

Søren Kierkegaard

als Kommunikationsanalytiker und Sozialkritiker

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Akademischen Grades

eines Dr. phil.

vorgelegt dem Fachbereich 11 Philosophie / Pädagogik

der Johannes Gutenberg Universität

Mainz

von

Dr. jur. Jan Cattepoel

aus Krefeld

Mainz

2005

Referent: Professor Dr. Hans-Martin Gerlach,

Koreferent: Professor Dr. Stephan Grätzel

Tag der mündlichen Prüfung: 7. Dezember 2004

CHE FECE IL GRAN RIFIUTO

Σέ μερικούς `ανθρώπους `έρχεται μία μέρα
πού πρέπει τό μεγάλο Ναί ή τό μεγάλο `Όχι
νά πούνε. Φανερώνεται `αμέσως τόχει
`έτοιμο μέσα τού τό Ναί, καί λέγοντας τό πέρα

πηγαίνει στήν τιμή καί στήν πεποίθησι τού.
`Ό `αρνηθείς δέν μετανοιώνει. `Αν ρωτιούνταν πάλι,
`όχι θά ξαναέλεγε. Κί `όμως τόν καταβάλλει
`εκείνο τ' `Όχι – τό σωστό – `είς `όλην τήν ζωή τού.

K. Π. ΚΑΒΑΦΗΣ
1863 – 1933

CHE FECE IL GRAN RIFIUTO

Zu manchen Menschen kommt ein Tag
der darauf dringt, das große Ja oder das große Nein
zu wählen. Und sogleich wird sichtbar sein
wer Ja im Innern barg, und da er's sagt,

zieht er dahin in Ehre und nach seiner Überzeugung.
Den Neinsager reut nichts. Denn wiederholte man die Frage
er wiederholte auch das Nein. Und doch vernichtet
dies Nein – das aufrechte – zugleich sein ganzes Sein.

K. P. KAVAFIS
Übersetzung: Jan Cattepoel

Helga Cattepoel

ist dieses Buch gewidmet.

Inhalt

Einleitung:	
Fragestellung, Methoden und Darstellungsweise der Arbeit	7
A. Die Fragestellung	7
I. Formulierung der Fragen	8
1. Die Frage nach dem „Dämonischen“	8
2. Die Frage nach den Opfern der „Dämonischen“	8
3. Kierkegaards spezielle Kommunikationstheorien: die direkte und die indirekte Mitteilung	8
4. Die Frage nach der Nivellierung	9
5. Die Frage nach dem Spießer	9
6. Fazit	10
II. Das Ziel unserer Untersuchung	10
III. Der Gegenstand unserer Untersuchung	12
IV. Der Ausgangspunkt unserer Untersuchung	13
1. Quellenlage	13
2. Kierkegaard-Rezeption	14
3. Philosophie und Politik	15
B. Die Methoden	16
I. Allgemeines	16
II. Methodische Bedeutung des Ausgangspunkts unserer Untersuchung	16
III. Methodische Bedeutung des Ziels der Untersuchung	17
1. Mehrstufigkeit des Vorgehens	17
2. Ansatzpunkt: der Begriff des „Dämonischen“	17
3. Auswahl unter den Quellen nach den weiteren Fragestufen	18
4. Auswahl unter der Sekundärliteratur	19
5. Ergebnis	22
IV. Methodische Bedeutung des Gegenstands unserer Untersuchung	22
1. Stadien in Kierkegaards Leben	23
2. Gliederungsprinzipien des Werks	24
3. Biographische Einwirkungen auf das Werk	29
4. Anwendung auf die Werke, die im Mittelpunkt unserer Erörterungen stehen	31
C. Zur Voraufgabe dieses Buches und der seitdem erschiedenen Literatur	37
1. Die Voraufgabe	37
2. Seither erschienene Literatur	38
3. Die Rezensionen	40

D.	Darstellungsweise	42
----	-------------------	----

Erstes Kapitel:

	Analytik des Dämonischen	43
A.	Die Prinzipien von Kierkegaards Existenzphilosophie	43
I.	Geschichtlichkeit als Existenz vor Gott	43
II.	Geschichtlichkeit und Geschichte	49
	1. Geschichtlichkeit	49
	2. Innere und äußere Geschichte	51
III.	Die existentielle Synthese	53
IV.	Das Gute - die Freiheit	56
B.	Die Existenzform des Dämonischen	58
I.	Geschichtliche Voraussetzungen des Dämonischen	58
II.	Die psychologische Bestimmung des Dämonischen	59
	1. Dämonie als Angst vor dem Guten: das Verschlussene	60
	2. Das Plötzliche	62
	3. Das Langweilige	63
	4. Die Beziehung zur „Idee“	63
III.	Dämonie als Unverantwortlichkeit	64
IV.	Dämonie als Form der Verzweiflung	65
V.	Höhepunkt, Beginn und Aufhebung der Dämonie	68
	1. Gibt es eine absolute Steigerung der Dämonie?	68
	2. Der Beginn der Dämonie	70
	3. Die Aufhebung der Dämonie	71
VI.	Der Umfang dämonischer Erscheinungen	72
VII.	Die sozialen Beziehungen des Dämonischen im Allgemeinen	73

Zweites Kapitel:

	Die Darstellung dämonischer Persönlichkeiten im Werke Søren Kierkegaards	75
A.	Erotische Dämonie	75
I.	Don Juan	77
II.	Johannes der Verführer	79
III.	Der Modehändler	84
IV.	Der „Junge Mensch“ und Constantin Constantius	85
V.	Quidam	88
VI.	Zusammenfassung	89
B.	Das Genie – der Künstler	89
I.	Allgemeines	89

II.	Das Genie als „unmittelbarer Geist“	90
III.	Genie und Geschichtlichkeit	91
IV.	Der Dichter als Sonderform des Genies	92
V.	Die Entwicklungsstufen des Genies	94
VI.	Die Beziehungen des Genies zu seinen Mitmenschen	95
C.	Religiöse Dämonie	95
I.	Religiös erscheinende Dämonie	95
	1. Der Abergläubische	96
	2. Der Orthodoxe	96
	3. Der Freidenker	97
	4. Der religiöse Spekulant	98
	5. Der Frömmler	98
	6. Zusammenfassung	99
II.	Dämonie mit religiösem Inhalt	99
	1. Der Mystiker	100
	2. Quidam - Dämonie in Richtung auf das Religiöse	102
	3. Verfehlt Berufung: Der Fall Adler	104
	4. Zusammenfassung	105
D.	Politische Dämonie	106
I.	Macht als Versuchung zur Dämonie: Periander	106
II.	Die Verformung der Persönlichkeit: Nero	106
III.	Politik als Revanche: Richard III.	107
IV.	Der dämonische Politiker als Verbündeter des Schicksals: Caesar, Napoleon	107
V.	Der Hasardeur: Macbeth	108
VI.	Zusammenfassung	109

Drittes Kapitel:

	Die gesellschaftliche Wirkung der Dämonie	110
A.	Die Opfer dämonischer Persönlichkeiten	110
I.	Exemplarische Darstellungen: Cordelia, Donna Elvira, Gretchen	110
II.	Die „Technik“ der Verführung	113
III.	Die Existenzform der Opfer nach der Verführung	118
IV.	Politische Dämonie als besonders deutlicher Fall	119
B.	Der „gebrochene Dialog“ als Kern der Beziehungen der Dämonischen zu ihrer Gesellschaft	122
I.	Die existentielle Situation: Die Verschränkung der Existenz der Dämonischen mit der ihrer Opfer	123
	1. Angst	123
	2. Unfreiheit	123

	3. Geschichtslosigkeit	124
	4. Verzweiflung	124
	5. Idealität	125
	6. Verantwortungslosigkeit	126
II.	Der „gebrochene Dialog“ als soziale Kommunikation, die ein Element zuviel enthält	127
C.	Der „gebrochene Dialog“ als soziale Beziehung außerhalb von dämonisierten Zweierbeziehungen	130
I.	Der Umfang dämonischer Erscheinungen	130
II.	Vorsätzlicher und fahrlässiger Bruch des Dialogs. Verwandte Theorien: die „Massen-“ Theorie, die „double-bind“-Theorie	130
III.	Die dämonischen Gestalten als exemplarische Zeittypen – der Zusammenhang zwischen historischer Epoche und typischen Persönlichkeitsdefekten	136
D.	Zusammenfassung	138

Viertes Kapitel:

	Gegenüberstellung: „Gebrochener Dialog“ einerseits – Kierkegaards spezielle Kommunikationstheorien andererseits	140
A.	Direkte und indirekte Darstellung – insbesondere: die Schriften über sich selbst	140
I.	„Entweder / Oder“	140
II.	Die „Unwissenschaftliche Nachschrift“	141
III.	Die Schriften über sich selbst	141
B.	Die Vermittlung religiöser Inhalte – die „Philosophischen Brocken“ und die „Unwissenschaftliche Nachschrift“	143
I.	Der Lehrer	143
II.	Der Erlöser	144
C.	Das Fragment „Die Dialektik der ethischen und ethisch-religiösen Darstellung“	144
D.	Ergebnis: Kierkegaards spezielle Kommunikationstheorien und ihr Verhältnis zur gebrochenen Kommunikation	146
I.	Die Schriften über sich selbst	146
II.	Die „Philosophischen Brocken“ und die „Unwissenschaftliche Nachschrift“	146
III.	Das „Dialektik-Fragment“	147
IV.	Fazit	147

