene Schuld in der Unwahrheit war, kann diese Umkehr nicht vor sich gehen, ohne daß sie in sein Bewußtsein aufgenommen wird oder ohne daß er sich bewußt wird, daß es durch seine eigene Schuld war.<sup>73</sup>

Andererseits ist die „eigene Schuld“ auch Konsequenz der Bestimmung des menschlichen Geistes als Synthese aus konkretem sinnlichem Einzelnen und einem in die Weite der Freiheit und Möglichkeiten ausgespannten Selbst. Spricht Kierkegaard daher in obgenanntem Zitat von der „eigenen Schuld“ des Menschen, darf nicht vorschnell auf das „böse Wesen“ jedes einzelnen Individuums geschlossen werden. Die eigene Schuld ist nur aus der Erbsünde heraus zu verstehen, die „stricte sic dicta die Folge der Generationsbeziehung“<sup>74</sup> ist und geht also solche mit der Reflexion über die „wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit“ einher.

Diese Reflektiertheit ist eine Prädisposition, das aber, bevor das Individuum schuldig wird, wesentlich gesehen, Nichts bedeutet, während es dann, wenn der Mensch durch den qualitativen Sprung schuldig wurde, jene Voraussetzung ist mit der er über sich selbst hinausgeht, weil die Sünde sich selbst voraussetzt – natürlich nicht, bevor sie gesetzt ist (dies wäre eine Prädestination), sondern sie setzt sich voraus, indem sie gesetzt ist.<sup>75</sup>

Der Mensch geht im freien Ergreifen einer Möglichkeit über sich selbst hinaus. Er sieht aber, indem er die Endlichkeit ergreift nur die eigenen Möglichkeiten. Handelt er auf diese Weise, so fasst er jedoch die Freiheit als seine eigene auf und sinkt in die selbstische Unendlichkeit der Möglichkeit. Diesen Ansatz entwickelt Kierkegaard innerhalb einer langen Tradition der Dogmenbildung. Die Rede von der gefallen Welt (totaliter corrupto), und der Sünde als Selbstverschließung des Menschen, die über Martin Luther bis zu Aurelius Augustinus zurückreicht, spiegelt sich darin wider. Der Verdacht ist nicht ganz auszuräumen, dass er einen guten und personalen Gott verteidigt, der dem bösen Menschen gegenübersteht und umso reiner und besser erscheint, nachdem dem Menschen die Sünde untergejubelt wurde. Nichtsdestotrotz ist der Schuldige nicht jemand, der in einen Zustand vor der Schuld kommen könnte, um auf diese Weise nun fähig zu werden, das Wunderbare zu sehen, bzw. stellt sich der Widerspruch, den Ettore Rocca sah, so nicht. Es geht nicht darum, ob die Definition der Wahrheit gegeben sein muss, um die Unwahrheit bestimmen zu können. Dieser Umstand brächte Kierkegaard in die Verlegenheit, dass der in der Unwahrheit Angesiedelte jetzt doch die Unwahrheit als Unwahrheit erkennen kann, ohne dass

---

<sup>73</sup> PB, 20.

<sup>74</sup> BA, 74.

<sup>75</sup> BA, 73.

er vorher in den Bereich der Wahrheit aufgenommen wurde. Kierkegaard fasst dabei Unwahrheit als Dasein in der Sünde und Wahrheit als Dasein des Gläubigen auf. Schuldhaft ist eine selbstbezügliche Synthese von Freiheit und sinnlicher Konkretheit.

Zur Unterscheidung von Schuld und Sünde meint Climacus lapidar: „Wie aber könnten wir diesen Zustand nennen, die Unwahrheit zu sein und dies durch eigene Schuld zu sein? Nennen wir ihn Sünde.“<sup>76</sup>

In diesem Zusammenhang ist eine kritische Anfrage an Kierkegaard angebracht. Adam Noel schreibt zur Frage nach Sünde und Schuld Folgendes:

It is very important to note that nowhere in the text of *Philosophical Fragments* does Climacus discuss what the nature of sin is. All he has to say about it is that it is a state that makes human beings and the god utterly different, and that having the consciousness of sin is a necessary condition for learning the truth. [...] it is precisely the Christian doctrine of the New Testament, for it is precisely the Christian doctrine of the incarnation that leads Climacus to discuss sin as the basic difference between the god and human beings.<sup>77</sup>

Die Meinung, dass Kierkegaard die Sünde braucht, um einen Unterschied zwischen Gott und den Menschen zu markieren, ist nachvollziehbar. Neben dem Bezug auf das Neue Testament ist der Bezug auf das Alte Testament ebenso bedeutsam. Denn im *Begriff Angst* entwickelt er den Zusammenhang der Freiheit mit der Angst und Sünde über die Sündenfallerzählung aus dem Buch Genesis. Den Blick auf die Bibel bekam er hierbei von der oben beschriebenen langen Tradition christlicher Denker, die ein Sündenbewusstsein als unumstößliche Grundlage aller Wahrheitserkenntnis verteidigten. Trotzdem bleibt die Frage offen, warum sich laut Kierkegaard die Freiheit in Schuld erhebt? „[...] und wenn sich die Freiheit wieder erhebt, sieht sie, daß sie schuldig ist.“<sup>78</sup> Wieso lässt er den neutraleren Ausgang, etwa „...und wenn sich die Freiheit wieder erhebt, sieht sie, dass sie verantwortlich ist...“ nicht zu? Zu dieser neutralen Sichtweise kann er nicht kommen, da er den geistvollen Menschen in seiner Genese als einzelnen Menschen letztlich doch losgelöst von der Generationenbeziehung denkt. Dieser Einzelne bleibt auf ein radikales Außersich, einen Lehrer oder einen Erlöser, angewiesen. Selbstaufgabe zu Gunsten eines Äußeren scheint für ihn, von diesem Sündenverständnis her, nur als Opposition zweier Lebensformen denkbar, der wahren und der unwahren. Und der in der Unwahrheit Lebende, d. i. der

---

<sup>76</sup> PB, 17.

<sup>77</sup> Adams, Noel S.: The Significance of the Eternal in *Philosophical Fragments*. In: Cappelørn and Niels Jørgen, Deuser, Hermann (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 1997*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1997. S. 157.

<sup>78</sup> BA, 72.

größte Teil der dem Christentum angehörenden Menschheit, bleibt auf eine augenblicklich stattfindende Erlösung von der Wahrheit her angewiesen. Der Aspekt augenblicklich stattfindenden Erlösung wird im weiteren Verlauf der Diplomarbeit zunehmen in Spannung zu einem Offenbarungsprozess als Liebesverhältnis zwischen Mensch und Mensch gewordenem Gott treten. Bereits im Wahrheitsbegriff Kierkegaards kündigt sich an, dass sich eine augenblicklich stattfindende Erlösung im Laufe eines Lebens bewahrheiten muss und nicht im Augenblick verlöschen darf.

### **2.4.3 Die Wahrheit als Lebensweg – ein Ausblick auf *Die Einübung im Christentum***

Insofern er in der Unwahrheit war und nun mit der Bedingung die Wahrheit bekommt, geht ja eine Veränderung mit ihm vor wie vom Nichtsein zum Sein.<sup>79</sup>

Diese Entsprechung des Übergangs von der Unwahrheit zur Wahrheit und demjenigen vom Nichtsein zum Sein ist nicht leicht zu verstehen. Um sie zu verstehen, empfiehlt sich ein Blick auf *Die Einübung ins Christentum*, einem der Hauptwerke der erbaulichen Schaffensperiode Kierkegaards. Anti-Climacus unterscheidet dort den menschlichen Lebensweg als existentielle Wahrheit von wissenschaftlichen Tatsachenwahrheiten, die auf ein Ergebnis hin orientiert sind. Eine Eigenheit der Tatsachenwahrheiten ist, dass der Weg zu ihnen abgeschnitten werden kann. Sie haben den Charakter eines Ergebnisses. Für das Ergebnis, zum Beispiel das Schießpulver, macht es keinen Unterschied, ob es vom ersten Erfinder des Schießpulvers hergestellt wurde oder ob es zu einem späteren Zeitpunkt unabhängig von einem anderen Forscher ebenso erfunden oder einfach nach der bereits bekannten Rezeptur zusammengemischt wurde. Der Weg ist irrelevant, wenn das Schießpulver funktioniert.

Gegen diese Ergebniswahrheit entwickelt Kierkegaard einen Wahrheitsbegriff mit Wegcharakter.

Wenn aber die Wahrheit den Weg selber, die Wahrheit sein, ein Leben bedeutet – und so spricht ja Christus von sich selbst: ich bin die Wahrheit und der Weg und das Leben – dann ist in dem Verhältnis zwischen Vorangehenden und Nachfolgenden keine wesentliche Veränderung denkbar. Die Veränderung bestand ja darin, daß der Weg abgekürzt wurde, was möglich war, da der Weg nicht wesentlich gleichbedeutend war mit der Wahrheit selbst. Wenn aber die Wahrheit

---

<sup>79</sup> PB, 21.

selbst der Weg ist, so kann der Weg ja nicht verkürzt werden oder gar fortfallen, ohne daß die Wahrheit wiederum entstellt wird oder gar wegfällt.<sup>80</sup>

Kierkegaard zitiert mit den „Ich bin“-Worten nicht nur wiederum aus dem *Johannesevangelium*. Die Auffassung der Wahrheit als Weg ist auch für ein Verständnis der *Brocken* unumgänglich. Wahrheit wird mit (Da)Sein identifiziert und ist nichts Punktuelleres. Versteht man die Wahrheit als Weg, so ist es erklärbar, warum es nicht erst Anti-Climacus, dem Verfasser der *Einübung* ging, sondern schon Climacus, wenn er sich gegen ein Streben nach Wissen und einer Überbetonung der Ratio wandte. Sein Anliegen in den *Philosophischen Brocken* war es nicht, das Denken aufzugeben. Er wollte darauf hinweisen, dass eine Logik, ein objektives und abstraktes Denken, die Wirklichkeit eines Menschen nicht „assimilieren kann“<sup>81</sup>. Er meint dazu: „[...]“, denn die Logik kann die Zufälligkeit, die ein wesentlich mit zur Wirklichkeit Gehörendes ist, nicht einlassen.“<sup>82</sup> Auf Grund dieser Unverstehbarkeit der Wirklichkeit und des Umstands, dass das menschliche Leben als Ganzes zwar keinen kontinuierlich verlaufenden so doch einen zusammenhängenden Weg bildet, der woher kommt und auf etwas hinführt, wagt er es auch christlich-biblische Wegmarken wie den Kenosisgedanken in das Gespräch einzuführen.

Abgesehen vom Wegcharakter, auf dem sich die Wahrheit einer Existenz über das ganze Leben erweisen muss, ist der Mensch als Geist, der in Freiheit konkret auftritt, immer schon das Eintreten einer Ewigkeit in die Gegenwart. Auch von diesem Ansatz her kann er nicht einem Wissen als Ergebnis zugeordnet werden.

Kritisch ist an der *Einübung* die Gleichsetzung des Daseins Jesu Christi mit der Wahrheit hervorzuheben. Zum einen stellt dieser Anspruch eine Überforderung an die Christen dar. Hierzu ist anzumerken, dass sich die *Einübung im Christentum* nicht an Menschen ohne christliches Bekenntnis wendet, sondern vor allem an Mitglieder der christlichen Konfession. Die meisten Anhänger des Christentums dürften jedoch nach Kierkegaards Auffassung gar nicht Christen genannt werden. Den Weg der Wahrheit gehen hieße, in radikaler Nachfolge Christi in dieser Welt unterzugehen und es sich nicht, wie Kierkegaard es dem damaligen Christentum vorwarf, möglichst bequem in ihr einzurichten. Wahre Nachfolge erkennt er folglich daran, dass der Nachfolgende in dieser Welt zu leiden hat und zu den nicht Angesehenen gehört. Zum anderen erleichtert die Gleichsetzung Jesu Christi mit Wahrheit nicht eben den Umgang mit nicht-christlichen Religionen. Dies jedoch nicht wegen des universalen Anspruchs seiner Christologie. Denn keiner anderen Religion droht

---

<sup>80</sup> EChr, 216.

<sup>81</sup> BA, 14.

<sup>82</sup> BA, 14.

Gefahr seitens der Christen, die nur dann wahre Christen sind, wenn sie verfolgt werden und untergehen in dieser Welt. Die Welt scheint viel eher eine bedrohliche Kulisse zu sein, die zu einem Kontrastmittel verkommt, um den wahren Christen zu erkennen. Der Untergang des Christen leuchtet eben auf dunklem Hintergrund besonders hell auf.

Schon im ersten Kapitel der *Philosophischen Brocken* zeigt sich eine Spannung auf zwischen der Wahrheit als Weg und einem Denken des radikalen Wandels. Während ersteres einem Wahrheitsbegriff, in dem der Mensch Wahrheit lebendig vollzieht, und sich diese über eine Dauer erweisen muss, entspricht, versteht man unter zweiterem das Denken des radikalen Wandels, einem Dasein, das im Augenblick von einem Sein in der Unwahrheit zu einem Sein in der Wahrheit wiedergeboren wird.

#### **2.4.4 Vom Nichtsein zum Sein – die Wiedergeburt als Sprung**

Bisher haben wir von dem Satz „Insofern er in der Unwahrheit war und nun mit der Bedingung die Wahrheit bekommt, geht ja eine Veränderung mit ihm vor wie vom Nichtsein zum Sein.“<sup>83</sup> nur den ersten Halbsatz und hier wiederum nur das Verständnis von Wahrheit als Weg behandelt. Wie aber ist der Übergang von der Unwahrheit zur Wahrheit mit einer Veränderung vom Nichtsein zum Sein gleichzusetzen? Einem Übergang, den schon Nikodemus nicht verstehen konnte, als Jesus zu ihm sagte: „Amen, amen, ich sage dir: Wenn jemand nicht von neuem geboren [Hervorhebung S. H.]wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen.“ (Joh 3,3) Was ist das Nichtsein, welches er als Unwahrheit identifizierte und was die Wahrheit, welche demnach dem Sein entspreche? Was macht diesen „neuen Menschen“<sup>84</sup> aus? Um diesen Übergang zu beschreiben, verwendet er einen Vergleich, dessen Radikalität schon im Wort Wiedergeburt enthalten ist. Die Wiedergeburt ist eine Geburt. Wer kann sich als Geborener denken? Dies kann, wenn überhaupt, wohl nur der Geborene. Wer, so folgert Climacus, kann sich als Wiedergeborener denken? Dies kann, wenn überhaupt, wohl nur der Wiedergeborene. Von hier aus ergibt sich die Perspektive, von der aus sich Climacus Jesus nähert. Er versteht sich als Nicht-Wiedergeborener. Bevor er im zweiten Kapitel wagt, etwas zu den Themen Sein und zur Wahrheit zu „dichten“, schafft er im ersten Kapitel zunächst einen Bruch. „Die Frage wird von dem Unwissenden gestellt, der nicht einmal weiß, was der Anlaß ist, daß er so fragt.“<sup>85</sup> Damit ist gesagt, dass der Mensch kein Wiedergeborener ist, der sich durch Erinnerung die Wahrheit in sich eröffnen könnte,

---

<sup>83</sup> PB, 21.