Fünftes Kapitel:

Kierkegaards sozialkritische Polemiken und ihre Übereinstimmung mit seiner Analyse von dämonisierten Zweierbeziehungen	148
A. Darstellung der Polemiken	148
I. Die „puritanische“ Sexualmoral	148
II. Die Hegel-Ideologie	149
1. Allgemeines	149
2. Der Gegenstand von Kierkegaards Angriffen	149
3. Die Kritik im Einzelnen	151
4. Zusammenfassung	153
III. Die Korsar-Affäre	153
IV. Analyse der Gegenwart in der „Literarischen Anzeige“	156
1. Allgemeines	156
2. Charakterisierung der Revolutionszeit	157
3. Kennzeichen der Biedermeierzeit	159
4. Gegenüberstellung	163
5. Ausblick: Die Nivellierung	165
V. Die Polemik gegen die Staatskirche	170
1. Christenheit und christlicher Glaube	170
2. Der Gegenstand von Kierkegaards Polemik	172
3. Verweltlichung als Macht	176
VI. Zusammenfassung, Schlussfolgerungen	176
B. Der „gebrochene Dialog“ als Bindeglied zwischen Kierkegaards literarischer Darstellung des Dämonischen und seinen politischen Polemiken	178
I. Die existentielle Wirkung des „fahrlässig gebrochenen Dialogs“ von Ideologien, Massenmedien und Massenorganisationen im Vergleich zur Wirkung der Dämonie	179
1. Angst	180
2. Unfreiheit	181
3. Geschichtslosigkeit	181
4. Verzweiflung	181
5. Idealität	182
6. Verantwortungslosigkeit	182
7. Zusammenfassung: Die Übereinstimmung im Negativen	182
II. Die Übereinstimmung im Positiven: der Bruch im Dialog	183
1. Notwendige Bruchstellen	183
2. Die Ausnutzung der Bruchstellen, vorsätzlich und fahrlässig	184
3. Liegen die Wirkungen der Dämonie und der Nivellierung auf der gleichen Ebene?	185
4. Ergebnis	186

Schluß:

Überlegungen zur Aktualität der Kierkegaardschen Kommunikationsanalyse und Sozialkritik	187
A. Søren Kierkegaard als Kommunikationsanalytiker	187
B. Søren Kierkegaard als kommunikationsanalytisch argumentierender Sozialkritiker	187
C. Ausblick	190
Zusammenfassung	192
Literaturverzeichnis	194
Anhang 1: Einteilung von Kierkegaards Werk nach inhaltlichen Gesichtspunkten	218
Anhang 2: Übersicht über Kierkegaards Biographie	221
Personenregister	224
Lebenslauf des Verfassers	227
Kurze Zusammenfassung	228

Einleitung:

Fragestellung, Methoden und Darstellungsweise der Arbeit

Søren Kierkegaard ist als Religionsphilosoph und Begründer der Existenzphilosophie bekannt. Eine Gesellschaftstheorie würde man nicht bei ihm vermuten, denn er gilt als Darsteller des isolierten, einsamen Individuums. Trotzdem gehört zu den wichtigsten Themen seines Werkes ein menschlicher Typus, der sich durch eine besondere, nämlich zerstörerische Beziehung zu seinen Mitmenschen auszeichnet: der „Dämonische“. Sollte sich herausstellen, daß dieser Begriff eine typische, stets gleichbleibende Sozialbeziehung umfasst, so wäre dies ein Ansatzpunkt für eine Gesellschaftsphilosophie bei Søren Kierkegaard. Sollte diese Sozialbeziehung zudem auf einer bestimmten Form der Kommunikation beruhen, dann gehörte Kierkegaard auch zu den Pionieren der Kommunikationsanalyse. Weiter: Kierkegaard hat in seinem Werk, insbesondere in den „Philosophischen Brocken“ und der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ explizit zu der Kommunikation über religiöse Inhalte Stellung genommen. In den Schriften über sich selbst hat er ebenfalls explizit seine Taktik der „indirekten“ bzw. „direkten Mitteilung“ interpretiert. Beides sind sehr persönliche, im Verhältnis Autor – Leser geradezu intime Mitteilungformen. Wenn aber die Kommunikationsform zwischen den „Dämonischen“ und ihren Mitmenschen in diese Darstellung hineinpasst, in dem Sinne, daß Kierkegaard sie für jede adäquate Kommunikation ausschließen will, dann haben wir hierdurch eine Probe auf die Stringenz von Kierkegaards Analyse der Kommunikation erbracht. Schließlich: Wenn Kierkegaard sich demnach als Kommunikationsanalytiker erweisen sollte, dann müssen wir auch untersuchen, ob er diese Analyse der Kommunikation auch auf andere Phänomene als die dämonischen Persönlichkeiten und ihre Opfer angewandt hat und mit welchem Ergebnis.

A. Die Fragestellung

Unsere Hypothese lautet also: Kierkegaard stellt in seinem Werk den Typus des „Dämonischen“ dar. Dieser hat zu seinen Mitmenschen ein spezifisches Verhältnis, das sie zu seinen Opfern macht. Dies Verhältnis beruht auf einer bestimmten Kommunikationsform, die es nicht nur in dämonisierten Beziehungen gibt, sondern auch in anderen sozialen Zusammenhängen.

I. Formulierung der Fragen

Das bedeutet im Einzelnen:

1. Die Frage nach dem „Dämonischen“

Die erste Frage, der wir demnach in unserer Untersuchung nachgehen wollen, lautet: Was versteht Kierkegaard unter dem Begriff „das Dämonische“? Handelt es sich hierbei um einen eher diffusen Begriff, etwa wie „das Romantische“, oder läßt es sich exakt definieren nach *genus proximum* und *differentia specifica*?

2. Die Frage nach den Opfern der „Dämonischen“

Daran schließt sich die zweite Frage an: Gibt es eine spezifische Wirkung dämonischer Persönlichkeiten auf ihre Mitmenschen, worin besteht diese Wirkung und welchen Personen und Gruppen schreibt er sie zu – aktiv und passiv?¹

3. Kierkegaards spezielle Kommunikationstheorie: Die direkte und die indirekte Mitteilung

Kierkegaard hat durchaus auch explizit Formen menschlicher Kommunikation erörtert. So geht er in den „Philosophischen Brocken“ und der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ der Frage nach, wie denn religiöse Erkenntnisse zu vermitteln seien. Und in den Schriften über sich selbst stellt er die „indirekte“ und die „direkte“ Form der Mitteilung in seinem Werk zur Diskussion. Die präziseste Darstellung dieser speziellen Kommunikationstheorie findet sich in seinem Fragment gebliebenen Vorlesungsentwurf „Die Dialektik der ethischen und ethisch-religiösen Mitteilung“. Allerdings: Die Form der menschlichen Kommunikation, die er hier erörtert, ist keine Sozialkritik. Die Frage nach diesen Kommunikationstheorien, die in der Kierkegaard-Forschung schon lange bekannt sind, kann uns deshalb an dieser Stelle nur als Probe dienen: Passt die von

¹ Wolf Dietrich von Kloeden macht in seiner Rezension der Voraufgabe (Theologische Literaturzeitung, 118. Jahrgang 1993, Nr. 5, S. 454 f. (454)) darauf aufmerksam, es sei gewagt, in vergleichenden Darstellungen bei Defiziten anzusetzen, denn eine Übereinstimmung im Negativen besagt nichts: Wenn ich kein Chinesisch kann und mein Gesprächspartner auch nicht, dann bedeutet das ja nicht etwa, daß wir uns hervorragend verständigen könnten. Auf diese Klippe hatte mich seinerzeit schon Richard Schaeffler hingewiesen – und das hat mich damals dazu geführt, deutlicher herauszuarbeiten, daß das „Dämonische“ nicht ein Moment zu wenig hat, sondern eins zuviel, daß es, mit anderen Worten, nicht eine defizitäre, sondern eine hybride Form der Kommunikation enthält, vergl. u.a. Kap. 3, B II. So hat es auch von Kloeden gesehen.

uns erarbeitete Kommunikation der Dämonischen mit ihren Opfern zu diesen speziellen Theorien?