<sup>84</sup> PB, 20.

<sup>85</sup> PB, 12.

sondern dass dem Geborenen die Weltauffassung des Wiedergeborenen eine „tabula rasa“ ist, über die er nichts aussagen kann. Mit der Wiedergeburt zeichnet Kierkegaard das statische Bild eines unvermittelten Davor und Danach. Ein punktuelles Ereignis wie z. B. eine Geburt ist notwendig.

Der bloß Geborene kommt von sich aus gar nicht auf die Idee ein Nicht-Wiedergeborener zu sein und es ist die Angst, die ihn dazu anhält, weiter zu fragen und das ungelöste Problem der eigenen Existenz, für die er zu keinem Ergebnis kommen kann, weiter zu verfolgen. Aus dieser Getriebenheit gibt es für den Geborenen keinen Ausweg. Die Menschen sind nicht unterschiedlich getrieben als Geborene, sondern es ist ihnen nur unterschiedlich bewusst, was es heißt, unausweichlich der Freiheit ausgeliefert zu sein.

Im *Johannesevangelium* ist der Brückenschlag vom sokratischen Gedanken des Kontinuums, des ursprünglichen Seins des Menschen in der Wahrheit, zur Diskontinuität, des Seins des Menschen außerhalb der Wahrheit, auf Grund des Sündenfalls in Jesus hinein verlegt. Jesu Präexistenz (Jesus erwiderte ihnen: Amen, amen, ich sage euch: Noch ehe Abraham wurde, bin ich. Joh 8,58) verweist darauf, dass er von Gott die Wahrheit in einem außerzeitlichen Prozess erhalten hat und von da her sein Auftreten immer schon die Wahrheit ist. Als solcher bleibt er jedoch nicht unberührbar. Er wurde Mensch („das Wort ist Fleisch geworden“) und nennt sich selbst Mensch (Joh 8,40). Als solcher kann er getötet werden. In ihm selbst gibt es keine Diskontinuität (Sünde), das Ergreifen der eigenen Möglichkeiten in Freiheit. Er ist als Wahrheit da, indem er den Willen des Vaters tut und sich so sinnlich konkretisiert. Die Sünde erreicht ihn erst in dem Augenblick (Moment), indem sie ihm an den Kragen geht. Sie bleibt ihm jedoch etwas Äußerliches. Wohingegen für den Menschen das Umgekehrte gilt. Er lebt die Sünde und die Wahrheit Jesu Christi bleibt ihm etwas Äußerliches, so lange, bis er die Wahrheit, die Jesus Christus ist, anerkennt und in ihr zu leben beginnt. Diesen Schritt, der in den *Philosophischen Brocken* noch aussteht, wird erst Anti-Climacus vollziehen.

Was aber ist die Rolle des Menschen und welchen Beitrag kann er leisten, um vom Zustand des Geborenen zu dem des Wiedergeborenen zu gelangen? Welches ist die „Zutat“ des Menschen, um in Wahrheit leben zu können? In aller Kürze kann die Antwort wie folgt zusammengefasst werden: Er muss sich selbst aufgeben. Er muss eine als Wissen verinnerlichte Wahrheit, die dem Wissenden alles bis zur menschlichen Existenz inklusive ihrer Zufälligkeiten zu eigen macht, loslassen und sich dem Unbekannten, das er nicht ist, ausliefern. Dazu muss er entdecken, worauf Climacus mit dem Satz hinweist: „Es wäre ja ungereimt, von einem Menschen zu verlangen, daß er durch sich selbst entdecken sollte, daß

er nicht da sei.“<sup>86</sup> Er muss gebrochen werden in seinem Selbststand, was Kierkegaard mit „Sündhaftigkeit“ ausdrückt, um sich als erlösungsbedürftig erfahren zu können. Aus sich und in sich wird der Mensch nicht gestört werden in seiner Verwiesenheit auf sich selbst. Daher muss er von außen aufgebrochen werden. Indem er sich selbst nicht mehr als die allesbestimmende Wahrheit anerkennt, indem er von sich selbst loslässt, leistet er seinen Beitrag, den Kierkegaard mit „Zutat“ bezeichnet. Das ist der Moment, an dem ein neues Leben beginnt.

#### **2.4.5 Der Einzelne vor Gott, eine kritische Anmerkung**

Eine wichtige Akzentverschiebung zwischen der Konzeption in der Nikodemusperikope und den Ausführungen der *Philosophischen Brocken* ergibt sich beim Wechsel der Rede Jesu vom Singular in den Plural.

Jesus antwortete: Du bist der Lehrer Israels und verstehst das nicht? <sup>11</sup> Amen, amen, ich sage dir: Was wir wissen, davon reden wir, und was wir gesehen haben, das bezeugen wir, und doch nehmt ihr unser Zeugnis nicht an. (Joh 3,11f.)

Jesus spricht Nikodemus in der zweiten Person Plural, mit ihr, an. Dadurch wird aus dem Lehrer Israels eine Gruppe. Wie bereits ausgeführt, sind damit jene Menschen gemeint, die nicht zu einem Glauben an Jesus Christus gelangen konnten. Jedoch weitet sich nicht nur der Adressatenkreis zur zweiten Person Plural auf, sondern auch Jesus wird zum Sprecher einer Gruppe. Er führt das Gespräch in der ersten Person Plural fort. Die Wir-Formulierungen Jesu drücken die Begründetheit des Redens und Bezeugens der (Johannes-)Gemeinde aus. Es steht als Wiedergeborener nicht ein „Einzelner vor Gott“, sondern eine Menschengruppe bekennt: „Was wir wissen, reden wir und bezeugen, was wir gesehen haben; und unser Zeugnis nehmt ihr nicht an.“ (Joh 3,11) Eine Gruppe von Wiedergeborenen, repräsentiert von Jesus, steht der von Nikodemus repräsentierten Gruppe von Geborenen gegenüber.

Nicht ein Gläubiger für sich hortet vor Gott eine geheimnisvolle Schau, sondern eine Menschengruppe ist sich einig über das gemeinsam Gesehene und das zu Bezeugende. Der nachösterliche Mensch versteht sich aus der gemeinsamen Erinnerung, dieser Menschengruppe heraus. Seine Hoffnung erwächst ihm immer schon in Interaktion mit Mitmenschen oder gegen Mitmenschen.

---

<sup>86</sup> PB, 23.

Der Einzelne vor Gott hat den Charakter eines Appells an die eigene Verantwortung vor Gott und den Mitmenschen. Jedoch ist zu hinterfragen, ob der Gedanke, jeden einzelnen in die Verantwortung zu rufen, gleichzeitig bedeuten muss, den Menschen isoliert von seinem sozialen Umfeld zu denken. Denn der Mensch soll als Wiedergeborener ja beziehungsfähig werden, was den Unterschied zum bloß geborenen Menschen ausmacht. Ist der Bezug zu einer Transzendenz nur über eine direkte Ausrichtung des Menschen hin auf diese Transzendenz möglich? Der biblische Befund spricht sich dagegen aus. Transzendenz und Offenbarung umfasst eine Gruppe von Menschen bzw. eröffnen sich zwischen Menschen. Die Wahrheit eines Bekenntnisses, d. h. dessen existentieller Vollzug, kann sich nur im Umgang mit Mitmenschen erweisen. Somit ist im Ansatz Kierkegaards der Ruf zur Vereinzelung ein ungelöstes Problem. Denn er versucht eine geistreiche Existenz und ein kreatives Handeln nur auf Grund eines direkten Bezuges zu einer Transzendenz verstehen zu wollen, ohne den Mitmenschen einzubeziehen.

### **3 Gott und Mensch, eine poetische Verhältnisbestimmung**

#### **3.1 Lehrer und Schüler verlieren sich aneinander, um gemeinsam die Wahrheit zu bilden**

Im zweiten Kapitel der *Philosophischen Brocken* wird eine Grundspannung im Umgang mit der Gottesvorstellung evident. Der christliche Gott, der Fleischgewordene, ist nur in Beziehung mit dem Menschen zu denken. Er ist nur als Gott der Liebe denkbar, wenn er als ein sich Verändernder gedacht wird. Als solcher ist er abhängig vom Menschen, da er sich selbst nur über ein Verhältnis zu den Menschen verstehen kann.

Die *Philosophischen Brocken* sind so angelegt, dass Climacus Gott, den Lehrer und Erlöser mit Sokrates, dem Lehrer schlechthin, kontrastiert. Im sokratischen Denken bedurfte der Schüler des Lehrers, um die Wahrheit in sich zu heben und ebenso bedurfte der Lehrer des Schülers, da auch dieser ihm Anlass wurde, die Wahrheit in sich zu bergen. Entgegen diesen höchsten didaktischen Weisheiten scheint laut Kierkegaard der entscheidende Unterschied zwischen Gott als Lehrer und Erlöser und Sokrates als Lehrer der zu sein, dass Gott keinen Schüler braucht:

Aber der Gott braucht keinen Schüler, um sich selbst zu verstehen, und kein Anlaß kann ihn so veranlassen, daß ebensoviel im Anlaß liegt wie im Beschluß. [...] Sein Entschluß, der nicht in einem gleichen Wechselverhältnis zum Anlaß steht, muß von Ewigkeit her sein, wenn er auch, in der Zeit vollendet, gerade der Augenblick wird. Denn wo der Anlaß und das Veranlaßte genau einander entsprechen, so genau wie die Antwort in der Wüste dem Ruf, da zeigt der Augenblick sich nicht, sondern die Erinnerung verschluckt ihn in ihrer Ewigkeit. Der Augenblick tritt gerade hervor durch das Verhältnis des ewigen Beschlusses zum ungleichen Anlaß.<sup>87</sup>

Der „Anlass“ in seiner Ungleichheit entspricht dem Schüler und der „ewige Beschluss“ bezieht sich auf Gott, der in alle Ewigkeit den Beschluss gefasst hat zu lieben. Damit nun die Liebe Gottes nicht in der Wüste verhallt, bedarf sie des Anlasses. Die Liebe muss um Liebe zu sein, sich konkret an einem Menschen verwirklichen. Dort erst, wo der ewige Beschluss auf den ungleichen Anlass trifft, zeigt sich der Augenblick und die Liebe kreist nicht als ewiger abstrakter Beschluss in sich bzw., schärfer formuliert, ist dort die Liebe nicht.

---

<sup>87</sup> PB, 25.

Trotzdem schreibt Climacus, dass Gott keinen Schüler brauche, um sich selbst zu verstehen. Dies kann mit den folgenden Ausführungen nur so in Einklang gebracht werden, als dass der Schüler, der im Augenblick, also in der Verwirklichung des ewigen Beschlusses lebt, als Liebender bereits Teil des sich verstehenden Gottes ist, von dem er schreibt: „Denn erst in der Liebe wird das Verschiedene gleichgemacht, erst in der Gleichheit oder in der Einheit ist das Verstehen [...]“.“<sup>88</sup>

Das ist ein Gedanke, den Ingo Broer auch im johanneischen Schrifttum findet und wie folgt zusammenfasst: „*Johannesevangelium* und Johannesbrief stimmen darin überein, daß es der Glaube und die Bruderliebe sind, die den Übergang von der Welt in die obere Nicht-Welt bewirken.“<sup>89</sup> Dieses dualistische Weltbild und die eschatologische Erlösung, die sich erst am Ende der Zeit erfüllen wird und sich in der Gegenwart nur unvollkommen und immer begleitet von Leiden umsetzen lässt, findet man auch bei Kierkegaard. Auf der Suche nach der Sinnlichkeit bzw. nach der Wirklichkeit im Hier und Jetzt dreht sich das Bild scheinbar sogar um. Der nicht Glaubende lebt als bloßer Anlass in der Nicht-Welt und kann diese durch den Sprung aufgeben. Aus Gnade, *sola gracia*, wird ihm der Glaube geschenkt. Der Mensch beginnt ein Leben angesichts der Unmöglichkeit der Selbstzuschreibung eigenen Denkens und Handelns. Er integriert diesen undenkbaren Umstand, dieses Paradox, in sein Leben und ihm wird die Bruderliebe im Absehen von sich als Wahrheit und einem Urteil über seinen Bruder möglich. Jedes Urteil über einen Bruder (Menschen) bleibt eine Momentaufnahme bzw. ein Ergebnis. Glaubend erst lässt er sich auf ihn ein, weil er sich nicht mehr von sich her verstehen kann. Der Andere in seiner Unbestimmtheit und der Glaubende erhalten gemeinsame Möglichkeiten und somit auch eine gemeinsame Zukunft, wenn der Glaubende den Sprung vollziehend den Augenblick in Schwebel hält. Glaubend erst kommt er in einen Prozess der relevanten Vergangenheit und offenen Zukunft. Ungläubig verbleibt er in einem Zustand der Herrschaft der Vergangenheit und der Zukunft als Notwendigkeit bzw. des fatalistischen Schicksals. Im Kapitel IV der *Philosophischen Brocken* und hier v. a. im Zwischenspiel versucht Kierkegaard vermittels dem Paradox sowohl Vergangenheit als auch Zukunft neu zu problematisieren, um auf diese Weise die Gegenwart für eine Vergangenheit und Zukunft in Gemeinschaft zu öffnen. In Auseinandersetzung mit dem Artikel von Hermann Schmidt in Kapitel 1.3 wurde dieser Aspekt des Paradoxes bereits behandelt.

---

<sup>88</sup> PB, 26.

<sup>89</sup> Broer, Ingo: Einleitung in das Neue Testament. Bd. 1. Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur. Würzburg: Echter 1998. S. 223.