4. Die Frage nach der Nivellierung

Gesetzt den Fall, es gelingt uns, die typische Kommunikationsform zwischen Dämonischen und ihren Opfern zu bestimmen, dann stellt sich uns die Frage, ob Kierkegaard diese Form der Kommunikation noch in anderen sozialen Zusammenhängen verortet hat. So sei daran erinnert, daß er in seinen beiden letzten Lebensjahren einen vehementen Angriff auf die dänische Staatskirche durchgeführt hat. In seiner zu Unrecht wenig beachteten Schrift „Eine literarische Anzeige“² aus dem Jahre 1846 nennt er das Ergebnis solch einer Kommunikation „Nivellierung“.³

5. Die Frage nach dem Spieß

Zu solch einem Verhältnis gehören bekanntermaßen zwei: Einer, der nivelliert, und einer, der sich nivellieren lässt. Allerdings: Anders als in dem Verhältnis des „Dämonischen“ zu seinen Mitmenschen handelt es sich hier nicht um das Verhältnis eines „Täters“ zu potentiellen oder aktuellen „Opfern“, denn die „Nivellierer“ handeln in der Regel bona fide, und der Nivellierte macht sich ebenfalls in der Regel bona fide selbst zum Esel. Beiden fehlt das Bewusstsein von Verantwortung, für sich selbst und andere. Nun, in Kierkegaards Zeit gab es hierfür eine markante Bezeichnung: den „Biedermeier“⁴. Das war eine deutsche Parallelbezeichnung zum französischen „bonhomme“, der ja zunächst einmal „guter Mensch“ bedeutet, aber daneben schon bald ganz eindeutig auch „Trottel“, worauf Nietzsche zu Recht hinweist. Nun, mit „Biedermeier“ verbinden wir heute eher gediegene Möbel und Spitzweg-Bilder, beides zu Recht begehrt und teuer. Deswegen sollten wir in unsere deutsche Gegenwortsprache und Kierkegaards Dänisch ausweichen und als Opfer der

² En litterair Anmeldelse, SV3 14, S. 7 – 102, GW1 17

³ Walter Dietz bezweifelt in seiner Rezension der Voraufgabe (Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 18.03.1993, S. 82-84) die Legitimität dieses Übergangs von der Kommunikation der Dämonischen zur nivellierenden Kommunikation. Wesentlich für die Dämonischen sei vielmehr die Verstellung und Unterbindung des Dialogs. Allerdings: Die von Kierkegaard dargestellten Dämonischen gehören sämtlich zu den äußerst geschwätigen Zeitgenossen. Und: Auch die Spieß sind keinesfalls die idealen Diskussionspartner, denn sie verschänzen sich hinter einer kommunikativen Großmacht: der Dummheit. Auf diese Gesichtspunkte müssen wir deshalb weiter unten nochmals zurückkommen.

⁴ A. Kussmaul und L. Eichrodt veröffentlichten in den Jahren 1855 bis 1857 unter diesem Pseudonym satirische Gedichte in den „Fliegenden Blättern“, die die spießige Gesinnung der Vormärzzeit auf's Korn nahmen.

Nivellierung den Spießer oder Spießbürger⁵ benennen. Nur sollten wir hierbei beileibe nicht nur an Häkeldeckchen und Stammtische denken: Fußball-Hooligans und Skinheads gehören auch dazu.

6. Fazit

Wenn wir diese eng verbundenen Fragen nach ihrem Ziel, ihrem Gegenstand und ihrem Ausgangspunkt differenzieren, mit anderen Worten: dem Erfragten, Befragten und Gefragten, so können wir sagen: Wir erfragen zum einen die Eigenschaften des „Dämonischen“, wie Kierkegaard es versteht, und zum anderen die Wirkung dämonischer Individuen auf ihre Mitmenschen, wobei wir einerseits die Eigenschaften dieser Wirkung erfragen und andererseits ihr gesellschaftliches Substrat. Weiter fragen wir danach, ob die „Nivellierung“, die bestimmte gesellschaftliche Strukturen kennzeichnet, der Kommunikationsform zwischen Dämonischen und ihren Opfern gleicht: Auf der einen Seite mächtige gesellschaftliche Gruppen, auf der anderen Seite die diffuse Menge der Spießer. Auf dieses Ziel hin befragen wir Kierkegaards schriftstellerisches Werk, und gefragt sind wir, die wir diese Untersuchung durchführen.

II. Das Ziel unserer Untersuchung

1. Erfragt sind zunächst die Eigenschaften des Begriffs des „Dämonischen“ bei Søren Kierkegaard.

Aus diesem Ziel unserer Untersuchung ergibt sich zum einen, daß wir zunächst ganz allgemein die Merkmale dieses Begriffs kennenlernen wollen, ohne uns von vornherein auf eine psychologische oder ethische, theologische oder soziologische Fragestellung festlegen zu wollen.

Zum anderen fragen wir nach der Rolle dieses Begriffs bei Kierkegaard. Uns interessiert also nicht etwa, ob Kierkegaard einen „richtigen“ oder „falschen“ Begriff des Dämonischen hat. Auch der geistesgeschichtliche Zusammenhang, in dem dieser Begriff steht, Vorläufer und Nachfolger in der Geschichte der Philosophie und Theologie sind hier von sekundärem Interesse.

Es geht vielmehr darum, zum einen die Begriffsbestimmung, die sich in Kierkegaards Werk findet, möglichst umfassend herauszuarbeiten, zum anderen die systematische Bedeutung dieses Begriffs innerhalb von Kierkegaards Philosophie zu erfassen und schließlich den aktuellen Wert dieses Begriffs zu bestimmen.

⁵ „spidsborger“

2. Im zweiten Teil unserer Frage erfragen wir die Wirkung solch einer dämonischen Persönlichkeit auf ihre Mitmenschen. Es interessiert uns also zunächst, ob es überhaupt solch eine gleichförmige Kommunikationsform dieses Typs von Menschen gibt. Falls wir dies feststellen können, interessieren uns die Eigenschaften dieser Sozialbeziehungen und der Umfang der sozialen Erscheinungen, in denen diese Beziehung auftritt.

All' diese Ziele suchen wir im Werke Kierkegaards. Wir fragen also danach, wie Kierkegaard die soziale Wirkung von dämonischen Persönlichkeiten dargestellt hat, wie er die Eigenarten ihrer Kommunikation darstellt und ob und wie er die sozialen Beziehungen analysiert, in denen diese Art von Kommunikation vorkommt.

3. Im dritten und vierten Teil unserer Frage untersuchen wir, ob die Tendenz zur Nivellierung, die Kierkegaard an seiner Gegenwart beklagt, vergleichbar ist mit der Wirkung der Dämonischen auf ihre Opfer. Da müssen wir zum einen den Blick richten auf die gesellschaftlichen Phänomene, von denen nach Kierkegaards Auffassung die Nivellierung ausgeht, also Ideologien und ihre Verfechter, die Kampfpresse⁶ und die verweltlichte Kirche. Zum anderen geht es um die diffuse Masse der Spießer, die ihnen gegenübersteht.

Wenn wir auch hier zu einem positiven Ergebnis kommen, gewinnt Kierkegaard auf einem ganz neuen Gebiet an Aktualität.

⁶ Die Unterscheidung von Verlautbarungs- und Kampfpresse ist für unsere westliche Gegenwart nicht mehr typisch, denn wir sind es gewohnt, daß auch völlig seriöse Zeitungen einen ganz dezidierten politischen Standpunkt einnehmen und ihn auch polemisch vertreten, dabei aber durchaus auf Niveau achten. Anders war es zur Zeit Kierkegaards: Da gab es einerseits die regierungsfromme Presse, etwa in Preußen die „Vossische Zeitung“, und andererseits gab es die oppositionellen Zeitungen, wie z. B. die „Rheinische Zeitung“. Deren Redakteure und Reporter agierten auf beiden Seiten mehr oder weniger anonym. Erst Verlegerpersönlichkeiten wie Joseph Pulitzer (1847 – 1911) sorgten unter schweren Kämpfen für eine Presse, die sich in einen demokratischen Rechtsstaat einfügen konnte. Und den vordemokratischen Presseerzeugnissen stand ein Publikum gegenüber, das noch lange nicht so geübt war im Umgang mit Massenmedien wie das heutige. Wir sollten dabei einige Jahrzehnte an politischer Erfahrung nicht unterschätzen: Wenn wir z.B. heute in Ausgaben des „Völkischen Beobachters“ schauen, fällt es uns schwer, zu glauben, daß den irgendeiner ernst genommen hat. Aber beim Blick in nahöstliche Zeitungen stellen wir fest: Auch heute noch glauben durchaus normale Menschen den wildesten Verschwörungstheorien.

III. Der Gegenstand unserer Untersuchung

Gegenstand unserer Untersuchung ist das schriftstellerische Werk Søren Kierkegaards. Nun hat aber Kierkegaard nicht nur den Begriff „existierender Denker“ geprägt, er hat ihn, wie u. a. sein vehemente Angriff auf die dänische Kirche in seinen letzten Lebensjahren beweist, auch verkörpert. Wir müssen dieses „Werk“ also weit auffassen. Damit zählen nicht nur die veröffentlichten Schriften, sondern sein gesamter schriftstellerischer Nachlaß zum Gegenstand unserer Untersuchung; da zudem dieser Nachlaß sehr eng mit Kierkegaards Biographie verknüpft ist, dürfen wir auch diese nicht unberücksichtigt lassen.⁷

Andererseits finden wir bei Kierkegaard ein ganz besonderes Werksverständnis: Als sein eigentliches, im weiten Sinne philosophisches „Werk“ versteht er nur einen Teil seiner veröffentlichten oder zur Veröffentlichung bestimmten Schriften. Alle seine Schriften vor „Entweder-Oder“ rechnet er nicht hierzu (also z. B. auch nicht seine umfangreiche Magisterschrift über den Begriff der Ironie), auch nicht die für die Kierkegaard-Forschung so wichtigen Tagebücher und natürlich ebenfalls nicht gelegentliche Zeitungsartikel. Dieses eigentliche „Werk“ ist nun in sich sehr streng durchkomponiert, einige Schriften bauen auf anderen auf („Philosophische Brocken“ und „Unwissenschaftliche Nachschrift“), andere wiederholen die gleichen Themen („Entweder-Oder“ und „Stadien“), wieder andere stellen ähnliche Probleme unter verschiedenen Blickwinkeln dar (z. B. die Climacus- und Anti-Climacusschriften).