Ein Verständnis der zwei getrennten Bereiche, dadurch, dass Gott von außen in den Bereich des Menschen eingreift, ist eine zutiefst nichtweltliche, eine ungläubige Wirklichkeitsauffassung. Versteht sich der Mensch vom ewigen Beschluss Gottes her, ist er schon in Gott, und damit Gott. Hier wird der Unterschied zu Sokrates offensichtlich. Auch Sokrates geht von einem äußeren Anstoß aus, um hernach in sich selbst die Wahrheit bergen zu können. Dieser Umstand verpflichtet sowohl Schüler als auch Lehrer gegenseitig zu Dank. Im christlichen Verständnis allerdings übersteigt die Wahrheit sowohl Gott für sich als auch den Menschen für sich. Die Wahrheit kommt für den Menschen von außen und zwingt ihn zur Selbstaufgabe, nur um in Gott, in der Welt der Liebe, wiedergeboren zu werden. Werden im sokratischen Modell beide in sich zurückgeworfen, so verlieren sich im christlichen Modell Lehrer wie Schüler aneinander, um gemeinsam eine neue Wahrheit zu bilden. Diese Wahrheit beinhaltet im Kern auch, obwohl sie so nicht ausgeführt ist, was Žižek als das Besondere der Theologie Pauli bzw. der „christlichen Erfahrung“ ansieht:

Nur ein mangelhaftes, verwundbares Wesen ist der Liebe fähig. Das eigentliche Mysterium der Liebe besteht daher darin, dass die Unvollkommenheit gewissermaßen einen höheren Stellenwert hat als die Vollkommenheit ... Vielleicht besteht die eigentliche Leistung des Christentums darin, dass es ein liebendes (unvollkommenes) Wesen in den Rang Gottes, das heißt den der Vollkommenheit schlechthin erhebt. Darauf beruht der Kern der christlichen Erfahrung.<sup>90</sup>

### ***3.2 Der Augenblick – der Lernende ist in Gott dem Lehrer und schuldet ihm alles***

Den Unterschied, den Climacus mit dem Augenblick<sup>91</sup> markiert, beschreibt jedoch nicht nur die Abhängigkeit Gottes, der als Liebe sein will, sondern auch, dass der Lernende dem Lehrenden alles schuldet. Im Sokratischen waren Lehrer und Schüler in der Wahrheit vereint und der Lehrer wurde dem Schüler zum Anlass. Im christlichen Verständnis trennt der Augenblick Lehrer und Schüler. Damit ist gemeint, dass der Schüler im Lernprozess nicht

---

<sup>90</sup> Spinner, Rolf: „Ein Sieg über das Siegen“, in: Zeitonline Nr. 52 vom 17. 12. 2008. <http://www.zeit.de/2008/52/Paulus-Essay?page=1> (Zugriff 17. 03. 2009). In dem angegebenen Artikel zitiert Rudolf Spinner obenstehenden Kommentar von Slavoj Žižek.

<sup>91</sup> In diesem Beitrag wird eine Nähe des Denkens Kierkegaards zu Hegel vertreten. Dies gilt vor allem in Bezug auf die dialektisch gegenseitige Abhängigkeit von Mensch und Gott. Wogegen Kierkegaard sich scheinbar wehrt, ist der Versuch, dieses Wechselverhältnis in ein System zu bringen, welches zu einem letzten Verstehen dieser Beziehung führen würde. Vielleicht verstand er hier Hegel falsch, dem es nicht darum ging, die Wirklichkeit selbst in einem System dem Denken unterzuordnen, sondern vielmehr darum, das Denken selbst der Wirklichkeit auszusetzen, um auf diese Weise phänomenal aufzuzeigen, dass das menschliche Bewusstsein jeden festen Halt verlieren muss. Dies wäre ein unabschließbarer Prozess, der in einem unendlich perpetuierenden System dargestellt werden sollte. Gegen den Verdacht, dass dieses Denken, Diskontinuität letztlich wiederum in einer Kontinuität aufgehen lässt, setzt Kierkegaard mit dem Augenblick eine Unterbrechung, die letztlich nicht aufzuheben ist.

er bzw. sie selbst werden soll, eine Bestrebung, die auch heute wieder sehr gefragt und in aller Munde ist. Mit dem Augenblick kommt zum Ausdruck, dass der Schüler zur Liebe nur fähig werde, wenn er wiedergeboren werde, wenn er von einem Nichtsein zu einem Sein, zu einem anbrechenden Gottesreich, gelangen will. Erst indem der Mensch die Wahrheit dem Lehrer, der dann gleichzeitig der Erlöser ist, verdankt, kann er dahin gelangen die Wahrheit zu verstehen. Er erkennt sie aber nicht als Wahrheit, in der er immer schon war. Das würde bedeuten, dass er die Grenzen der Wahrheit, die er in sich hat, bloß ausweiten und neu definieren würde. Die Überlegungen gehen aber dahin, dass die Wahrheit in ihn hereinbricht, ihn verändert und mit einem Schlag verunmöglicht, dass er sich aus sich heraus erklären kann. Lässt er den Augenblick der Unterbrechung von außen zu, kann ihn das frei machen. Eine Wahrheit, in der er sich nicht mehr von sich selbst her verstehen muss, öffnet Raum für ein freimütiges Bewusstsein, das alles einem Lehrer bzw. einem Erlöser verdankt und Zeugnis dafür gibt, dass sein Wille immer schon von dem des anderen getragen ist. Auf diese Weise vernichtet und zu Nichts geworden, erhält das Dasein Sein. Es wird eine Wahrheit, die über ihn hinausweist und von da her nicht zu verstehen ist.

Man meint wohl, dies könne dem Gott gleichgültig sein, da dieser den Lernenden nicht braucht, aber man vergisst, oder richtiger: man beweist, wie weit man doch entfernt ist, ihn zu verstehen, man vergisst: er liebt ja den Lernenden. Und wie jene königliche Trauer nur in einer königlichen Seele zu finden ist und die Masse der menschlichen Sprachen sie überhaupt nicht nennt [...].<sup>92</sup>

Hier zeichnet sich eine Änderung der Sichtweise ab. Vom alten Menschen her ergibt sich das statische Bild Gottes, der eigentlich keinen Grund hat sich auf den Menschen einzulassen, da er sich ja selbst genügt. Da er eigentlich nur verlieren kann, lässt er sich auf den niedrigeren Menschen, der ihn niemals in seiner Größe erfassen und verstehen kann, nicht ein. Climacus dichtet Gott jedoch als Liebenden. Gott verstehen heißt, ihn als in Beziehung mit dem Menschen, als einen entleerten Gott der Kenosis aufzufassen.

Damit die Einheit zuwege gebracht werden kann, muß also Gott dem Lernenden gleich werden. Und also will er sich dem Geringsten gleich zeigen. Aber der Geringste ist ja der, welcher andern dienen muß. Also in der Gestalt des Knechts will der Gott sich zeigen, [...] diese Knechtgestalt [...] ist seine wahre Gestalt.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> PB, 28.

<sup>93</sup> PB, 31.

Dabei kann Gott gar nicht anders, als sich auf den Menschen einzulassen und sich ihm auszuliefern, weil er sich selbst nun mal der Liebe verschrieben hat.

[...], und der Gott hat von der Stunde an, da er der Knecht des allmächtigen Beschlusses seiner allmächtigen Liebe wurde, sozusagen sich selber in seinem Beschluß gefangen und muß nun dabei bleiben (töricht gesprochen), ob er will oder nicht.<sup>94</sup>

Indem Kierkegaard den Mensch in der Wahrheit dem sokratischen Menschen, der die Wahrheit in sich hat, gegenüberstellt, zeichnet er den Christen auf eine Weise, wie es spätestens Heideggers, aber vorher auch schon Hegels Menschenbild entspricht. Er beschreibt ihn als Menschen dessen Selbst bzw. dessen Dasein immer schon draußen ist. Im Gegensatz zu Heidegger würde Kierkegaard jedoch zu „draußen bei...“ nicht hinzufügen „...den Dingen“<sup>95</sup>, sondern „... einer dem Menschen verschlossenen Transzendenz“. Der Satz würde folglich lauten: „Das Selbst des Menschen ist immer schon draußen, bei einer dem Menschen verschlossenen, Transzendenz.

In zeitgenössischer Philosophie ist in diesem Zusammenhang vom schwachen Subjekt die Rede. Das starke Subjekt, das allem Handeln und Reden zu Grunde liegt und das alles was es entdeckt aus seiner Erinnerung und sich selbst gebiert, muss absterben, damit der Mensch als schwaches Subjekt wieder geboren werden kann. Es ist dies, im Ansatz Kierkegaards ein Subjekt, das aus einer sich entziehenden Transzendenz heraus dem Handeln und Reden zu Grunde liegt, das in sich diese Unsicherheit, die von dem Bereich, der das einfache Subjekt übersteigt, herrührt und diesen in sich freihält. Dabei geht es ihm in den *Philosophischen Brocken* nicht darum, Transzendenz als eigenen Bereich oder einer verortbaren Überwelt zu denken. Transzendenz lässt der Mensch zu, der Wahrheit nicht in sich sucht, sondern sich in einem Wahrheitsgeschehen zu verstehen versucht, das unverstänlich, weil ihn selbst übersteigend, bleiben muss.

Dass Kierkegaard mit seinem Anspruch der „indirekten Mitteilung“ auf seine Zeitgenossen zutrat und deren Bezug zur Transzendenz kritisierte, bleibt ein Widerspruch zu seinem zentralen Gedanken des Einzelnen vor Gott, über den jedes menschliche Urteil letztlich unmöglich ist und der auf eine Offenbarung von Gott her angewiesen bleibt. Auch wenn Kierkegaard selbst hinter der Botschaft, die er indirekt mitteilte, verschwinden wollte, bleibt er trotzdem ein Mensch, der zum Sprung oder zum wahren Christsein Anstoß geben will und sich so – streng genommen – zwischen den sich offenbarenden Gott und den

---

<sup>94</sup> PB, 52.

<sup>95</sup> Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 18.Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., an Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. mit Randbemerkungen aus dem Handex. des Autors im Anh. Tübingen: Niemeyer 2001

Schüler drängt. Er selbst ist es, der seine Mitmenschen in das Wahrheitsgeschehen Gottes durch List einbeziehen will. Dieser Gedanke kann schließlich auf jegliches Theologietreiben oder jede Art von Wahrheitsfindung ausgedehnt werden. Die direkte Ausrichtung des Menschen auf eine Transzendenz stellt jede menschliche Vermittlung, jede Tradition und im weitesten Sinne sogar die menschliche Sprache als geistige Heimat jedes Denkens und jeder direkten oder indirekten Mitteilung, in Frage.

### **3.3 Die Kenosis, zentrale Kategorie der Theologie Kierkegaards und deren Implikationen**

#### **3.3.1 Die Kenosis als Ausweg aus der Trauer Gottes**

Schon im Alten Testament und hier vor allem in den Gottesknechtliedern des Propheten Jesaja klingt bereits eine Gottesbegegnung in der Begegnung mit Leidenden und Erniedrigten an. Im Neuen Testament findet sich dieses Geheimnis der Offenbarung Gottes im Philipperhymnus wieder. Im obigen Unterkapitel 3.2.2. wurde bereits aus den *Philosophischen Brocken* der Gedanken der Kenosis aus Phil 2,5–8 mit den Worten Climacus', zitiert. Für die weiteren Ausführungen soll jedoch der Originaltext angeführt sein:

Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht: Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. (Phil 2, 5–8)

Kierkegaard bricht ausgehend von diesem Hymnus das statische Konzept einer radikalen Offenbarung auf. Seine personale Gotteskonzeption drängt ihn in weiterer Folge jedoch auch dazu, diesen lebendigen Gott als einen vom Menschen unverstandenen und somit als einen leidenden Gott zu denken. Dazu geht er von einer interessanten Beobachtung des jüdischen Offenbarungsglaubens aus. Er schreibt:

Dieses Volk [die Juden S. H.] meinte, den Gott zu sehen wäre der Tod. – Wer faßt diesen Widerspruch der Trauer: sich nicht zu offenbaren ist ja der Tod der Liebe, uns sich zu offenbaren ist der Tod der Geliebten.<sup>96</sup>

Der Lernende kann Gott nicht in seiner Herrlichkeit schauen, weil er sonst von dessen Herrlichkeit geblendet werden würde. An dieser Stelle wird auch Kierkegaards Gottesvorstellung klarer. Er sieht ihn als persönliches Gegenüber, das unabhängig vom Bewusstsein

---

<sup>96</sup> PB, 30.

und Sein des Menschen existiert. Der Mensch kann ihn anbeten oder sich vor ihm niederwerfen, aber verstehen, dass er ein liebender Gott ist, kann er nicht. Und das ist das größere Unglück für Liebende, dass der Geliebte die Liebe nicht erwidern kann, weil er die Liebe nicht erfassen und nicht verstehen kann. „Das Unglück liegt nicht darin, daß die Liebenden einander nicht bekommen können, sondern daß sie einander nicht verstehen können.“<sup>97</sup> Damit der Mensch Gott verstehen, kann ist es daher notwendig, dass Gott in Knechtgestalt zum Menschen absteigt und ihm als einer, der dem Tod ausgesetzt ist, begegnet, damit der Mensch in Liebe antworten kann und Gott und Mensch ebenbürtig werden. Denn Gott verstehen heißt, ihn zu lieben. Es will nicht verehrt werden von uns Menschen, sondern geliebt werden. Den Gedanken fortsetzend kommentiert Climacus:

Jede andere Offenbarung wäre für die Liebe ein Betrug, weil sie entweder zuerst eine Veränderung mit dem Lernenden vorgenommen haben müßte (aber die Liebe verändert ja nicht den Geliebten, sondern verändert sich selbst) [...].<sup>98</sup>

Der erste Ausdruck von Liebe ist es, das Gegenüber so zu belassen, wie es ist. Liebt Gott nun den Menschen, so muss er in die Beziehung von sich die Bereitschaft hineintragen, sich zu verändern, ohne ein gleiches Verhalten im Vorhinein vom Menschen erwarten zu können. Dieser wird, indem er nicht sofort auf die Liebe Gottes antwortet und ihn nicht versteht, zur Probe der Liebe Gottes, der unter dem sich entziehenden Menschen leiden muss, damit sich seine Liebe als Liebe erweisen kann. Von da her kommt Kierkegaard zu dem Schluss, „daß es nicht bloß Freude im Himmel gibt, sondern auch Trauer“<sup>99</sup>. Offenbarung auf diese Weise verstanden, bedeutet Leiden Gottes. Weil Gott den Menschen liebt, aber der „lieblose“ Mensch in der Unwahrheit diese Liebe weder sieht noch erwidert und weil also doch ein überwindbarer Unterschied zwischen Gott und den Menschen ist, denkt Kierkegaard Gott als unglücklich Sehnsüchtigen. Wäre die Offenbarung etwas, das den Menschen dazu zwingt, zu glauben und etwas, das ihm, ihn überwältigend, eine Veränderung abverlangt, ohne dass Gott selbst sich dem Menschen im Offenbarungsprozess aussetzt, so wäre die Rede vom liebenden Gott neu zu überdenken.

Jedoch dispensiert dieses Leiden Gottes den Menschen nicht davon, sich auch für eine Gottesbeziehung anstrengen zu müssen. Dieses Entgegenkommen Gottes entlässt den Menschen nicht in eine Leichtigkeit des Liebens. Allerdings gibt Gott dem Menschen die Freiheit zu lieben und traut ihm diese Größe zu. Daher überwältigt er ihn auch nicht durch ein

---

<sup>97</sup> PB, 26.

<sup>98</sup> PB, 32.

<sup>99</sup> PB, 30.

herrliches Auftreten, sondern kommt ihm in Knechtgestalt entgegen. Jedoch muss auch der Mensch auf Gott zukommen. Beiden wird in dieser Konzeption von Liebe in Freiheit eine Entäußerung abverlangt, die für Kierkegaard die Bedingung dafür ist, überhaupt von Liebe sprechen zu können.

Die Wahrheitskonzeption Kierkegaards bekommt im Unterschied zur Auffassung von Wahrheit als etwas immer schon Vorhandenes, das der Mensch in sich findet, nun als Dasein, eine weitere Nuancierung. Gott, der in Jesus als Knecht aufgetreten ist und auftritt, stößt den Menschen durch sein Auftreten ab. Die Wahrheit als Daseinsform in ihrer unmittelbaren Entbergung ist nicht einnehmend sondern abstoßend. Sie verlangt dem Menschen ein Absehen von sich als starkes Subjekt ab. Er muss sich bewegen und verändern, um sich auf das Eintreten Gottes einzulassen. Er muss sich hinunterlassen zu Gott, er muss sich überwinden und er muss seine Selbstliebe hingeben, um ihm alles verdanken zu können. Ein gnadenloser Befreiungskampf wird dem Menschen abverlangt, wenn er lieben will.

Zur Konzeption der Kenosis ist Folgendes kritisch anzumerken: Zeigt sich Gott in der Gestalt eines Knechtes, und ist Wahrheit nicht ein Wissen, sondern ein Dasein, so ergibt sich für Kierkegaard, dass das Leben in Wahrheit ein dienendes Leben ist, d. h. ein Dasein als Knecht. Gott hat sich in Jesus nicht als Knecht verkleidet, sondern er trat als Wahrheit in Knechtgestalt auf. „Also in der Gestalt des Knechts will der Gott sich zeigen, [dies S. H.] ist seine wahre Gestalt.“<sup>100</sup> Diese Wahrheit ist zu glauben. Die Leidensgeschichte Jesu bekommt auch eine Logik, wenn man die Sündhaftigkeit des Menschen statt seiner Verantwortung betont. In dieser verwerflichen Welt musste Jesus Christus unausweichlich untergehen. Mit diesem Wissen und Verstehen des Untergangs Christi trägt Kierkegaard jedoch auch ein Wissen darüber in sich, wie die wahre Existenzweise eines Christen zu erkennen sei. Dieses Wissen steht im Widerspruch zu einem Dasein angesichts eines Paradoxes bzw. aus einer unverstehbaren Transzendenz heraus. Über ein solches Dasein ist kein Urteil möglich; schon gar nicht von außen auf einen Mitmenschen hin möglich. Kierkegaard maß sich solche Urteile jedoch an, da er im Laufe seines Lebens zunehmend Zeitgenossen angreift und sie eines „unwahren“ und nicht christlichen Daseins bezichtigt.

### **3.3.2 Die Kenosis, ein Gedicht, das von Gott stammt**

Die Einleitung des letzten Absatzes aus Kapitel II der Philosophischen Brocken erinnert nicht zufällig an den letzten Absatz von Kapitel I. Wie in den sokratischen Dialogen veranlasst ihn dort der Einwand eines imaginären Gesprächspartners „schamerrötet“ sein Pro-

---

<sup>100</sup> PB, 31.

jekt, das er mit der Erfindung des Pulvers verglich, zu verteidigen. In Kapitel II ist es der Plagiatsvorwurf eines erfundenen kritischen Lesers, der ihm das Blut vor Scham in den Kopf treibt. Der Vorwurf lautet im Originalton: „Was du da zusammendichtest, ist das armseligste Plagiat, das je vorgekommen ist, da es nicht mehr und nicht weniger ist, als was jedes Kind weiß.“<sup>101</sup> Im ersten Fall ging es noch um den Inhalt eines „Projektes“<sup>102</sup>, welches Überlegungen beinhaltet, dass der Mensch erst als Wiedergeborener erkennen kann, dass er vorher nicht da war und dass er sich dessen nicht erinnern kann, sondern von außen die Bedingung zu diesem neuen Sein und diesem neuen Verstehen erhalten muss. Es stellte sich heraus, dass dieses Projekt weder seine eigene Erfindung noch die eines anderen war. So wie die Erfindung und Anwendung des Pulvers letztlich jedem zusteht, verhält es sich auch mit diesen Überlegungen.

Der erste Einwand bezieht sich auf die menschliche Erkenntnis, dass nur der Geborene sich als Geborener denken kann und diese Gedankenleistung wohl jedem Menschen möglich gewesen wäre. Der zweite Vorwurf jedoch verweist darauf, dass der Gedanke der Erniedrigung Gottes, der auch die Erniedrigung des Menschen der Liebe willen beinhaltet, nur der „Gottheit“<sup>103</sup> gestohlen worden sein kann. Denn diese Idee übersteigt den Menschen und die Menschheit in ihrer Gesamtheit. Climacus mutmaßt:

Es könnte wohl dem Menschen einfallen, sich selbst als gleich mit der Gottheit zu erdichten oder die Gottheit mit sich, nicht aber zu erdichten, daß der Gott sich selbst als gleich mit dem Menschen gedichtet habe. Denn wenn Gott sich nichts davon merken ließe, wie sollte dann der Mensch darauf kommen, daß der selige Gott ihn nötig hätte?<sup>104</sup>

Das Gedicht der Kenosis, in dem sich Gott in Knechtgestalt sich bis zum Geringsten hinab den Menschen gleich macht und sich daher als Liebe erweist, weil er zeigt, dass er den Menschen nötig hat, dieses Gedicht ist das Wunder, das keinem Menschen einfallen konnte. Daher wurde kein einzelner Menschen oder das ganze Menschengeschlecht bestohlen, sondern der Gedanke, der sowohl Gott als auch dem Menschen, der sich auf dieses Wunder einlässt, alles abverlangt, entstammt der Gottheit selbst. Nun ist Kierkegaard des Diebstahls an der Gottheit überführt.

Literarisch gibt er mit dieser Ironisierung dem Gedanken, der dem Menschen alles abverlangt, eine Leichtigkeit und bleibt insofern konsequent, als dem sündhaft in sich verkrümmten Menschen die Idee der Selbstaufgabe nie einfallen könnte und er von da her auf

---

<sup>101</sup> PB, 34.

<sup>102</sup> PB, 22.

<sup>103</sup> PB, 35.

<sup>104</sup> PB, 35.

die Offenbarung aus der Bibel angewiesen ist. Bloß als Wunder und als direkten Appell an den Menschen erhält der Gedanke eine große Schwere. Er verlangt die Selbstaufgabe des Menschen. Das ernste Anliegen eines liebenden Gottes soll dem Menschen schmackhaft gemacht werden, denn nur so kann er im Sprung von sich absehen und das Leben Jesu als Wahrheit erfahren, indem er selbst zu leben beginnt wie er.

Denn das ist die Unergründlichkeit der Liebe, nicht zum Spaß, sondern in Ernst und Wahrheit von gleicher Art wie der Geliebte sein zu wollen, und dies ist die Allmacht der entschlossenen Liebe, das zu können [...].<sup>105</sup>

Damit der gefallene Mensch die unbegreifliche Schönheit des Gedankens der Kenosis annehmen kann, und weil es Climacus selbst als ungläubigem Menschen gar nicht anders möglich ist, führt er diesen Gedanken als göttliche Dichtung ein.

Durch den Kontrast der ironischen und der ernstesten Rede bringt Kierkegaard mit einer Leichtigkeit eigentlich orthodoxe christliche Theorien, wie die der Kenosis, in den Diskurs ein. Dem aufmerksamen Leser wird durch den Wechsel in der Sprache, diese nur schwer nachvollziehbar christliche Lehre, der Selbsthingabe Gottes, die eine Selbsthingabe des Menschen verlangt, zur gleichen Zeit angeboten und weggenommen. Climacus vermeidet durch diesen Stilwechsel ein dozierendes Vermitteln von Wissens und fordert den Leser heraus, sich existentiell ansprechen zu lassen. Das Kapitel V wird sich eingehender mit dem eben erwähnten Stilwechsel (ironische und ernsthafte Rede) beschäftigen. Erst angesichts der Hoffnung, die uns Menschen in dem Gedicht zugesagt ist, können wir unsere „Zutat“ beitragen, und loslassen von uns, um ein neues Leben nach dem Leitsatz „Dein Wille geschehe“ zu beginnen.

---

<sup>105</sup> PB, 31.

### **3.4 Exkurs: Was projiziert der sich unbekannte Mensch in Gott? Eine Auseinandersetzung der kierkegaardschen Anthropologie mit der Projektionsthese Feuerbachs**

István Czakó u.a. zu Folge kannte Kierkegaard *Das Wesen des Christentum* von Ludwig Feuerbach. Kierkegaard erkannte in Feuerbach die „Existenzmöglichkeit des ‚Ärgernisses‘“<sup>106</sup> und gestand diesem als solchem höhere Verdienste für das Christentum zu, als den meisten Christen seiner Zeit. Kierkegaard tat dies, ohne Feuerbach zwangsläufig als Christen zu sein. Als wichtiger Aspekt des Ansatzes Feuerbachs soll nun der Zusammenhang von Paradox und der Philosophie der Subjektivität näher beleuchtet werden. Denn im Denken Kierkegaards ist nicht nur das Eintreten des Ewigen in die Geschichte ein Paradox, sondern auch der Mensch für sich ist paradoxer Verfassung.

Nach L. Feuerbach und holt man ideengeschichtlich noch weiter aus, seit Augustinus, ist die Einsicht, dass der Mensch immer nur vom menschlichen Bewusstsein her auf Gott schließen kann, keine große Entdeckung mehr. Im Hinblick auf die Rede Kierkegaards vom absoluten Paradox ergeben sich von daher in erster Linie interessante Rückschlüsse auf dessen Konzeptionen von Subjektivität. Diese spiegelt sich nach Feuerbach in theologischen Aussagen wider. Mit dem Gedankengang Feuerbachs ist in einem ersten Schritt gesagt, dass der Glaube eines Menschen nur etwas über den glaubenden Mensch aussagt und nichts über den geglaubten Gott. Was aber aus dem Projektionsgedanken wird, beginnt der projizierende Gläubige an sich zu zweifeln, wird im zweiten Schritt behandelt. Beginnen wir mit einem Zitat Feuerbachs:

Alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens. [...] Wie der Mensch denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott. Das Bewusstsein Gottes ist das Selbstbewusstsein des Menschen.<sup>107</sup>

Feuerbach spricht anschließend vom Christen, der „an die Liebe als eine göttliche Eigenschaft“ glaube und dabei aber selbst derjenige sei, der liebe und glaube, Gott sei ein weises und gütiges Wesen. Er tut das, weil er über sich selbst nichts besseres wisse und glaube,

---

<sup>106</sup> Czakó, István: Kierkegaards Feuerbach-Bild im Lichte seiner Schriften. In: Cappelørn, Niels Jørgen, Deuser, Hermann and Stewart, Jon (Hg.): Kierkegaard Studies. Yearbook 2003, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2001. S. 410.

<sup>107</sup> Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*. Mit einem Nachwort von Karl Löwith. Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1969 S.54f. Ähnliche Gedanken wie sie in dieser Formulierung Feuerbachs zum Ausdruck kommen, finden sich auch in der Vorlesung Schellings zur *Philosophischen Theologie* wieder.

Gott existiere bzw. er sei ein Subjekt, weil er selbst existiert bzw. ein Subjekt ist.<sup>108</sup> Er wendet das Konzept der Projektion also nur auf positive Aussagen über Gott an. Gefährdete menschliche Sehnsüchte, so Feuerbachs Vorstellung, werden in ein gesichertes Jenseits übertragen. Die eben erwähnten Prädikate (weise, gütig, etc.) seien eigentlich Prädikate des Menschen, die dieser auf Gott hin projiziere. Der Mensch sei nur auf Grund der erdrückenden Last der Lebensumstände nicht in der Lage, die Gedanken von diesem gesicherten Jenseits auf seine jetzige konkrete Situation zu übertragen. Die Aufgabe der zukünftigen Wissenschaft sei es nun, herauszuarbeiten, dass dem Menschen selbst all das zukomme, was die Theologen von Gott zu wissen behaupten. Folgendes Zitat soll deutlich machen, welches Menschenbild sich hinter diesem Gottesbild verbirgt:

Dem wahrhaft religiösen Menschen ist Gott kein bestimmungsloses Wesen, weil er ihm ein gewisses wirkliches Wesen ist. Die Bestimmungslosigkeit und die mit ihr identische Unerkennbarkeit Gottes ist daher nur eine Frucht der neueren Zeit, ein Produkt der modernen Ungläubigkeit.<sup>109</sup>

Es sei also mögliche, ja vornehmliche Aufgabe der Theologie, die hier als wissenschaftliche Reflexion über den Glauben betrachtet wird, positive Urteile über Gott zu fällen. Dieser Gedankengang impliziert stillschweigend einen durchgehend bestimmbaren Menschen, dem nunmehr Gottes Attribute zugesagt werden. Änderten sich die Lebensumstände des Menschen, so würde der Mensch die guten Hoffnungen, die er in seiner misslichen Situation noch auslagern musste, als seine ureigenen entdecken können. Dem Projektionsverdacht als in sich konsistenter These ist nur schwer zu entrinnen. Verändert man jedoch einige „Konstanten“ dieser Theorie so geriete diese doch ins Wanken. In unserem Fall interessiert uns im Besonderen das zu Grunde gelegte Menschenbild.