Diese sorgfältige und bewusste Komposition seines Werkes (die sich unter den Philosophen in vergleichbarer Weise eigentlich nur noch bei Hegel wiederfindet) schafft innerhalb der Kierkegaardschen Schriften eine deutliche Hierarchie, die jeder Interpret berücksichtigen muss.

⁷ Allerdings: Kierkegaard weist z. B. in der „Literarischen Anzeige“ darauf hin, daß ein Dichter durchaus seine Privatsphäre hat, und zwar auch dann, wenn er Elemente aus seiner eigenen Erfahrung benutzt, ja, daß diese Unterscheidung gerade notwendig ist, um ein echter Dichter zu sein und keine Skandalnudel: „Denn ein Schriftsteller muß ja seine private Persönlichkeit haben wie jedermann sonst, aber diese soll sein Allerheiligstes (ἅγιον) sein: und gleich wie man den Eingang zu einem Hause sperrt, indem man zwei Soldaten mit gekreuzten Gewehren davorstellt: so bildet das der Idealität eigne gleiche Maß mit dem dialektischen Kreuz der qualitativen Entgegensetzung die Sperre, welche jeden Zutritt unmöglich macht.“ GW1 17, S. 105, SV3 14, S. 90. Leider beherzigen manche Kierkegaard-Forscher diese Warnung nicht und lesen stattdessen seine Dichtungen und Reflexionen, als handle es sich um Rätsel-Krimis.

So ergibt sich für denjenigen, der sich mit dem Gegenstand „Kierkegaards Werk“ auseinandersetzt, folgende Ausgangslage: In erster Linie muß er das „Werk“ Kierkegaards im engeren Sinne berücksichtigen, als das, was Kierkegaard selbst als seine autonome und endgültige Aussage autorisiert hat. Hierbei muß aber auch die Stellung der einzelnen Schrift innerhalb des Werkes berücksichtigt werden. Erst in zweiter Linie kann man Schriften außerhalb des „Werkes“ (im engeren Sinne) verwenden. Bei diesen „Werken außerhalb des Werkes“ spielen die Tagebücher eine herausragende Rolle, denn zum einen entsprechen sie in ihrem Umfang ungefähr den veröffentlichten Schriften, zum anderen kommentiert Kierkegaard in ihnen seine eigenen Veröffentlichungen; und zumindest in den späteren Jahren war er sich auch bewusst, daß diese Tagebücher einmal nach seinem Tode veröffentlicht würden. An dritter Stelle für die Interpretation steht Kierkegaards Biographie: Wenn man bedenkt, mit welcher Intensität Kierkegaard in den Jahren 1842 – 1852 und dann wieder in seinem Todesjahr 1855 an seinen Schriften gearbeitet hat (vergleiche Anlage 2), dann wird es verständlich, daß seine Biographie sehr eng mit seinem Werk verquickt ist: Kierkegaards Leben bestand in seiner schriftstellerischen Arbeit und in der Erholung für diese Arbeit.

IV. Der Ausgangspunkt unserer Untersuchung

Gefragt sind wir, die wir diese Untersuchung durchführen. Unsere Situation ist durch dreierlei zu kennzeichnen:

1. Quellenlage

Die Quellenlage kann man, insbesondere für den dänischen Sprachbereich, als optimal bezeichnen: Auf Dänisch liegen Kierkegaards Werke, einschließlich der „Papirer“, seit 1948 vollständig vor, die veröffentlichten Werke zudem bereits in drei umfangreichen Ausgaben der gesammelten Werke. Eine historisch-kritische Gesamtausgabe ist in Bearbeitung⁸. Für den deutschen Sprachbereich gilt: Nachdem die Düsseldorfer Ausgabe seit etlicher Zeit abgeschlossen ist⁹ und auch die Tagebücher weitgehend ins

⁸ An diese Ausgabe, die „Søren Kierkegaards Skrifter“ (SKS) heißen wird, wird sich eine deutsche Übersetzung anschließen, vgl. Dietz: W.: Kierkegaard im Licht der neueren internationalen Forschung, in: Philos. Rundschau 3/1999, S. 232. Sie erscheint ab 2004 im Verlag de Gruyter, Berlin. Auf meinen Hinweis hin verhandelt die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, derzeit über eine Studienausgabe. Da es sich bei der vorliegenden Arbeit um eine Dissertation handelt, kann auf die Vollendung dieser Ausgaben nicht gewartet werden.

⁹ Gesammelte Werke, hg. von E. Hirsch, H. Gerdes u. H. M. Junghans, Düsseldorf 1951 - 1964. Ein Mangel dieser Ausgabe ist das merkwürdige,

Deutsche übertragen worden sind¹⁰, unterscheiden sich unsere Möglichkeiten des Zugangs zu Kierkegaards Werk kaum noch von den dänischen, zumal uns meist mehrere Übersetzungen zur Verfügung stehen.¹¹ Außerdem kann man natürlich ohne größere Schwierigkeiten auf die dänische Ausgabe zurückgreifen,¹² wie dies in der vorliegenden Untersuchung durchweg der Fall ist.

2. Kierkegaard-Rezeption

Wir sind von Kierkegaards Geburt hunderteinundneunzig Jahre entfernt, und von seinem Todesdatum trennen uns hundertneundvierzig Jahre. Seit etwa hundertdreißig Jahren gibt es eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Kierkegaard.¹³

Diese Zeit ist – vor allem in Deutschland – gekennzeichnet durch Perioden verstärkter Kierkegaard-Rezeption,¹⁴ die abwechseln mit Zeiten, in denen sein Einfluß stark zurückgedrängt ist – wozu in Deutschland die jüngste Vergangenheit, aber offenbar nicht mehr die Gegenwart zählt,¹⁵ während z. B. die angelsächsischen Länder dabei sind, Kierkegaard erst richtig zu entdecken¹⁶ und in Russland und den übrigen ehemaligen Ostblock-

altertümelnde Deutsch von Hirsch. Hinzu kommen etliche Übersetzungsfehler.

¹⁰ Tagebücher, hg. von H. Gerdes, Düsseldorf und Köln 1962 - 1970.

¹¹ Vergl. die Quellen im Literaturverzeichnis Nr. 6 ff.

¹² Insbesondere auf die 3. Ausgabe 1962 - 1964, vergl. die Quellen im Literaturverzeichnis Nr. 1 - 5.

¹³ Nämlich seit den Untersuchungen von Frederik Petersen und Georg Brandes, die beide im Jahre 1877 erschienen sind. Vergl. N. Thulstrup: Kierkegaards Verhältnis zu Hegel – Forschungsgeschichte, Stuttgart u. a. 1969, S. 20-23 (Petersen) und 23-26 (Brandes).

¹⁴ Die beiden stärksten Perioden der Kierkegaard-Rezeption werden durch das Erscheinen der beiden deutschen Gesamtausgaben (Jenaer Ausgabe 1909 bis 1920, Düsseldorfer Ausgabe 1951 - 1964) markiert.

¹⁵ Dies war vor allem auf die verstärkte Marx-Rezeption seit der Mitte der 60er Jahre zurückzuführen, wie bereits 1966 Günter Rohmoseer (Kierkegaard und das Problem der Subjektivität, in: Sören Kierkegaard, hg. von H. H. Schrey, Darmstadt 1971 (=1966), S. 400 - 427) diagnostizierte. Offenbar setzt sich die Antithese Hegel – Kierkegaard in einer Antithese zu Marx fort. Hierin liegt auch die aktuelle Änderung des philosophischen „Klimas“.

¹⁶ Hierbei dürfte die gerade erreichte Vollendung der amerikanischen Gesamtausgabe (Kierkegaard's Writings. Ed. and trans.: Howard V. Hong, Edna H. Hong, Henrik Rosenmeier, Reidar Taute, 26 vols, Princeton 1978 ff. Übersetzung der „Papirer“: Kierkegaard: Journals and Papers. 7 vols. Ed. and trans.: Howard V. and Edna H. Hong, assisted by Gregor Malantschuk. Bloomington and Indianapolis 1967 - 78) eine große Rolle

Ländern derzeit eine recht stürmische Wiederentdeckung stattfindet. Diesen periodischen Wechsel in der Kierkegaard-Forschung (und Kierkegaard-Mode!) kann man so verstehen, daß er zu den Philosophen gehört, die für die geistige Situation unserer Zeit bedeutsam sind – dies können wir bei allen „aktuellen“ Philosophen feststellen, bei Kant und Hegel, bei Marx und Nietzsche, während diejenigen, die weniger zu den Fragen unserer Gegenwart aussagen, auf ein etwa gleichbleibendes (Des-) Interesse stoßen.

Diese historische Situation kann man nur als sehr günstig ansehen: Sie gibt uns einerseits genügend Distanz zu einem nüchternen Urteil, andererseits dürfen wir ohne weiteres voraussetzen, daß Kierkegaards Aussagen mehr als bloß akademisches Interesse für uns haben werden.

3. Philosophie und Politik

Denn ebenso, wie es in der europäischen Politik seit der französischen Revolution einen Kanon von Problemen und Konflikten gibt, der sich als unverwüchtlich „modern“ erweist,¹⁷ gibt es in gleicher Weise einen Fragenkatalog in der Philosophie, der seit dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ unverändert aktuell ist.