Wehrt Feuerbach den Gedanken der „Bestimmungslosigkeit“ Gottes dezidiert als „Ungläubigkeit“ ab, so lehnt er indirekt auch die Unmöglichkeit den Menschen durchgehend zu bestimmen ab. Denn eine Aussage über Gott ist immer als eine über den Menschen zu verstehen. Die Frage, was der Mensch sei, muss beantwortet sein. Er ist gut, er ist barmherzig, er ist das Subjekt etc. Um die Projektionsthese aufrechterhalten zu können, schreibt er in obgenanntem Zitat sehr deutlich vor, wie Christen zu glauben haben. Zunächst kommt darin wohl die Ansicht seiner Zeit, wie rechter Glaube auszusehen habe, zum Ausdruck. Feuerbach zementiert diese Ansicht jedoch und sieht sie als unumstößlich – um sie

---

<sup>108</sup> Die folgende Auseinandersetzung bezieht sich auf das zweite Kapitel: Das Wesen der Religion im allgemeinen. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, 52 – 80.

<sup>109</sup> Ebd. S. 55.

hernach in seinem Sinne zu widerlegen. Denn entweder wird Gott als Projektion positiver menschlicher Sehnsüchte geglaubt oder der Glaube ist eigentlicher „Unglaube“, eine Verwirrung der „neueren Zeit“.

Leider erlaubt ihm dieser Gedankengang nicht, sich der Unbestimmbarkeit des Menschen anzunähern. Er glaubt ohne diese auskommen zu können. Er wehrt Einsprüche ab und stellt fest, dass es sinnlos sei, von einem unglaubbaren, weil fragwürdigen, Gott auf den Menschen rückzuschließen. Das Wagnis, Gott auch als Negation und in seiner Fragwürdigkeit als relevant für den Gläubigen anzuerkennen, sprengt seine Vorstellungen von Religiosität. Daher wehrt er diese als Ausdruck der „Ungläubigkeit“ ab.

Wir können und wollen in unseren weiteren Überlegungen den Gedanken, dass jede Aussage über Gott auch eine Aussage über den Menschen birgt, nicht mehr aufgeben. Gegen den „religiösen Atheismus“<sup>110</sup> Feuerbachs und dessen vorgeschriebene „Orthodoxie“ lässt Kierkegaard jedoch die Frage „Was ist der Mensch?“ zu.

Dieser sieht sich auf Grund seiner eigenen Begrenztheit, seiner Sterblichkeit, mit der Frage nach der Ewigkeit konfrontiert. Der Mensch verendet nicht einfach<sup>111</sup>, sondern er ist sich seiner eigenen Begrenztheit bewusst. Dieses Bewusstsein kann er nur angesichts des Gedankens der Unbegrenztheit entwickeln, der christlich gesprochen, der Unsterblichkeit entspricht. Von der Unendlichkeit her entscheidet sich der Atheist oder der Theist über einen weiteren Umgang mit dieser Frage. Denn auch der Atheist bezieht sich auf ein Nichts, von dem er sagt, dass es ihn nach dem Tod erwartet. Ein weites Feld für Fragen bleibt ewig eröffnet.

Faktum ist aber, dass sich die Frage am Aufeinandertreffen des Ewigen mit dem Begrenzten, d. h. dem Vergänglichen entzündet. Spätestens dort, wo das Ewige paradoxerweise in die Zeit hereinragt und dem Menschen das bewusst wird. Unserer Vernunft ist folglich die Frage unausweichlich aufgegeben.

Im Anschluss an Kant wird Kierkegaard die menschliche Existenz wieder zur Frage wird und davon ausgehend sucht er nach einer neuen Verhältnisbestimmung Mensch-Gott. Da der Mensch seinen Selbststand, sich selbst als starkes Subjekt, verloren hat, ist die Rede von der Kenosis ein möglicher Umgang mit dem Bewusstsein des Selbstverlustes umzugehen. Das dem Menschen Unbekannte, die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit, die den Menschen übersteigt, wird als Grenze des menschlichen Subjekts postuliert, an dem es untergeht. Nur auf diese Weise kann das Subjekt das Unbekannte, medial als Geschenk erhalten

---

<sup>110</sup> Klein, Hans-Dieter: Metaphysik. Eine Einführung. 5. Aufl. Wien: Literas 2005. S. 62.

<sup>111</sup> Gedanke ist paraphrasierend übernommen aus Heidegger, Martin: Sein und Zeit.

und annehmen, erst wenn es seine Selbstbezogenheit aufgibt, kann es das Unbekannte in integrieren.

## 4 Das Paradox – Subjekt und Wirklichkeit in Diskontinuität und Kontinuität

### 4.1 Das Paradox als Moment der Diskontinuität zwischen Subjekt und Wirklichkeit

István Czakó und Rocca Ettore, vgl. Kapitel 1.1 und 1.2, betonen mit unterschiedlichen Akzentuierungen den Augenblick als die Grenze, die das Paradox markiert, als unüberwindliche Diskontinuität, die das menschliche Bewusstsein von einer Offenbarung von außen abhängig macht. Wir führen den Gedankengang István Czakós weiter, der die philosophische Funktion des Paradoxes in der Nähe der kantschen Grenzziehung zwischen Phänomene und Noumena ansiedelt, um von da her den Aspekt der Diskontinuität zu akzentuieren.

Folgendes Zitat aus den *Philosophischen Brocken* ist ein weiterer Hinweis auf den großen Einfluss der kantschen Widerlegung der Gottesbeweise:

Meine ich dagegen mit dem Ausdruck „Gottes Dasein beweisen“, dass ich beweisen will, dass das Unbekannte, das da ist, Gott ist, dann drücke ich mich weniger glücklich aus, denn dann beweise ich nichts, am allerwenigsten ein Dasein, sondern ich entwickle eine Begriffsbestimmung.<sup>112</sup>

Damit knüpft er an den Standpunkt Kants an. Diesem war es unmöglich Existenz allgemein und auch die Existenz Gottes mit einem Begriff zu fassen. So kann von der schlüssigen und durchgängigen Begriffsbestimmung Gottes als regulativer Vernunftidee nicht auf die Existenz Gottes geschlossen werden. Gott als „Begriffsbestimmung“ entwickelt, sagt nichts über dessen tatsächliches „Dasein“ aus.

Einen weiteren gewichtigen Verweis auf die Bedeutung des Denken Kants liefert Friedrich Hausschildt mit einem Zitat aus *Der Begriff Angst*. Dort bezeichnet Kierkegaard in der Einleitung „Kant als denjenigen Denker, der die die antike und mittelalterliche Philosophie tragende Voraussetzung zersetzt hat, daß das Denken der Realität mächtig sei.“<sup>113</sup>

Kierkegaard teilt diese Skepsis mit Kant und entwickelt von dieser ausgehend die Bestimmung des Paradoxes für das Verhältnis des Menschen zu sich und in sich. Dazu verweist er

---

<sup>112</sup> PB, 38.

<sup>113</sup> Hausschildt, Friedrich: Die Ethik Sören Kierkegaards. Studien zur evangelischen Ethik; Bd. 15. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn. 1982. S. 65.

auf die Selbstzweifel des Sokrates, die ihm ein „Paradox zu sein“<sup>114</sup> scheint. Aber er bestimmt damit auch das Verhältnis nicht nur des transzendentalen Ich zum physisch existierenden Ich, sondern bestimmt auch das Verhältnis vom transzendentalen Ich zum Nichtich, zum Dasein in seiner Gesamtheit. Bereits in Kap 1.1 kamen wir zu folgender Formulierung: Ebenso wie Gegenstände außerhalb des Bewusstseins nicht mit Gegenständen innerhalb des Bewusstseins verglichen werden können, sondern nur innere Bewusstseinsakte, so kann der Gedanke des Undenkbaren als Undenkbares nicht innerhalb des menschlichen Bewusstseins angesiedelt werden. Er ortet einen verstandesmäßig nicht zu überwindenden Bruch. An diesem Bruch stellt sich das Undenkbare dem menschlichen Denken als Grenze entgegen, es ist das Paradox an dem das menschliche Denken scheitern muss.

Ist aber Kierkegaard, wenn er trotz dieses radikalen Bruches versucht, über dieses Paradox nachzudenken, dem Supranaturalismus zuzuordnen? Kommt Climacus zu positiven und direkten Aussagen über ein übernatürliches Dasein? Derartige Folgerungen wie sie István Czako und Rocca Ettore anstellen, sind zu verneinen. Wie aber ist dieser ortlose oder anders geartete Bereich jenseits der Grenze, die das Paradox markiert, zu verstehen? Wie ist das Unbekannte, das Kierkegaard Gott nennt, als vom Mensch nicht gedachtes Unbekanntes, im Denken zu berücksichtigen?

Das menschliche Denken nur für sich genommen ist also unfähig, das Paradox zu überwinden, denn sobald es versucht das Unbekannte gedanklich einzuholen, muss es einsehen, dass es bereits ein eigener Gedanke und somit nicht mehr undenkbar ist. Kann der Mensch von sich aus nicht über dieses Paradox hinwegsehen oder es überwinden, so muss diese Trennung von jenseits des Paradoxes her aufgehoben werden, da jede Aktivität des Menschen zu einer Vereinnahmung des Unbekannten, zu einer „launischen Willkür, die weiß, daß sie selbst den Gott hervorgebracht hat“<sup>115</sup>, führt.

Aber daraus scheint etwas anderes zu folgen, daß nämlich der Mensch, falls er in Wahrheit etwas zu wissen erhalten soll über das Unbekannte (den Gott) zuerst zu wissen bekommen muß, daß er verschieden von ihm ist, absolut verschieden. [...] Soll er es erfahren, so muß er es vom Gott erfahren, und bekommt er es zu wissen, kann er es wiederum nicht verstehen und kann es also nicht zu wissen bekommen. [...] Denn ist der Gott absolut verschieden vom Menschen, so ist der Mensch absolut verschieden von Gott; wie aber sollte der Verstand dies fassen? Hier scheinen wir vor einem Paradox zu stehen. Bloß um zu erfahren, daß Gott das Verschiedene ist, bedarf der Mensch des Gottes und erfährt nun, daß der Gott absolut verschieden von ihm ist.

---

<sup>114</sup> PB, 36.

<sup>115</sup> PB, 43.

Der menschliche Verstand kann im Scheitern, im eigenen Untergang das Unbekannte negativ anerkennen. Negativ anerkennen heißt, er erkennt seine Verslossenheit, seine Unterschiedenheit von Gott und sich an. Wobei Gott hier nicht vorschnell als personales Gegenüber gedacht werden darf sondern als das ungedachte und nicht denkbar Unbekannte.

[...] Was ist nun der Unterschied? Ja, was anderes als die Sünde<sup>116</sup>

Wie in Kapitel II erläutert ist Sünde ist Folge der Freiheit, wie wir sie vom *Begriff Angst* her ableiteten. Der Mensch hat Verantwortung für sein eigenes Tun und er wird schuldig, indem er die Freiheit zu einer selbstischen Freiheit verkommen lässt. Dies passiert, wenn die allgemeine Notwendigkeit, sich entscheiden zu müssen, in das Ergreifen nur auf sich bezogener Möglichkeiten zurücksinkt. Die Frage nach der Herkunft der Sünde ist somit nicht allgemein beantwortbar. Dem Gedanken liegt das Menschenbild eines in sich selbst verkrümmten und aufgrund einer verfehlten Selbstliebe beziehungsunfähigen Menschen zu Grunde. Jedoch kann ihm nur die verfehlte Selbstliebe angelastet werden und nicht der Umstand, dass er aus den sich ihm eröffnenden Möglichkeiten wählen muss. Durch diese Wahl gibt er sich eine Gegenwart, die nicht von der dahinfließenden sinnlosen Zeit, dem Nichts, verschlungen wird. So aufgefasst kann er Gott, das Unbekannte, nicht als sich in der Beziehung zum Menschen Hingebenden verstehen. Als solcher ist Gott bzw. das Unbekannte nur ein zu Lassendes und nicht aktiv zu verstehen bzw. als Wissen verfügbar und somit zu eigen zu machen. Obwohl der menschliche Verstand an diesem Unterschied zwischen Gott und Mensch scheitert, ist es wichtig, sich ein Jenseits seines Denkens einzugesetzen. Gott selber ist der Unterschied und dadurch, dass der Mensch ihn denkt, kann ihm so nahe kommen, „wie es möglich ist, und doch ebenso fern“<sup>117</sup>. Er erkennt dadurch seine reale Verslossenheit und bekommt „Sündenbewußtsein“<sup>118</sup>. Aus dieser kann er sich nicht selbst befreien, da jeder Versuch aus ihr auszubrechen wiederum nur als Kreistanz des Subjektes, das in sich aus der Verslossenheit ausbrechen will, denkbar ist. Dieser Sündenbegriff hat neben den ethischen Implikationen hier eine überwiegend erkenntnistheoretische Konnotation. Die menschliche Wahrnehmung muss von etwas völlig Unerwartetem, von dem Jenseits der Grenze her, erlöst werden. Als Konsequenz kann sie sich in ihrer Selbstverschlossenheit (Sündhaftigkeit) nur aufgeben. Es muss von diesem Jenseits seiner selbst her zu leben beginnen. Wie ernst Kierkegaard der Gedanke der erkenntnistheoretischen Sündhaftigkeit ist, unterstreicht auch die Ernsthaftigkeit, mit der er den Kenosisge-

---

<sup>116</sup> PB, 44.

<sup>117</sup> PB, 44.

<sup>118</sup> PB, 45.

danken behandelt. Man kann das griechische Wort Kenosis mit Von-sich-Absehen oder Entäußerung bzw. Entleerung übersetzen. Der Gedanke kann seiner Auffassung nach unmöglich dem Denken des sündigen Menschen zugeordnet werden. Der Gedanke muss ausgelagert werden und den Menschen als fertiges göttliches Gedicht erreichen. Der Mensch für sich bleibt in seiner Selbstliebe gefangen.

Betrachten wir nun folgendes Zitat angesichts der hier durchgeführten Überlegungen noch einmal:

Es wäre ja ungereimt, von einem Menschen zu verlangen, dass er durch sich selbst entdecken sollte, dass er nicht da sei. Aber dieser Übergang ist ja der der Wiedergeburt vom Nichtsein zum Sein.<sup>119</sup>

Der Mensch für sich kann das von ihm unabhängige Dasein nicht fassen, da er, wenn er es auffasst, nur als von ihm selbst abhängig fassen kann. Es ist ungereimt, dass das menschliche Denken das nicht menschliche Denken, das Ungedachte, als dieses für sich entdeckt. Um es entdecken zu können bedarf der Mensch folglich einer neuen Herkunft. Er braucht eine Herkunft, die es ihm ermöglicht nicht durch sich sondern von einem Anderen her, von einem nicht beweisbaren oder denkbaren Sein her, zu verstehen. Dieses Sein ist der Erkenntnistheorie Kants zufolge unzugänglich. Als neu Wiedergeborener jedoch scheint es hypothetisch doch möglich zu sein, den Bruch als Bruch belassend, ein Leben in diesem umfassenderen Sein zu beginnen.

## ***4.2 Das Paradox als Moment der Kontinuität – Ein christliches Gedicht umfasst das Subjekt und die Wirklichkeit***

Niels GrønkJær galt in dieser wissenschaftlichen Untersuchung zum aktuellen Forschungsstand als der Autor, der zu Lasten der Unverfügbarkeit und Unveränderlichkeit Gottes (supernatural eternity) stärker die Liebe Gottes zum Menschen betonte. Wie auch die Darstellung zu Kapitel III ergab, beschreibt Kierkegaard tatsächlich das Liebesverhältnis Gott–Mensch analog zu einer zwischenmenschlichen Liebesbeziehung. Nicht nur Gott ist paradox in seiner Verfasstheit, sondern auch der reflektierende Mensch. Unter dieser Annahme findet eine Bedeutungsverschiebung des Begriffes “Gleichwerden” weg von einem harmonischen Nivellieren hin zu einem Anerkennen in nicht verstehbarer Unterschiedenheit statt. Gleichwerden heißt dann, sich dem auszusetzen, dem auch der Mensch ausgesetzt ist. Das ist dem Sich-selbst-nicht-verstehen-Können und dem Nicht-verstehen-Können des Gegen-

---

<sup>119</sup> PB, 23.

übers. Gott wie Mensch erfahren sich selbst in der Menschwerdung selbst als Geheimnis (Paradox). Als dieser sich selbst Unbekannte bejaht Gott den ihm unbekanntem anderen Menschen, was die Größe der Liebe Gottes ausmacht.

Die Analyse der *Philosophischen Brocken* ergab für Niels Grønkjær einen Wandel im Gottesbild des Verfassers. Dazu siedelte er die *Brocken* zwischen *Furcht und Zittern* und den *Abschließenden Unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* an. Geht Kierkegaard im ersteren noch von einem unveränderlichen und willkürlich handelnden Gottes aus, so wandelt sich in den *Brocken* das Gottesbild hin zu einem Gott, der sich verändert und in kenotischer Beziehung zu uns Menschen gedacht ist. In letztgenanntem Werk hat sich diese Gottesauffassung schließlich ganz durchgesetzt. Aus dieser Beobachtung heraus folgert Grønkjær, dass Kierkegaard, der die Kenosis und den Liebesaspekt immer stärker betont, der Philosophie Hegels immer näher rückt. Der liebende Gott, so die zunehmende Einsicht, will nicht verherrlicht und angebetet, sondern er will geliebt und von der Geliebten anerkannt werden. Gott wird als Beziehungsgeschehen des Sich-selbst-ganz-am-anderen-Verlierens gedacht. Im Kapitel 1.4 wurde bereits Kritik an dieser Auffassung angesprochen:

Will ich die Negativität und die Zerstörung nicht als konstitutiv für jede Liebesäußerung zulassen, muss die göttliche Liebe ins nicht Verstehbare ausgelagert werden. Es ist nachvollziehbar, dass Liebe irdisch nur als Überwindung von Trennung und die Nähe suchende Anerkennung des Fremden gedacht werden kann. Fügt man jedoch „in Ewigkeit“ hinzu, bekommt dieses Konzept einen bitteren Beigeschmack. Hier bewahrt Kierkegaard sich mit dem ortlosen Bereich jenseits des Paradoxes, mit dem Paradox als Grenze, einen ebenso sicheren wie ungewissen Ort, der zur Verzweiflung oder zur Hoffnung gereicht.

Das Gedicht der Kenosis beschreibt in sich geschlossen folglich ein Kontinuum, in dem Gott und Mensch nur miteinander zu einer Wahrheit kommen, die jeden für sich übersteigt. Vor diesem biblischen Hymnus hat Climacus so großen Respekt, dass er ihn einen göttlichen Gedanken nennt, der keinem Menschen eingefallen sein kann.

Welche Verbindlichkeit lässt sich jedoch nun von diesem Paradox ableiten? Was ist der tatsächliche Wahrheitsgehalt und der erkenntnistheoretische Gewinn. Inwieweit beinhaltet der Gedanke die Wirklichkeit, Gott als Gott und eine Liebe ohne Trennung und ohne der Unmöglichkeit einander zu verstehen?

Climacus geht auf die vielen offenen Fragen in den *Brocken* nicht ein und nennt die Ausführungen ein Gedicht, das als göttlicher Hauch eine anmutige Ernsthaftigkeit behält. Als mögliche Wahrheit, kann es aber nur in analytische Ironie eingebettet vorgetragen werden,

da kein bloß geborener Mensch (Nikodemus) die Wahrheit je gesehen noch erfahren hat. An alle Ausführungen in den *Brocken* zur christlichen Dogmatik und der Offenbarung muss der Leser daher in Gedanken den Satz anhängen: „Falls es ihn (Gott) gibt.“ Als Ergebnis der *Philosophischen Brocken*, wie es Niels Grønkjær vorschlägt, verstanden, kommt es einer ernsthaften Träumerei Kierkegaards gleich, zu der er sich, zumindest in diesem Werk, noch nicht durchgerungen hat. Zwar versucht Grønkjær die Schrift in ihrer Ganzheit zu verstehen, übersieht dabei jedoch die Ironie – ausgedrückt durch: Falls es ihn gibt – mit dem die Ausführungen zu verstehen sind.

Darüber hinaus nimmt Niels Grønkjær den Augenblick als momentane Erschütterung, als Eintreten der Ewigkeit in die Zeitlichkeit, nicht ernst. Er überführt ihn gegen die Darstellung in den *Philosophischen Brocken* eine bleibende Unterbrechung in einen Prozess über. Der Moment verkommt zu einer anhaltenden (bleibenden) Unterbrechung und geht in eine Kontinuität über. Das Paradox als Zäsur, als dem menschlichen Denken unüberschreitbare Grenze, an dem es untergeht, wird harmonisiert indem er es zunehmend weniger berücksichtigt. Plötzlich ist das Jenseits der Grenze dem menschlichen Subjekt kommensurabel, ist von diesem integrierbar. Gott wird dem menschlichen Denken im Untergang des menschlichen Denkens als dieser Untergang, der fort dauert, zu eigen gemacht. Die Gnade der Wiedergeburt verkommt zu etwas Selbstverständlichem.

### **4.3 Kontinuität und Diskontinuität – eine paradoxe Spannung, die bleibt**

Das Moment der Diskontinuität beschreibt das Paradox, als dass es das Subjekt, das menschliche Bewusstsein in seiner Egozentrik aufbricht. Es tritt ihm als Unterschied entgegen und ist dem Subjekt eine Grenze, die einen über das Ich hinausgehenden Bereich markiert, der sich vom Subjekt unterscheidet. Auf die Frage „Was ist das Unbekannte?“ antwortet Climacus:

Es ist die Grenze, zu der man beständig kommt, und insofern ist es, wenn die Bestimmung der Bewegung vertauscht wird mit der der Ruhe, das Verschiedene, das absolut Verschiedene, für welches man kein Kennzeichen hat.<sup>120</sup>

Denn will das Bewusstsein das Unterschiedliche denken, so kann es das Unterschiedliche nur als eigenen Gedanken von sich unterscheiden, „es denkt den Unterschied an sich selbst“, wodurch das Unterschiedliche folglich schon als gedachter Gedanke unterschieden wird. Als solches ist das Unterschiedliche nicht mehr außerhalb des Subjektes und damit nichts „absolut Verschiedenes“. Es macht im Denkvollzug vielmehr das aus, was Kant das transzendente Subjekt nannte, das „ich denke, das alle meine Handlungen begleiten können muss“. Der gedachte Unterschied entspricht folglich einer Kontinuität innerhalb des Subjektes, welches sich etwas Unabhängigen außerhalb seiner selbst bewusst wird. Dieses kann jedoch nur als etwas Unterschiedliches nur als ortloser Freiraum in sich gedacht werden.

Dagegen betont nun Kierkegaard den Aspekt der Diskontinuität. Mit dem momenthaften Charakter des Paradoxes, dessen „kürzeste Beschreibung der Augenblick“<sup>121</sup> ist, steht das Paradox insofern in das Subjekt hin, als dass es seine eigene Ungenügendheit anerkennen muss. Das Unbekannte, das hinter dem Paradox ist und hier als Grenze gedacht wird, ist kein ortloser Freiraum innerhalb des Subjektes, der freigehalten wird für das Unerwartete, das, was nicht verarbeitet werden kann, die „Brechung durch die Wirklichkeit“ bzw. das Noumenon. Mit dem Paradox ist ein tatsächliches Außerhalb des Denkbaren gemeint, das durch das eigene Scheitern, durch das Loslassen des Denkens und Erklärenwollens anerkannt wird. Ob es dadurch hypostasiert oder freigelassen wird, muss hier unentschieden bleiben. Mit dem Begriff des Paradoxes wird es zugleich belassen, aber auch angenom-

---

<sup>120</sup> PB, 43.

<sup>121</sup> PB, 49.

men. Mit dem Wort „angenommen“ leiten wir über zum Moment der Kontinuität im Paradox. Denn gleichzeitig parallelisiert Kierkegaard das Paradox mit dem Kenosisgedanken.

Wie nun der Liebende durch dieses Paradox der Liebe verändert wird, so daß er sich beinahe selbst nicht mehr kennt [...], so wird jenes geahnte Paradox des Verstandes wieder zurück auf den Menschen und seine Selbsterkenntnis, so daß er, der sich selbst zu kennen meinte, nun nicht länger mit Bestimmtheit weiß, ob er nicht vielleicht ein noch seltsamer zusammengesetztes Tier als Typhon ist oder ob er in seinem Wesen einen milderen und göttlicheren Teil hat.<sup>122</sup>

Das, was in der Beziehung Gott-Mensch in orthodox-christlicher Dichtung ernsthaft mit Liebe beschrieben wurde – und zwar in der uneingeschränkt sich hingebenden Bewegung Gottes auf den Menschen hin und des Menschen auf Gott hin – beschreibt Climacus auf rein rationaler Ebene mit dem Begriff Glauben. Durch die Hingabe bis zur Aufgabe des Verstandes inkorporiert das menschliche Denken das Paradox. Im Aufgeben eines begründenden, abschließenden Denkens und im sich Einlassen auf das Unbekannte, integriert das Subjekt auf paradoxe Weise das Unbekannte und nimmt sich als Teil dieses Unbekannten an, wodurch es zu einer Kontinuität mit dieser unbekanntem das Subjekt für sich genommenen Wirklichkeit kommt. Jedoch bleibt der Gedanke der Kenosis im Denken Kierkegaards ein Gedicht und damit ein Gedanke, der von außen kommt und nicht von einem Menschen ausgeht. Somit steht ein solcher Gedanke in Diskontinuität zum menschlichen Verstand.

Das Paradox stellt eine Dualität dar, wobei beide Momente unvermittelt nebeneinander bestehen bleiben, jedoch jede Rede für sich ihre Berechtigung hat.

So wird also das Paradox noch furchtbarer, oder dasselbe Paradox hat die Doppeltheit, durch welche es sich als das Absolute ausweist, negativ, indem es die absolute Verschiedenheit der Sünde hervorbringt, positiv, indem es diese absolute Verschiedenheit aufheben will in der absoluten Gleichheit.<sup>123</sup>

Das Paradox ist somit ein unentschiedenes Gegeneinander und Miteinander von Kontinuität und Diskontinuität.

Es darf nicht vergessen werden, dass es Kierkegaard niemals um ein Ergebnis ging. In *De omnibus dubitandum est* schreibt er in der dritten Person über sich als pseudonymer Schriftsteller Johannes Climacus: „[...] an dem Ergebnis war ihm nichts gelegen, nur die

---

<sup>122</sup> PB, 38.

<sup>123</sup> PB, 45.

Bewegung interessierte ihn.“<sup>124</sup> Diese unvollendete Schrift, die, wie Emanuel Hirsch es in seiner *Geschichtlichen Einleitung zur zehnten Abteilung* formuliert, „[...] fast als eine Vorarbeit zu den Philosophischen Brocken gelten darf [...]“<sup>125</sup>, ist noch getragen von dem verbissenen bis verzweifelten Versuch, den philosophischen Zweifel an allem bis ins Letzte dialektisch durchzuexerzieren. Dieser Grundton wird in den folgenden *Brocken* einem ironischen und distanzierteren weichen; jedoch schwingt der Anspruch, eine zweifelnde und prinzipiell ergebnislos bleibende Denkbewegung zu vollziehen auch in den *Brocken*, speziell im Kapitel III, mit.

Ob Climacus diese Ergebnislosigkeit glückte, ist fraglich. Denn wie soll von einem Paradox die Rede sein, ohne die Rede auf etwas zu beziehen und sei es auf den hypostasierten Unterschied, als absolut Unterschiedliches, welches inkommensurabel (uneingeholt vom Denken, als dessen Unterbrechung von außen) das Subjekt zwar ausmacht, jedoch als dessen Begrenzung (Nichtsein) bereits vom Subjekt umschlossen wird? Im Bewusstsein, dass ich mit meinem Denken immer nur wo sein kann, und das wiederum zu einer Totalität führt, da der Gedanke bereits beinhalten kann, dass ich überall sonst nicht bin (mit meinem Bewusstsein), handle oder ordne, kann dieses, wo „ich nicht bin“ nur als scheitern, als über eine Grenze hinaus, die ich nicht bin, anerkannt werden. Als solche wiederum ins Subjekt integriert, verändert es das Subjekt, welches zu einer Entgrenzung als Einheitspunkt wird, sprich es bekommt jene paradoxe Struktur, die im un abgeschlossenen Fragen beheimatet ist und erst im Abschluss des Fragens in den Einheitspunkt zurückfällt. Dadurch kippt die paradoxe Struktur und der Mensch ist einfach nur. Es kann aber auch zum Andauern dieser paradoxen Struktur kommen, was einer geglückten Vereinigung entspricht, in der der Mensch glaubend weiterfragt.

---

<sup>124</sup> Kierkegaard, Sören: *Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est. Gesammelte Werke*, Hg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. Aus dem Dänischen übersetzt von Emanuel Hirsch. 3. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, Haus Mohn 1991, S. 117.

<sup>125</sup> Ebd. VII.

## 5 Zum Schluss, eine vielstimmige Aufforderung zur Selbstaufgabe

Wie realisiert Kierkegaard aber dieses Nebeneinander von Kontinuität und Diskontinuität und, wenn es ihm nicht um ein Ergebnis ging, welche „Bewegung“ interessierte ihn?