Freilich können wir keinen simplen Parallelismus zwischen Politik und Philosophie annehmen. Es ist aber nicht zu verkennen, daß sich zum Beispiel dogmatische Verhärtungen einer politischen Doktrin auch regelmäßig in der Philosophie widerspiegeln, und daß sich politische Katastrophen wie etwa der Nationalsozialismus und der Realsozialismus in Kunst und Literatur vorher ankündigen – der Expressionismus war ein Menetekel in vieler Hinsicht. Ebenso konnte ein aufmerksamer Beobachter der philosophischen Literatur bereits vor Jahren den gegenwärtigen Zusammenbruch der marxistisch-leninistischen Ideologie vorhersagen.

Neben diesem unbewussten und indirekten Einfluß der Zeitgeschichte auf die Philosophie müssen wir berücksichtigen, daß sich die moderne Philosophie stets sehr bewusst um eine Deutung und Lösung der politischen Konflikte bemüht hat. Kierkegaard bildet hier keine Ausnahme, im Gegenteil.

Kierkegaard lebte in der Anfangszeit, von uns aus gesehen im ersten Viertel der modernen gesellschaftlichen Entwicklung, die durch eine

spielen. Diese Übersetzung ins Englische hat offenbar starke Impulse auch für andere Länder bewirkt. So erkläre ich mir die Veröffentlichungen in Japan, Korea, Brasilien, Israel, den spanischsprachigen Ländern und Frankreich – vor allem von Franko-Kanadiern.

¹⁷ Hier kann man die Themenkreise „Menschenrechte“, „Demokratie“, „soziale Verantwortung“ und „Nationalstaat“ nennen.

Abfolge von philosophischen, politischen und industriellen Revolutionen gekennzeichnet ist. Wir können daher einerseits seine Urteile über die Gesellschaft an Hand der geschichtlichen Entwicklung überprüfen und sie zugleich als aktuelle Urteile in unsere gegenwärtige Diskussion aufnehmen, nicht anders, als wir es z. B. bei Marx gewohnt sind zu tun.

B. Die Methoden

I. Allgemeines

Mit der Methode gelangen wir vom Gegenstand der Untersuchung zu ihrem Ziel.

II. Methodische Bedeutung des Ausgangspunkts der Untersuchung

Wir untersuchen das literarische Werk – im weitesten Sinne – eines Philosophen aus dem Anfang bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Wir müssen also historische Quellen zu seinem Leben und Werk interpretieren und uns mit Sekundärliteratur zu beidem auseinandersetzen.

Unser zeitlicher Ausgangspunkt ermöglicht es, unsere Interpretation auf recht sichere Grundlagen zu stützen: auf die dritte Ausgabe der „Samlede Værker“,¹⁸ auf die deutsche Übersetzung von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes,¹⁹ die wir mit den Ausgaben von Diem/Rest,²⁰ Richter²¹ und Gottsched / Schrempf²² vergleichen, außerdem auf weitere Quellen zu Einzelfragen.²³ Auch die historische Forschung zu Kierkegaards Biographie ist inzwischen soweit fortgeschritten, daß sie praktisch alle Fragen beantworten kann, die wir für unsere Untersuchung an sie herantragen.²⁴

¹⁸ Herausgegeben von P. P. Rohde, Kopenhagen 1962 - 1964.

¹⁹ Gesammelte Werke, hg. von E. Hirsch, H. Gerdes u. H. M. Junghans, Düsseldorf 1951 - 1964.

²⁰ Köln und Olten 1956 u. 1959.

²¹ Reinbek bei Hamburg 1961 ff.

²² Jena 1909 - 1922.

²³ Insbesondere die Tagebücher, hg. von Hayo Gerdes, Düsseldorf und Köln 1962 ff.

²⁴ Vergl. die Werke von Walter Lowrie: Das Leben Sören Kierkegaards. Düsseldorf und Köln 1955, Johannes Hohlenberg: Sören Kierkegaard. Basel 1949, Joakim Garff: SAK Søren Aabye Kierkegaard. En biografi. København 2000, ders.: Sören Kierkegaard. Biographie. München 2004. Allerdings brauchen wir nur selten auf biographische Einzelheiten zurückzugreifen.

Aus diesem, im Vergleich zu früheren Untersuchungen günstigen Material müssen wir nach Ziel und Gegenstand unserer Arbeit eine Auswahl treffen.

III. Methodische Bedeutung des Ziels unserer Untersuchung

1. Mehrstufigkeit des Vorgehens

Die Frage unserer Untersuchung ist vierstufig: Zunächst wollen wir den Begriff des „Dämonischen“ in Kierkegaards Werk klären, um als nächstes zu der Eigenart der sozialen Beziehungen dieses Menschentyps, insbesondere zu der Eigenart seiner Kommunikation mit anderen Menschen zu gelangen.

Auf dieser ersten und zweiten Stufe unserer Fragestellung baut eine dritte und vierte auf: Wir suchen nach anderen Sachverhalten, die in Kierkegaards Werk dargestellt sind und in denen er die gleiche Kommunikationsform beschreibt wie zwischen den Dämonischen und ihren Mitmenschen. Diese Kommunikationsform dürften wir in dem finden, was Kierkegaard an einigen Stellen seines Werkes als „Nivellierung“ bezeichnet hat, die von Ideologien, Massenmedien und Massenorganisationen ausgeht.

2. Ansatzpunkt: der Begriff des „Dämonischen“

Ansatzpunkt ist also zunächst der Begriff des „Dämonischen“. Hiervon ist in folgenden Werken vor allem die Rede:

Der Begriff Angst,²⁵
 Die Krankheit zum Tode,²⁶
 Entweder-Oder,²⁷
 Stadien auf des Lebens Weg,²⁸

außerdem in:

Die Wiederholung²⁹ und
 Furcht und Zittern.³⁰

Die erste Gruppe besteht aus dem „Begriff Angst“ und der „Krankheit zum Tode“. In diesen Schriften finden sich vor allem theoretische Erörterun-

²⁵ GW1 Abt. 11; SV3 Bd. 6.

²⁶ GW1 Abt. 24/25; SV3 Bd. 15.

²⁷ GW1 Abt. 1 - 3; SV3 Bd. 2 u. 3.

²⁸ GW1 Abt. 15; SV3 Bd. 7 u. 8.

²⁹ GW1 Abt. 5; SV3 Bd. 5.

³⁰ GW1 Abt. 4; SV3 Bd. 5.

gen. Bei der zweiten Gruppe, nämlich „Wiederholung“ und „Furcht und Zittern“ dagegen überwiegt die epische Darstellung dämonischer Gestalten; das erstere Werk kann man ohne weiteres als Roman oder Novelle bezeichnen. Die dritte Gruppe schließlich besteht aus den umfangreichen Zwillingsschriften „Entweder-Oder“ und „Stadien“, die beide Formen der Darstellung enthalten.

3. Auswahl unter den Quellen nach den weiteren Fragestufen

Wenn wir zunächst ganz allgemein die Eigenschaften des Begriffs „Dämonie“ ergründen wollen, stehen die mehr theoretisch-abstrakt argumentierenden Schriften im Vordergrund. Für die zweite Stufe unserer Untersuchung dagegen, auf der wir die Kommunikationsweisen der dämonischen Persönlichkeiten erforschen, gewinnen die mehr erzählenden Darstellungen an Bedeutung, denn hier werden diese Gestalten ja in Aktion vorgestellt, und vor allem kann man auch ihre Gegenspieler und Opfer erkennen.

An diese zweite Stufe unserer Untersuchung schließt sich eine Art Probe an: Kierkegaard hat ja in den „Philosophischen Brocken“ und der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ ausführliche Überlegungen über die Vermittlung von Glaubensinhalten angestellt, in letzterer, dem „Dialektik-Fragment“ und in den Schriften über sich selbst stellt er zudem die „indirekte“ der „direkten“ Mitteilung in seinem Werk gegenüber – diese Argumentationen müssen zu den von uns erarbeiteten Prinzipien der dämonisierten Kommunikation passen.

Bei den Sozialbeziehungen, die wir in der dritten Stufe unserer Untersuchung behandeln und deren Kommunikationsform mit den dämonisierten Beziehungen vermutlich eng verwandt ist, handelt es sich um

die puritanische Sexualmoral,
die „Hegel“-Ideologie,
die [Kampf-] Presse,
die biedermeierliche Gesellschaft und
die verweltlichte Staatskirche.

Die puritanische Sexualmoral kritisiert Kierkegaard im wesentlichen an einer Stelle, einem Abschnitt im „Begriff Angst“ beziehungsweise an den entsprechenden Stellen der Entwürfe. Die Polemik gegen den oberflächlichen Hegelianismus seiner (vor allem dänischen) Zeitgenossen findet sich dagegen in seinem ganzen Werk, insbesondere in den pseudonymen philosophischen Schriften. Die kritische Analyse seiner eigenen, biedermeierlichen Gesellschaft führt er in seiner Schrift „Eine

literarische Anzeige³¹ aus. Die Angriffe gegen die Presse und die Staatskirche sind vor allem in Zeitungsartikeln und ihren Entwürfen enthalten, gegen letztere dann vor allem in seiner eigenen Zeitschrift „Der Augenblick“.