Jochen Schmidt beobachtet in den Romanen Dostojewskijs, wie dieser ein Thema in vielen verschiedenen Stimmen durchführt.

Ihr [der Dialog-Typ Dostojewskijs S. H.] Konstruktionsprinzip ist stets das gleiche. Überall die Überschneidung, die Harmonie oder Disharmonie der Repliken des offenen Dialogs mit den Repliken des inneren Dialogs der Helden. Überall wird eine bestimmte Gesamtheit von Ideen, Gedanken und Worten in einigen unvermischten Stimmen durchgeführt und klingt in jeder dieser Stimmen anders. Nicht diese Gesamtheit der Ideen für sich genommen, als etwas Neutrales und mit sich selbst Identisches, ist Gegenstand der Bemühungen des Autors, Nein, sein Gegenstand ist die Durchführung des Themas in vielen verschiedenen Stimmen, seine prinzipielle und sozusagen unaufhebbare Vielstimmigkeit und Verschiedenstimmigkeit.<sup>126</sup>

Erst in diesem Nebeneinander und Gegeneinander von Stimmen kommt die Wirklichkeit in Wahrheit zum Ausdruck, weil darin jedes einzelne Subjekt isoliert von einem Kommunikantenkreis betrachtet die Unwahrheit ist. Jedoch tritt die Wahrheit nicht nur negativ auf. Ausdruck. Denn, so zitiert Jochen Schmidt Hermann Deuser, in der Vielstimmigkeit kommt der Versuch zum Ausdruck, „das Andere, jenseits der Dialektik, als unabweisbar Mögliches wenigstens zu umkreisen“:

Im Übrigen lässt sich möglicherweise eine Übereinstimmung der Form von Adornos spätem Werk und der Form von Kierkegaards Werk feststellen, insofern Adorno sich seinerseits um eine Sprache bemüht, die versucht, „auch das Andere, jenseits der Dialektik, als unabweisbar Mögliches wenigstens zu umkreisen [...]“<sup>127</sup>

Kierkegaard, der in seinem literarischen Schaffen, das Andere in vielerlei Pseudonymen umkreiste, lässt nun tatsächlich auch in den *Philosophischen Brocken* fiktive Gesprächspartner auftreten. Die Gesprächspartner dienen wohl auch dazu, für eine Vielstimmigkeit zu sorgen und um den Unterhaltungswert der Lektüre steigern. Intratextuell, innerhalb des Werkes, gelingt es Kierkegaard sein Thema (Gott, das Unbekannte bzw. den Anderen) mit der Wirklichkeit in Verbindung zu bringen, indem durch ernsthaftes und ironisches Reden

---

<sup>126</sup> Schmidt, Jochen: Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur. In: Kierkegaard Studies. Edited on behalf of the Søren Kierkegaard Research Centre by Niels Jørgen Cappelørn and Hermann Deuser, Walter de Gruyter, Berlin, New York 2006. S. 72.

<sup>127</sup> Schmidt, Jochen: Vielstimmige Rede vom Unsagbaren, 119.

er eine Vielstimmigkeit erzeugt. Nicht umsonst mokiert er sich über einen aus Deutschland stammenden Verfasser einer Rezension der *Philosophischen Brocken*:

Das Referat ist dozierend, rein und unverfälscht dozierend; der Leser muß also den Eindruck bekommen, daß auch die Pièce dozierend ist. Das ist in meinen Augen der verkehrteste Eindruck, den man von ihr bekommen kann. Von der Gegensätzlichkeit der Form, von dem schabernackischen Widerstand des Experiments gegen den Inhalt, von der dichterischen Dreistigkeit (die sogar das Christentum erdichtet) [...].<sup>128</sup>

Es geht Kierkegaard folglich nicht darum, ein Thema „dozierend“ und nur in ernsthafter Rede gehalten, abzuarbeiten. Jedoch will er auch das ernste Anliegen seiner Abhandlung nicht aufgeben: „Daraus aber, daß die Ironie mit dabei ist, folgt nicht, daß der Ernst ausgeschlossen ist. Das meinen nur Dozenten.“<sup>129</sup>

Kierkegaard führt in den *Philosophischen Brocken* mit großartigem literarischem Feingespür ein Sprachspiel durch. Um die Absicht, die sich hinter diesem Wechsel von Ironie und Ernsthaftigkeit verbirgt, besser zu verstehen, hilft der Beitrag aus dem Philosophielexikon von Rowohlt, der auf die von Kierkegaard bewusst eingesetzten Ausdrucksformen eingeht.

Mit beißendem Spott und intellektueller Schärfe kann er [der Ironiker S. H.] daher alles und jedes kritisieren (ironisieren) – einschließlich sich selbst. Er besitzt Witz, aber keinen Humor. Der Humor ist im Gegensatz zur Ironie der Versuch, sich selbst und andere mit dem Dasein zu versöhnen – obwohl er sich schmerzlich bewußt ist, daß dieser Versuch scheitern muß. [...] Der Humorist hat also das existentielle Bedürfnis nach einer solchen göttlichen Überschreitung (Transzendenz) erkannt; aber er wagt an ihre Möglichkeit nicht zu glauben. Deshalb sucht er mit dem Humor die Versöhnung und Harmonie zu schaffen, [...].<sup>130</sup>

Im Gegensatz zum Humorist versucht der Ironiker sich selbst und andere nicht mit dem Dasein zu versöhnen. Er hat sich noch nicht mit der unbekanntenen Wirklichkeit abgefunden und hadert bissigheitler mit ihr. Der Humorist hingegen hat sich bereits mit der Wirklichkeit abgefunden und integriert die Widersprüche, die sich ihm ergeben. Er harmonisiert bzw. übersieht die Diskontinuität, mit der der menschliche Verstand im Augenblick konfrontiert ist. Mit ironischem Witz betont der Ironiker die Kanten des Daseins, an die man

---

<sup>128</sup> Kierkegaard, Søren: Zur deutschen Rezension der „Philosophischen Brocken“. In: Theunissen, Michael und Greve, Wilfried (Hg.): Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards. Eingeleitet von Michael Theunissen und Wilfried Greve. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979 (= Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft 241). S. 134.

<sup>129</sup> Theunissen, Michael und Greve, Wilfried (Hg.): Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards, 136.

<sup>130</sup> Hügli Anton, Lübcke Poul (Hg.): Philosophielexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart, 5. Aufl. Kopenhagen: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH. 2003. S. 349.

stößt, während der Humorist versucht, die Kanten geschmeidig abzurunden. Die *Philosophischen Brocken* sind laut eigenen Angaben des Verfassers, und auch die Lektüre bestätigt diese Angaben, getragen von einem ironischen Stil, der mit Ernsthaftigkeit wechselt. Mit Ernsthaftigkeit umkreist Climacus den Philipperhymnus, er entfaltet mit Hochachtung den Gedanken der Kenosis. Der Gedanke erhält jedoch erst dadurch seine Spitze, indem der Autor ihn dem Leser immer wieder entzieht. Dadurch soll dieser nicht das Denken aufgeben und mit einem Sprung verrückt werden, aber es soll ihm doch gezeigt werden, dass der Inhalt des Glaubens etwas ist, dessen man nicht habhaft werden kann. Um den Mund frei zu bekommen für diese Botschaft, muss er zunächst dem Vielwiser den Mund ausräumen. Kierkegaard stellt das Anliegen der *Philosophischen Brocken* wie folgt bildlich dar:

[...] und doch glaube ich, es ist mir [in den *Philosophischen Brocken* S. H.] gelungen, ganz das auszudrücken, was ich meine. Wenn ein Mann den Mund so voll Essen hat, daß er aus dem Grunde nicht zum Essen kommen kann und es damit enden muß, daß er Hungers stirbt, besteht dann das Ihm-Speise-Mitteilen darin, daß man ihm den Mund noch voller stopft, oder nicht vielmehr darin, daß man dafür sorgt, etwas davon zu entfernen, damit er dazu kommen kann zu essen? Und so auch, wenn ein Mann ein Vielwissender ist, aber sein Wissen keine oder so gut wie keine Bedeutung für ihn hat: besteht dann eine vernünftige Mitteilung darin, ihm mehr Wissen zu verschaffen, selbst wenn er mit lauter Stimme verkündigt, daß es das ist, was er braucht, oder besteht sie nicht vielmehr darin, ihm etwas wegzunehmen?<sup>131</sup>

Auf diese Weise will er Platz machen für das himmlische Brot, das satt macht aber nicht übersättigt. Jedoch ist auch der biblische Vers zu lesen mit dem Vorbehalt „wenn es ihn gibt.“

Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben. Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, (ich gebe es hin) für das Leben der Welt. (Joh 6,51)

Indem Kierkegaard die christliche Lehre ironisiert, die Unvereinbarkeit mit dem reinen Verstandesdenken betont, nimmt er sie dem Leser weg und überlässt sie ihm als neue Aufgabe, in einer neuen Fragwürdigkeit. Eine in sich konsistente Dogmatik und ein in sich konsistentes System kann nicht dadurch aufgebrochen werden, dass neue Information dazugestopft wird, die der Vielwiser anschließend in sein Gedankengebäude integriert. In-

---

<sup>131</sup> Kierkegaard, Sören: Zur deutschen Rezension der „Philosophischen Brocken“. In: Theunissen, Michael und Greve, Wilfried (Hg.): Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards. Eingeleitet von Michael Theunissen und Wilfried Greve. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979 (= Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft 241). S. 134f.

dem Kierkegaard die Gewissheit bekannten christlichen Wissens zerschlägt legt er einerseits seine Denkrichtung fest, die immer heraus aus in sich konsistenten Gedankensystemen führt, und versucht andererseits die Leidenschaft des Lesers zu wecken, den eigenen Untergang zu wollen.

Doch sollte man nicht übel vom Paradox denken. Denn das Paradox ist die Leidenschaft des Gedankens, und ein Denker, der ohne Paradox ist, ist wie ein Liebhaber ohne Leidenschaft: ein mäßiger Patron. Aber die höchste Potenz jeder Leidenschaft ist immer, ihren eigenen Untergang zu wollen. Und so ist es auch des Verstandes höchste Leidenschaft, den Anstoß zu wollen, obgleich der Anstoß auf die eine oder andere Art sein Untergang sein muß. Dies ist also das höchste Paradox des Denkens, etwas zu entdecken, was es selbst nicht denken kann.<sup>132</sup>

Das Denken und Liebe parallelisiert er über den Begriff der Leidenschaft. Die Struktur der Liebe hat Kierkegaard mit dem Gedicht der Kenosis beschrieben. Aufgrund der Zusage, dass Gott sich uns ausliefert und nur so zu einem Verstehen gelangen kann, ist der Leser aufgefordert, sich einzulassen auf seine Selbstaufgabe, um neu wiedergeboren, ein Verstehen vom niemals verstehbaren Unbekannten her zu wagen.

---

<sup>132</sup> PB, 36.

## Literaturverzeichnis

Alle Zitate wurden im Originallaut und ohne Anpassung an die neue Rechtschreibung übernommen. Zitate aus der Bibel entsprechen dem Text der Einheitsübersetzung.

Cappelørn, Niels Jørgen and Deuser, Hermann (Hg.): Kierkegaard Studies. Yearbook 1997, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1997.

Cappelørn, Niels Jørgen, Deuser, Hermann and Stewart, Jon (Hg.): Kierkegaard Studies. Yearbook 2003, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2001.

Cappelørn, Niels Jørgen, Deuser, Hermann and Stewart, Jon (Hg.): Kierkegaard Studies. Yearbook 2003, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2003.

Cappelørn, Niels Jørgen, Deuser, Hermann and Stewart, Jon (Hg.): Kierkegaard Studies. Yearbook 2004, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2004.

Barth, Karl: Die kirchliche Dogmatik. Zürich: Zollikon 1940.

Broer, Ingo: Einleitung in das Neue Testament. Bd. 1. Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur. Würzburg: Echter 1998.

Einheitsübersetzung der Bibel. Altes und Neues Testament. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt 1980.

Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums. Mit einem Nachwort von Karl Löwith. Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1969.

Gardiner, Patrick: Kierkegaard, Aus dem Englischen von Richard Pukarthofer, Freiburg, Basel, Wien: Herder. [sic. Jahreszahl nicht angegeben S. H.]

Garff, Joakim: Sören Kierkegaard. Biographie. Aus dem Dänischen von Hermann Schmidt und Herbert Zeichner. München Wien: Carl Hanser Verlag 2004. [Der Carl Hanser Verlage hält alle Rechte der deutschen Ausgabe].

Hausschildt, Friedrich: Die Ethik Sören Kierkegaards. Studien zur evangelischen Ethik; Bd. 15. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn. 1982.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 18.Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., an Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. mit den Randbemerkungen aus dem Handex. des Autors im Anh. Tübingen: Niemeyer 2001.

Hügli Anton, Lübcke Poul (Hg.): Philosophielexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart, 5. Aufl. Kopenhagen: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH. 2003.

- Kierkegaard, Sören: Der Begriff Angst. Aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Perlet. Mit einem Nachwort herausgegeben von Uta Eichler. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co 2003.
- Kierkegaard, Sören: Die Krankheit zum Tode. Aus dem Dänischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Gisela Perlet. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co 2002.
- Kierkegaard, Sören: Einübung im Christentum. Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen. Das Buch Adler oder der Begriff des Auserwählten. Unter Mitwirkung der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft herausgegeben und eingeleitet von Walter Rest. Aus dem Dänischen von Hans Winkler, Walter Rest und Theodor Haecker. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co.KG 2005.
- Kierkegaard, Sören: Gesammelte Werke, übers. und hg. von Emanuel Hirsch, Hayo Gerdes und Hans-Martin Junghans, 3.Aufl., 36 Abtlg. In 30 Bdn., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1986-95. (GTB SiebensternNachdruck 600-62).
- Kierkegaard, Sören: Philosophische Brocken oder ein Bißchen Philosophie. Übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay „Zum Verständnis des Werkes“ herausgegeben von Liselotte Richter, 3. Auflage, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2002.
- Klausnitzer, Wolfgang: Grundkurs Ktholische Theologie. Geschichte – Disziplinen – Biographien, Innsbruck: Tyrolia 2002.
- Klein, Hans-Dieter: Metaphysik. Eine Einführung. 5. unveränderte Auflage. Wien: Literas 2005.
- Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen. Mit einem Nachwort, einer Zeittafel zu Nietzsche, Anmerkungen und bibliographische Hinweise von Peter Pütz. Neuaufl., vollständige Ausgabe nach dem Text der Ausgabe Leipzig 1873. München: Goldmann 1999 (=Goldmann 7638).
- Schmidt, Jochen: Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur. In: Kierkegaard Studies. Edited on behalf of the Søren Kierkegaard Research Centre by Niels Jørgen Cappelørn and Hermann Deuser, Walter de Gruyter, Berlin, New York 2006.
- Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4. Freiburg im Breisgau, Wien u.a.: Herder 1965.
- Theunissen, Michael und Greve, Wilfried (Hg.): Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards. Eingeleitet von Michael Theunissen und Wilfried Greve. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979 (= Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft 241).
- Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. 4,1. Stuttgart, Berlin, Köln: Kolhammer 2000.
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Grammatik. Werkausgabe 4, 5. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.

Zeitonline: <http://www.zeit.de>

Zenger, Erich (Hg.) u.a.: Einleitung in das Alte Testament. 4. durchges. und erg.  
Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln: Kolhammer 2001.

## Abkürzungen

Im Allgemeinen werden für die biblischen Schriften und sonstigen Quellen die Abkürzungen des Exegetischen Wörterbuches zum Neuen Testament verwendet. Alle anderen in dieser Arbeit verwendeten Abkürzungen, welche im Folgenden in alphabetischer Reihenfolge angegeben werden, sowie Hervorhebungen jeglicher Art gehen auf den Autor selbst zurück.

bzw.	beziehungsweise
d. h.	das heißt
d. i.	das ist
ev.	eventuell
Nr.	Nummer
S. H.	Stefan Hauser, der Verfasser der wissenschaftlichen Arbeit
u. a.	und andere
vgl.	vergleiche
z. B.	zum Beispiel

BA	<i>Der Begriff Angst</i>
EChr	<i>Einübung im Christentum</i>
KzT	<i>Die Krankheit zum Tode</i>
PB	<i>Philosophische Brocken</i>

## Abstract

Anhand der *Philosophischen Brocken*, die Sören Kierkegaard unter dem Pseudonym Climacus verfasste, soll in dieser Diplomarbeit dem Begriff „Paradox“ nachgegangen werden. Das erste Kapitel beschäftigt sich überwiegend mit dem *Yearbook 2004 der Kierkegaard Studies*, dessen Beiträge den untersuchten Forschungsstand zu den *Philosophischen Brocken* abbilden. Vier repräsentative Autoren, István Czakó, Rocca Ettore, Hermann Schmidt und Niels GrønkJærs werden auf folgende Fragestellungen hin untersucht:

1. Welchen Abschnitt der *Philosophischen Brocken* behandelt der Autor?
2. In welche philosophische bzw. theologische Strömung ordnet der Wissenschaftler Sören Kierkegaard ein und wo im Œuvre Kierkegaards siedelt er die *Philosophischen Brocken* an?
3. Akzentuiert die wissenschaftliche Untersuchung das Paradox als radikale Offenbarung oder als prozesshaftes Beziehungsgeschehen?

Entsprechend dem Abschnitt der *Brocken*, von dem die Analysen ausgehen, unterscheiden sich die Ergebnisse, Urteile und auch die Einschätzung der Herkunft der Denkweise Kierkegaards. Betonen die Vertreter des radikalen Offenbarungsglaubens eher die Kapitel I+III, so behält Niels GrønkJærs mit seiner These des Übergangs von einem radikalen zu einem prozesshaften Offenbarungsbegriff, zusätzlich das Kapitel II im Auge. Um ihre These zu untermauern, verweisen sie im Anschluss auf „zentrale“ literarische Quellen innerhalb und außerhalb des Werkes Kierkegaards.

Da im Zuge der Untersuchung deutlich werden sollte, wie verhänglich es ist, das Denken Kierkegaards auf einige wenige Aussageabsichten zu reduzieren, gilt es im Folgenden, wichtige Begriffe unter Heranziehung weiterer Werke seines Œuvres zu erläutern, um auf diese Weise einen weiten Horizont zu bewahren. Das Menschenbild, das Kierkegaard als auf sich selbst reflektierende Synthese zweier Momente, eines ewigen und eines zeitlichen, der Freiheit und der Vorhandenheit, in der *Krankheit zum Tode* zeichnet, ist ebenso bei der Lektüre im Hinterkopf zu halten wie die protestantische Tradition, aus der heraus er seine Gedanken entwickelt. „Sola gratia“, die Betonung der Gnade, das Konzept der „natura totaliter corrupta“, der Sünde als Selbstverschluss, d. i. beziehungslose Egozentrik, sind der geistige Nährboden, aus dem heraus er eigene Akzente setzt. Im *Begriff Angst* geht er dem Zusammenhang von Schuld und Freiheit nach. Getrieben von der Angst ist der Mensch, der eine Freiheit, die über ihn hinausweist, immer schon in seine bloß eigenen Möglichkeiten zurücksinken lässt und somit die Freiheit zu einer selbstischen Freiheit verkommen

lässt, immer schon schuldig. Den Wahrheitsbegriff arbeitet er in der *Einübung im Christentum* gegen die Auffassung, Wahrheit sei lediglich geschichtslos als Ergebnis zu verstehen, als ein ganzes Leben umfassend heraus. Dieser Wahrheitsbegriff mit Wegcharakter, in dem das Kontinuum eines ganzen Lebens aufleuchtet, das nicht abgekürzt oder von jemand anderem gelebt werden kann, steht in Spannung zu dem Konzept, das er mit der Wiedergeburt andeutet. Darin ist die radikale Diskontinuität, die Uneinholbarkeit der Gesamtwirklichkeit bzw. des Daseins für den existierenden Menschen akzentuiert. Die Radikalität dieses Gedankens illustrieren wir anhand „des Gesprächs Jesu mit Nikodemus“ aus dem *Johannesevangelium*. Dabei gewinnen wir zunächst Aufschluss über die Ausgangssituation des Autors der *Philosophischen Brocken*. Darüber hinaus weisen wir dem *Johannesevangelium* auch eine Sonderstellung für das Denken Kierkegaards zu, indem wir besonders auf dieses Bezug nehmen. Indem wir Nikodemus' Verhalten gegenüber Jesus beobachten, erfahren wir, mit welchen Zweifeln Climacus sich der Frage nach der ewigen Seligkeit, die auf ein historisches Wissen über Jesus bauen soll, annähert. Die Sichtweise des Wiedergeborenen, der Jesus als den Christus anerkennt und sein Leben entsprechend nach ihm ausrichtet, ist ihm unzugänglich, insofern er selbst, d. i. Kierkegaard, nicht den Anforderungen, die er an einen Wiedergeborenen stellt, entspricht. Nikodemus war ebenfalls um Jesus bemüht, erkannte ihn jedoch ebenfalls nicht als den Sohn Gottes. Das erste Kapitel endet, wiederum in Auseinandersetzung mit der Nikodemusperikope, mit einer kritischen Anmerkung zur Betonung des „Einzelnen vor Gott“ im Denken Kierkegaards.

Mit dem erarbeiteten Begriffsspektrum kontrastieren wir den *Philosophischen Brocken* entsprechend das sokratische und das christliche Lehrer-Schüler-Verhältnis. Im Zuge dieser Untersuchung kristallisieren sich zunehmend die zwei obengenannten Offenbarungskonzepte heraus. Aufgrund des ausgeweiteten Blickes wird es uns aber weder möglich sein, im radikalen Offenbarungsglauben mit der Betonung des Paradoxes als Augenblick (István Czakó und Rocca Ettore) noch im Konzept Niels Grønkjærs, der einen Übergang von einem radikalen Offenbarungsglauben hin zu einem prozesshaften Beziehungsgeschehen mit Betonung der Kenosis vermutet, das endgültige Resultat der *Philosophischen Brocken* zu sehen.

Vielmehr zeigen sich vom erkennenden und lebenden Subjekt her zwei Momente, die jeweils in sich paradox sind und deren gegenseitige Verwiesenheit ebenfalls paradox in Spannung gehalten bleibt. Das Paradox bringt beide Momente zum Ausdruck. Einmal das Moment der Diskontinuität zwischen Subjekt und unbekannter Wirklichkeit bzw. Existenz und einmal das Moment der Kontinuität, das beschreibt, dass das Subjekt sich als in einer

unbekannten Wirklichkeit existierend annimmt und diese unbekannte Wirklichkeit in sich integriert. Fasst man nun beide Momente gemeinsam, so ergeben sie die Grundspannung menschlicher Existenz, die Kierkegaard auf den Begriff „Paradox“ bringt.

Sprachlich erhält er diese Spannung von Kontinuität und Diskontinuität aufrecht, indem er über das Thema, „wie bekomme ich Gott in die Wirklichkeit“, in einer vielstimmigen Rede spricht. Die eine Stimme handelt in ernsthafter Rede das Gedicht der Kenosis (Phil 2,5–8) und die damit verbundene Hoffnung für uns Menschen, dass wir in ein Beziehungsgeschehen mit einem uns unbekannt bleibenden Gott hineingenommen sind, ab. Dieses Konzept macht das Moment der Kontinuität im Begriff des Paradoxes aus. Daneben und als bleibende Unterbrechung verwendet er jedoch auch die ironische Rede, wodurch das Moment der Diskontinuität, des Sich-nicht-abgefunden-Habens mit der unbekanntem Wirklichkeit zum Ausdruck kommt. Mehr in die *Brocken* „hineinlesen“ zu wollen, widerspricht wohl dem, was er selbst mit dieser Schrift erreichen wollte. Er schreibt:

[...] und doch glaube ich, es ist mir [in den *Philosophischen Brocken* S.H] gelungen, ganz das auszudrücken, was ich meine. Wenn ein Mann den Mund so voll Essen hat, daß er aus dem Grunde nicht zum Essen kommen kann und es damit enden muß, daß er Hungers stirbt, besteht dann das Ihm-Speise-Mitteilen darin, daß man ihm den Mund noch voller stopft, oder nicht vielmehr darin, daß man dafür sorgt, etwas davon zu entfernen, damit er dazu kommen kann zu essen? Und so auch, wenn ein Mann ein Vielwissender ist, aber sein Wissen keine oder so gut wie keine Bedeutung für ihn hat: besteht dann eine vernünftige Mitteilung darin, ihm mehr Wissen zu verschaffen, selbst wenn er mit lauter Stimme verkündigt, daß es das ist, was er braucht, oder besteht sie nicht vielmehr darin, ihm etwas wegzunehmen?<sup>133</sup>

Indem er Motive der christlichen Lehre in einer Vielstimmigkeit mit Ironie zur Sprache bringt, betont er die Unvereinbarkeit mit dem reinen Verstandesdenken und nimmt diese Motive dem Leser als Wissen weg. Mit diesem Trick überlässt er die Lehre dem Leser als neue Aufgabe, in einer neuen Fragwürdigkeit. Dadurch soll die Leidenschaft des Denkens entfacht werden, eine Leidenschaft, die der Struktur nach der Liebe, wie er sie mit der Kenosis beschrieben hat, gleicht. Aufgrund der Zusage, dass Gott sich uns ausliefert und nur so zu einem Verstehen gelangen kann, ist der Leser aufgefordert, sich einzulassen auf seine Selbstaufgabe, um neu wiedergeboren ein Verstehen und Existieren vom niemals verstehbaren Unbekannten her zu wagen.

---

<sup>133</sup> Kierkegaard, Sören: Zur deutschen Rezension der „Philosophischen Brocke“. In: Theunissen, Michael und Greve, Wilfried (Hg.): Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards. Eingeleitet von Michael Theunissen und Wilfried Greve. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979 (= Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft 241). S. 134f.

## LEBENS LAUF

### STEFAN HAUSER



#### PERSÖNLICHE DATEN:

**GEBURTSDATUM:** 27. AUGUST 1977 IN  
ÖSTERREICH/WELS

**FAMILIENSTAND:** LEDIG

**BERUF:** KÜHLANLAGENTECHNIKER  
UMWELTECHNIKER  
LEHRER

---

#### AUSBILDUNGSDATEN:

1983-1984	VORSCHULE/WELS
1984-1988	VOLKSSCHULE /WELS
1988-1992	HAUPTSCHULE /WELS
1992-1996	KÄLTEANLAGENTECHNIKER- LEHRE
1997-1998	STUDIENBERECHTIGUNG- SPRÜFUNG/WELS
1998-2000	KOLLEG BAU - BZW. UMWELT- TECHNIK/ MÖDLING
2002-2009	DIPLOMSTUDIUM KATHOLI- SCHE RELIGIONSPÄDAGO- GIK/WIEN
2006- WS 04/SS 05	DIPLOMSTUDIUM PHILOSOPHIE ERASMUS (OUTGOING)/SPANIEN

---

#### BERUFSBILDUNG/

#### BERUFSPRAXIS:

1.10.95 – 31.03.96 KÄLTEANLAGENTECHNIKER-LEHRE  
FA. SULZER ESCHER WYSS

1.04.96 – 2.02.97      **KÄLTEANLAGENTECH.-PRAXIS**  
FA. SULZER ESCHER WYSS

3.02.97 – 31.12.97      **ZIVILDIENTST**  
BEZIRKSALTENHEIM HAID

1.01.98 – 31.07.98      **KÄLTEANLAGENTECHNIKER-PRAXIS**  
FA. SULZER ESCHER WYSS

JULI 1999                      **SOLIDARISCHES BAUPROJEKT ARGENTINIEN (FERIALPRAKTIKUM)**

JULI 2000                      **TECHNISCHER ANGESTELLTER IN EINEM KULTURTECHNIKBÜRO (FERIALPRAKTIKUM)**

FA. ENVIROPLAN GESMBH

16.10.00 – 30.06.01      **TECHNISCHER ANGESTELLTER IN EINEM KULTURTECHNIKBÜRO**  
FA. ENVIROPLAN GESMBH

2002-2006                      **DIV. STUDENTENJOBS WIE KELLNER**

HEIDIS CATERING BZW. GASTHAUS BRUCKMÜHLE  
**HILFSGÄRTNER**

STADTGÄRTNEREI BADEN  
**HÜTTENWIRT**

ÖAV-VÖCKLAGBRUCK  
**BILLETEUR UND GARDEROBIER**

THEATER AN DER JOSEFSTADT

SCHULJAHR 2007/09      **KIRCHLICH – BESTELLTER RELIGIONSLEHRER IN DER ERZDIÖZESE WIEN**

BRG-BERNDORF

SCHULJAHR 2008/09      **KIRCHLICH – BESTELLTER RELIGIONSLEHRER IN DER ERZDIÖZESE WIEN**