4. Auswahl unter der Sekundärliteratur

Für die Sekundärliteratur folgt aus dem Ziel unserer Fragestellung, die ja keineswegs in Richtung der traditionellen Kierkegaard-Interpretationen liegt, daß wir nur wenige Untersuchungen besitzen, die sich zentral mit den hier einschlägigen Fragestellungen befassen. Untersuchungen zum Begriff des „Dämonischen“, der uns als Ansatzpunkt dient, sind selten und in der Regel beiläufig. Dies gilt in gewisser Hinsicht auch für Jaspers, in dessen „Psychologie der Weltanschauungen“ dieser Begriff eine wichtige Rolle spielt,³² denn er rezipiert an dieser Stelle ziemlich unmittelbar die Kierkegaardschen Auffassungen, unmittelbarer, als er dies an anderen Stellen seines Werkes tut. Das heißt: Für das Verständnis des Werkes von Jaspers dürfte dieser Abschnitt seiner frühen Schrift von großer Bedeutung sein, zeigt er ihn doch als Schüler Kierkegaards. Für unser Kierkegaard-Verständnis bringt er dagegen leider wenig Gewinn.

Bedeutsamer könnte da schon die Sekundärliteratur zur dritten und vierten Stufe unserer Untersuchung sein: Über Kierkegaards Auseinandersetzung mit Hegel sowie seinen Kampf mit dem „Korsar“ und gegen die Staatskirche gibt es zahlreiche Veröffentlichungen. Den Zeitungsstreit behandeln sie allerdings fast nur unter biographischen, allenfalls psychologischen Gesichtspunkten, und auch die wissenschaftliche Diskussion über Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und seinen Kirchenkampf wird von apologetischen Gesichtspunkten beherrscht: Zunächst fragt man, wieweit Kierkegaard die Position Hegels und den Zustand der Kirche zutreffend erfasst hatte, und sodann, welcher Seite recht zu geben sei. So seltsam es auch klingen mag: Beides interessiert hier nicht. Wir wollen nämlich herausfinden, welche Form der Kommunikation es war, die Kierkegaard in diesem Fall attackierte. Und für diese Frage ist es gleichgültig, ob diese Attacke eine Donquichoterie war oder das genaue Gegenteil.

Da der dritte Teil unserer Fragestellung politische Probleme im weiteren Sinne anspricht, könnte allerdings das Buch von Adorno³³ für unsere Untersuchung bedeutsam werden, denn es setzt seine Untersuchung soziologisch-politisch an. Adorno beginnt seine soziologische Analyse freilich bei der wirtschaftlichen Situation Kierkegaards:

³¹ GW1 17, SV3 14

³² 6. Aufl. Berlin u. a. 1971, S. 428-432.

³³ Th. W. Adorno, : Kierkegaard, (1933) Frankfurt a. M. 1974

Er kennzeichnet ihn als „Privatier in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts“, der in „geräumigen Grenzen ökonomisch unabhängig“, zugleich aber, als „bloßer ‚Rentner‘, ausgeschaltet aus der wirtschaftlichen Produktion“ gewesen sei.³⁴ Dies dürfte insofern stimmen, als Kierkegaard zeit lebens keinen „bürgerlich-praktischen“ Beruf ausgeübt hat – allerdings fragt es sich, ob denn ein Schriftsteller oder ein anderer Künstler keinen Beruf ausübt? Und ist solch eine Arbeit nicht produktiver als, sagen wir mal: die Tätigkeit eines Finanzbeamten? Tatsächlich haben auch die vergleichsweise großen Honorare, die er dabei verdiente, nicht ausgereicht, um seinen durchaus aufwendigen Lebensunterhalt zu bestreiten, so daß er weitgehend von seinem ererbten Vermögen leben musste, das, nachdem es durch den Staatsbankrott im Jahre 1848 auf die Hälfte seines ursprünglichen Realwertes zusammenschmolzen war, nicht mehr ausreichte, um ihn allein von den Zinsen zu ernähren. Dies entspricht aber exakt der finanziellen Situation eines Schriftstellers bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts: Ludwig Tieck z. B. war überhaupt der erste deutsche Schriftsteller, der von Anfang an als Freiberufler von seinen Honoraren leben konnte. Alle anderen mussten ihren Lebensunterhalt ganz oder teilweise entweder durch eine entsprechende Anstellung, einen Mäzen oder aus eigenem Vermögen aufbringen.³⁵ Es ist daher genauso abwegig, bei der Interpretation Kierkegaards von der These auszugehen, er sei „Rentier“ gewesen, wie wenn man Goethe oder Hegel unter dem Gesichtspunkt lesen wollte, daß sie Beamte waren.

Zudem geht Adorno von der überholten Auffassung aus, Kierkegaard habe aus religiösen Gründen keine Zinsen nehmen wollen und deshalb von Anfang an von der Substanz gelebt, und er hat – merkwürdigerweise – dieses Fehlurteil auch in späteren Auflagen seiner Schrift nicht korrigiert. Tatsächlich hatte Kierkegaard sein Vermögen fast vollständig in Königlichen Obligationen und anderen hochverzinslichen Wertpapieren angelegt,³⁶ dabei auch mehrmals Darlehen aufgenommen, wenn die Zinsen

³⁴ A. a. O. S. 88.

³⁵ Dies gilt auch für so erfolgreiche Schriftsteller wie etwa Jean Paul und E. T. A. Hoffmann. Schopenhauer und Feuerbach, die wie Kierkegaard als Privatgelehrte lebten, konnten sich dies auf Grund ererbten bzw. erheirateten Vermögens leisten. Und auch heute noch können nur etwa 3% der Schriftsteller in Deutschland allein von ihren Büchern leben.

³⁶ Vergl. Hohlenberg, a. a. O. S. 192 f.; ausführlich: Frithjof Brand und Else Rammel: Sören Kierkegaard und das Geld, Kopenhagen 1935. - Vor diesem Hintergrund muß man Kierkegaards häufige Klagen in seinen Tagebüchern verstehen: Wenn er z. B. sich darüber beschwert, daß er bei seinen Veröffentlichungen noch Geld zusetzen muß, meint er damit, daß er für seine angestrengte Arbeit nicht angemessen bezahlt wird, daß er also von seiner Schriftstellerei nicht leben kann. Und unter „leben“ verstand Kierkegaard allerdings: „angenehm leben“, denn er verbrauchte durchschnittlich 2600 Reichstaler pro Jahr (Hohlenberg, a. a. O. S. 194),

niedrig waren und sich insgesamt in seiner Vermögensverwaltung sehr tüchtig gezeigt. Adornos Beschreibung der wirtschaftlichen Situation Kierkegaards, die den Angelpunkt seiner Argumentation bildet, ist also in mehr als einer Hinsicht fehlerhaft.

Bedenklicher als dies ist allerdings Adornos Meinung, mit der Darstellung der finanziellen Verhältnisse habe er Kierkegaards gesellschaftliche Position hinreichend gekennzeichnet. Tatsächlich ist diese Position keineswegs so einfach zu umreißen. Kierkegaards Vater stammte aus allerärmsten ländlichen Verhältnissen, die Familie der Mutter kam ebenfalls vom Land und war keineswegs reich. Durch glückliche Umstände und Tüchtigkeit gelangte der Vater zu einem ansehnlichen Vermögen, das es ihm ermöglichte, sich mit vierzig Jahren zur Ruhe zu setzen. Er verleugnete aber nie seine einfache jütländische Herkunft, nannte sich auch dann noch „Hosekræmmer“ [Strumpfwarenhändler], als er schon längst Kolonialwarenhändler großen Stils geworden war.³⁷ Und auch der Sohn widmete jede Lieferung seiner „Erbaulichen Reden“ dem „verstorbenen Michael Pedersen Kierkegaard, vormals Strumpfwarenhändler in dieser Stadt“. Andererseits führte Søren Kierkegaard schon als Student ein luxuriöses Leben, aß in guten Restaurants, besuchte mehrmals täglich Cafés, ging so oft wie möglich ins Theater und erhielt von seinem Vater ab 1837 eine jährliche Rente von 500 Reichstalern, etwa halb soviel wie damals ein Universitätsprofessor verdiente.³⁸ Später, als Schriftsteller, gab er etwa das Vierfache dieser Summe aus. Bereits als Student verkehrte er in verschiedenen literarischen Zirkeln, mit Hans Christian Andersen verband ihn eine etwas ruppige Freundschaft, und er fand schon zu dieser frühen Zeit Eingang in das Haus von Professor H. L. Heiberg, das der Mittelpunkt der intellektuellen Gesellschaft Kopenhagens war. Viele der Universitätsprofessoren waren seine Bekannte, einige seine Freunde. Später war er öfter zu Besuch beim König, Christian VIII., und unterhielt sich mit ihm sehr freimütig und amüsan – für beide Seiten.³⁹ Wenn man dazu bedenkt, daß Erzbischof Mynster, der Primas der dänischen Staatskirche, ihm von Jugend auf vertraut war,⁴⁰ so muß man eigentlich zu dem Schluß kommen, daß sich in Kierkegaards gesellschaftlicher Position

mehr als das Doppelte eines damaligen Professorengehaltes. Es wäre allerdings spießig, ihn dafür tadeln zu wollen (was nichtsdestoweniger geschehen ist), denn er hätte ganz gewiß nicht eine derart konzentrierte literarische Produktion aufrechterhalten können, wenn er sich nicht alle möglichen Bequemlichkeiten gegönnt hätte. Aber es gibt auch heute noch Menschen, die meinen, einem Hochleistungsdenker das vorenthalten zu dürfen, was sie einem Hochleistungsportler ohne weiteres zugestehen. (Vergl. auch Lowrie, a. a. O. S. 167.)

³⁷ Lowrie, a. a. O. S. 22.

³⁸ A. a. O. S. 98 f.

³⁹ A. a. O. S. 168 f.

⁴⁰ A. a. O. S. 6 f.

ein Querschnitt durch die gesamte dänische Gesellschaft der damaligen Zeit wiederfindet, vom ländlichen Proletariat bis zum Königshof.

Adornos soziologischer Ansatz beschränkt sich dagegen auf die finanzielle Situation Kierkegaards, die keineswegs die zahlreichen und sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen Verhältnisse erklärt, in denen Kierkegaard stand; dieselbe finanzielle Situation hätte er sowohl als königlicher Prinz als auch als Sohn eines jüdischen Geldverleihers vorgefunden. Da Adorno seine ganze Argumentation auf dieser falschen soziologischen Analyse aufbaut, können auch seine Schlussfolgerungen für uns keinen Hinweis bieten⁴¹.

5. Ergebnis

Aus dem Ziel unserer Untersuchung, die soziale Kommunikationsform herauszubekommen, die nach Kierkegaards Auffassung für die dämonischen Persönlichkeiten und „Nivellierungs“ – Verhältnisse typisch ist, ergibt sich für die erste und zweite Stufe unserer Untersuchung eine Beschränkung der Interpretation auf einen „Kern“ von sechs Werken Kierkegaards, zu denen noch die eine oder andere Stelle aus anderen Schriften hinzukommt. Die Quellen zur dritten und vierten Stufe sind demgegenüber spärlicher und weiter gestreut. Aus dem Ziel „Analyse der Kommunikationsform“ folgt aber auch, daß die Menge der Sekundärliteratur, die für unser Thema einschlägig ist, außergewöhnlich gering ausfällt, und das, obwohl wir in letzter Zeit eine zunehmende Differenzierung in der Themenstellung beobachten können⁴².

IV. Methodische Bedeutung des Gegenstands unserer Untersuchung

Unsere Methode besteht in der Interpretation des Werkes und Lebens eines Philosophen aus der ersten Hälfte und Mitte des 19. Jahrhunderts, und

⁴¹ Zum biographischen Hintergrund von Adornos Kierkegaard-Buch vergl. Lorenz Jäger: Freddie oder vielmehr Teddies Lehrjahre, FAZ vom 28.04.2003.

Michael Pauen führt in seiner Rezension der Voraufgabe (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 40. Jg., Heft 12, 1992, S. 1475 f.) aus, ich hätte mit diesem Urteil Adornos Habilitationsschrift vorschnell verworfen. Einerseits: Unübersehbar ist es, daß sich Adorno hier ganz ausführlich mit einem Denker beschäftigt, der für einen „Denker“ wie Lenin schlichtweg eine Unperson war. Frage: Wo stand eigentlich Adorno damals? Und wo standen andere Intellektuelle in der kurzen Zeit zwischen 1918 und 1933? Adorno hat in seiner Schrift über Kierkegaard sehr viel Bedenkenswertes gesagt, aber für ein Verständnis des Sozialkritikers Kierkegaard hat er sich ohne Zweifel den Weg versperrt – leider.

⁴² Siehe unten C 2.

zwar eines Philosophen, der – wie kaum ein anderer – seine subjektiven Erlebnisse in sein Werk eingebracht hat, dem also seine Biographie die wichtigste Materialsammlung für seine Schriften war. Beides, Leben und Werk, sind bei Kierkegaard außergewöhnlich exakt gegliedert.

1. Stadien in Kierkegaards Leben

In Kierkegaards Leben können wir acht Entwicklungsstadien feststellen, die sehr deutlich voneinander abgegrenzt sind: Kindheit und Jugend (1), Studium und ästhetische Phase (2), das „Erdbeben“ und die Umkehr (3), die „Große Klammer“ (4), die Zeit der Verlobung (5), die Zeit der Pseudonyme (6), eine Periode der Sammlung (7) und der Kampf gegen die Staatskirche (8).

In dieser Biographie gibt es – abgesehen von der Kindheit und Jugend – nur eine überwiegend rezeptive Phase, nämlich das Studium und die Zeit der Ästhetik (2), dagegen zwei Perioden einer geradezu überschäumenden literarischen Produktion, nämlich die Zeit der Pseudonyme (6) und die des Kirchenkampfes (8). Die beiden Perioden vor der Zeit der Pseudonyme (6) zeigen eine disziplinierte, ansteigende Produktivität: In der „Großen Klammer“ (4) bereitete sich Kierkegaard auf das Staatsexamen vor (was er sehr gewissenhaft tat, aber als so fremd empfand, daß er diesen Teil seines Lebens als „eingeklammert“ erlebte, deshalb die Bezeichnung), in der Zeit seiner Verlobung (5) schrieb er seine gewichtige Magister – Schrift⁴³ „Über den Begriff der Ironie“, die wohl ausgereicht hätte, ihn zum Universitätsprofessor zu machen, wenn er dies konsequent angestrebt hätte. Auch die Periode der Sammlung (7) ist nur im äußerlichen Sinne eine Ruhepause, denn in dieser Zeit schrieb er eifrig an seinen Tagebüchern und bereitete so den Kampf gegen die Staatskirche vor. Das hier angehäuften Material ist so groß, daß die Polemik im Kirchenkampf (8) gut und gerne den doppelten bis dreifachen Umfang hätte erreichen können, wenn Kierkegaard nur ein bis zwei Jahre länger gelebt hätte.

Diese Perioden der „geringen bzw. normalen“ und der „exzessiven“ Produktivität stehen durchaus in einem Zusammenhang: so können wir feststellen, daß die Pseudonymenphase (6) in Kierkegaards Werk vor allem seine Erfahrungen in der „ästhetischen“ Periode (2), zur Zeit des „Erdbebens“ (3) und während der Dauer seiner Verlobung (5) verarbeitete, während der Kampf gegen die Staatskirche (8) auf Beobachtungen beruht, die Kierkegaard in zunehmendem Maße während der Zeit der Pseudonyme (6) gewann und dann ausführlich in der Zeit der Sammlung (7) in seinen Tagebüchern niederlegte.

⁴³ Der damalige dänische Magister entsprach nicht unserem heutigen MA. Er stand im Rang vielmehr über dem Dokortitel, denn er konstatierte zugleich die Lehrbefähigung, war aber nicht mit der Lehrbefugnis verbunden.

2. Gliederungsprinzipien des Werks

Doch die Struktur von Kierkegaards Lebenswerk ist noch viel komplizierter und zugleich regelmäßiger als aus dieser Periodeneinteilung hervorgeht. Er selbst hat über die Gliederung seines Werkes und die Gründe für diese Strukturierung zwei Schriften verfasst⁴⁴ und auch an anderer Stelle⁴⁵ hat er dazu Stellung genommen. Die Kierkegaard-Forschung folgt ziemlich einmütig⁴⁶ seiner Selbstinterpretation. Auch für uns besteht kein Anlass, hiervon abzuweichen.

Im großen und ganzen kann man Kierkegaards schriftstellerische Hinterlassenschaft nach zwei Gesichtspunkten einteilen: einmal danach, was veröffentlicht wurde und was nicht, und zum anderen danach, was Kierkegaard zu seinem eigentlichen „Werk“ zählt und was nicht. Unter diesem Ausdruck „Werk“ versteht Kierkegaard die von ihm veröffentlichten oder zur Veröffentlichung bestimmten Schriften, die seine

⁴⁴ Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller (1851), GW1 Abt. 33, S. 117; SV3 Bd. 18, S. 59-77; Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller (postum 1859), GW1 Abt. 33, S. 19 ff.; SV3 Bd. 18, S. 79 ff.

⁴⁵ Die bewaffnete Neutralität (fertiggestellt 1850, postum) in: GW1 Abt. 26, S. 292-307; Pap. X 5 B 107; Unwissenschaftliche Nachschrift (Abschnitte „Blick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur“ und „Eine erste und letzte Erklärung“, 1846), GW1 Abt. 16, Bd. 1, S. 245 ff.; DR S. 401-459; SV3 Bd. 9, S. 201-252; und GW1 Abt. 16, Bd. 2, S. 339-344; DR S. 839-844; SV3 Bd. 10, S. 285-289.

⁴⁶ So meint z. B. Emanuel Hirsch in der geschichtlichen Einleitung zu Kierkegaards Selbstrezensionen, daß Kierkegaard in ihnen „sein Leben und Schaffen mit einer Bewußtheit und Klarheit durchdrungen hat, die nahezu unbegreiflich ist.“ (GW1 Abt. 33, S. XV). Skeptischer ist Niels Thulstrup, der von einer „imponierenden Hinterherweisheit“ spricht (N. Thulstrup: Kierkegaards Verhältnis zu Hegel, S. 203).

In gewisser Weise haben beide recht: Als rückschauende Deutung seines Werkes ist insbesondere der „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ an Klarheit kaum zu überbieten, allerdings berücksichtigt er nicht die jeweilige Situation, in der die einzelnen Werke entstanden sind; so ist es für das Verständnis von „Entweder-Oder“ und der beiden folgenden Werke „Furcht und Zittern“ und „Wiederholung“ von Bedeutung, daß Kierkegaard damals zwar vorhatte, nach Beendigung der Schriftstellerei Dorfpfarrer zu werden, ebenso wie er es zu späteren Zeitpunkten plante – aber zu der damaligen Zeit hatte er noch die Hoffnung, seine wiedergewonnene Verlobte als Ehefrau mitzunehmen.

Unter dieser Einschränkung, daß der „Gesichtspunkt“ zwar eine Selbsteutung des Werkes, aber keine Autobiographie darstellt, bietet diese Schrift eine zuverlässige Anleitung zum Verständnis von Kierkegaards Werk.

philosophisch-theologische Aussage, seine Botschaft, enthalten, während er alles, was hiermit nicht in direktem Zusammenhang steht, nicht zum „Werk“ zählt; die gewichtigste Schrift dieser „Werke außerhalb des Werks“ ist seine Magisterschrift „Über den Begriff der Ironie“, die nach unserem Verständnis eine Habilitationsschrift war. Das eigentliche „Werk“, das von „Entweder-Oder“ bis zu der postum veröffentlichten Schrift „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ reicht, ist in sich sehr kunstvoll gegliedert.

Dieses gesamte „Werk“ dient einem einzigen Zweck, den Kierkegaard unter anderem folgendermaßen formuliert:

„Ohne Autorität“⁴⁷ aufmerksam zu machen auf das Religiöse, das Christliche, das ist die Kategorie für meine gesamte Wirksamkeit als Schriftsteller, als ein Ganzes betrachtet.“⁴⁸

Es geht ihm also darum, auf das Christentum und seinen eigentlichen religiösen Kern „aufmerksam“ zu machen. Dieses Anliegen begegnet einer doppelten oder dreifachen Schwierigkeit. Zum einen geht es ihm darum, aufmerksam zu machen, d. h., seine Leser oder Zuhörer sollen dazu gebracht werden, sich aus eigenem Antrieb mit dem Christentum auseinanderzusetzen, also nicht deshalb, weil der Autor so spannend schreiben oder der Redner so ergreifend reden kann, sondern weil sie selbst die Notwendigkeit einer Besinnung einsehen. Zum anderen steht er vor dem verzwickten Problem, daß er auf etwas scheinbar Selbstverständliches aufmerksam machen will, denn seine – unsere – Gesellschaft ist ja nach ihrem eigenen Verständnis christlich, während er selbst von der Grundüberzeugung ausgeht, daß dies ein Irrtum ist. Aber hinzu kommt noch dies: daß er ebenso gewiß ist, daß er selbst nur auf dem Wege ist, ein Christ zu werden:

Er bestimmt seine Position folgendermaßen:

„Niemals habe ich so gekämpft, daß ich sagte: ich bin der wahre Christ, die anderen sind nicht Christen, oder wohl gar Heuchler und dergleichen.

⁴⁷ Das dänische „Myndighed“, das hier mit „Autorität“ und von Emanuel Hirsch mit „Vollmacht“ übersetzt wird, ist allerdings in seinem Begriffsumfang sehr viel weiter als die deutschen Ausdrücke, denn es bedeutet u. a. auch „Mündigkeit“ im juristischen Sinne. Wenn auch die Übersetzung mit „Autorität“ oder „Vollmacht“ dem Sinn des Satzes gerecht werden dürfte, muß man doch bedenken, daß der andere Sinn von „Myndighed“ beim dänischen Leser mit anklingt und der Satz in diesem Nebensinn besagt, daß Kierkegaard auf das Religiöse aufmerksam machen will, ohne selbst dafür schon ganz reif zu sein.

⁴⁸ Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller, GW1 Abt. 33, S. 10; SV3 Bd. 18, S. 69.

Nein, ich habe so gekämpft: ich weiß, was Christentum ist; meine Unvollkommenheit als Christ kenne ich selbst – aber ich weiß, was Christentum ist.“⁴⁹

Aus diesem komplizierten Ausgangspunkt – der, nebenbei gesagt, nur deshalb so kompliziert ist, weil Kierkegaard sehr ehrlich gegen sich und seine Leser ist – folgt eine ganz eigenwillige Strategie der Mitteilung. Einmal begann er eine Reihe von „Erbaulichen Reden“, die keineswegs als Predigten gedacht waren, bei denen er sogar peinlich darauf achtete, daß der Name Christi nicht darin vorkam⁵⁰ (weshalb das paulinische, aber in unseren Ohren eher pietistisch gefärbte „erbaulich“ vielleicht fehl am Platze ist, besser wäre wohl „konstruktiv“ oder „positiv“). In diesen Reden sollte das Religiöse nur „aufschimmern“⁵¹. Die Reden veröffentlichte er unter seinem eigenen Namen, denn sie entsprachen seiner damaligen religiösen Position. Dies kommt auch in ihrer Form, der schlichten, gradlinigen Darstellung zum Ausdruck.

Zum anderen, ein wenig eher beginnend, verfasste er eine Reihe von philosophischen Werken, die er verschiedenen Pseudonymen zuschrieb. Diese Reihe beginnt mit „Entweder-Oder“; sie enthält die bekanntesten Werke Kierkegaards.

Da er der Überzeugung ist, daß seine Zeitgenossen sich ganz überwiegend im ästhetisch-philosophischen Bereich aufhalten, den er soeben verlassen hatte, wobei sie sich allenfalls bis zu ethischen Überlegungen vorwagen, setzt er neben die unmittelbare Mitteilung in den „Erbaulichen Reden“ eine mittelbare, indirekte Mitteilung, die in Form von verschiedenen Pseudonymen Standpunkte simuliert, die der Position seiner Leser näherkommen als seine eigene Überzeugung:

„Unmittelbare Mitteilung‘ ist: Unmittelbar das Wahre mitteilen. ‚Mitteilung in Reflexion‘ ist: Hineintäuschen in das Wahre; aber weil die Bewegung ist, hinzugelangen zum Einfältigen, muß die Mitteilung doch einmal, früher oder später, bei der unmittelbaren Mitteilung enden. Der Anfang wurde, maieutisch, gemacht mit ästhetischer Hervorbringung, und die gesamte pseudonyme Schriftstellerei ist solch ein Maieutisches“⁵² (= Geburtshelfendes).

Kierkegaard holt also, getreu einem pädagogischen Grundsatz, den Leser da ab, wo er sich befindet. Wenn wir demnach Äußerungen aus diesen Werken zitieren, müssen wir bedenken, daß man sie ungefähr so verstehen

⁴⁹ A. a. O. S. 11.

⁵⁰ Unwiss. Nachschrift, DR 426; GW1 Abt. 16, S. 267 f.; SV3 Bd. 9, S. 228.

⁵¹ Wirksamkeit als Schriftsteller, GW1 Abt. 33, S. 6 f.; SV3 Bd. 18, S. 65.

⁵² A. a. O. GW1 Abt. 33, S. 6; SV3 Bd. 18, S. 65.

muß wie etwa die Erzählung „Der Großinquisitor“ als Aussage Dostojewskis und des Iwan Karamasow oder den Monolog „Sein oder Nichtsein“ als Worte Shakespeares und des Hamlet. Allerdings sind diese Schriften nicht in sich geschlossen wie ein Roman oder Drama, sondern sie weisen, als maieutische, stets über sich hinaus auf den nächsthöheren Standpunkt:

„Das Maieutische liegt in dem Verhältnis zwischen ästhetischer Schriftstellerei als Anfang, und der religiösen als Ziel und Ende. Der Anfang wird gemacht mit dem Ästhetischen, darin vielleicht die meisten ihr Leben haben, und nun wird das Religiöse so geschwind angebracht, daß die, welche, vom Ästhetischen bewogen, sich entschließen mitzugehen, plötzlich mitten in den entscheidenden Bestimmungen des Christentums stehen, dazu veranlasst werden, zumindest aufmerksam zu werden.“⁵³

Neben diesen beiden Gruppen von Werken, den nicht-pseudonymen „erbaulichen“ Schriften und den pseudonymen, überwiegend philosophisch-ästhetischen Darstellungen gibt es eine dritte Gruppe, die von der Kierkegaard-Forschung als „unecht-pseudonym“ bezeichnet wird, weil dort zwar ein Pseudonym als Verfasser auftritt, wobei aber Kierkegaard stets als „Herausgeber“ erscheint. Hierzu gehören zwei Gruppen: die eine Gruppe sind die beiden „Climacus-Schriften“, die andere umfasst die beiden „Anti-Climacusschriften“. Bei der ersteren, insbesondere bei der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“, handelt es sich um Schriften, die sich von Seiten der Philosophie am weitesten ans Religiöse annähern, ohne es jedoch zu erreichen:

„Dies Werk bearbeitet und stellt das Problem, das Problem der gesamten schriftstellerischen Wirksamkeit: Christ werden, und nimmt so wieder die pseudonyme Schriftstellerei samt den mit dieser verschlungenen achtzehn erbaulichen Reden in sein Bewusstsein auf, zeigt, wie dies alles dazu diene, das Problem zu beleuchten...“⁵⁴

Diese Climacus-Schriften stellen also gegenüber den „erbaulichen“ und den echt pseudonymen Werken eine dritte Position dar, die es Kierkegaard u. a. ermöglicht, sein bisheriges Werk zu erläutern und zu kommentieren.

Mit der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ war sowohl die pseudonym-philosophische, als auch die bloß „erbauliche“ Schriftstellerei Kierkegaards abgeschlossen. Zwar erscheinen nach 1846 noch drei Reden, die er „erbaulich“ nennt, und auch eine pseudonyme ästhetische Produktion, „Die Krise“ (1848). Besonders in dieser letzteren Schrift sieht er ein Bindeglied zwischen der ersten Phase der ästhetisch-erbaulichen Doppel-

⁵³ A. a. O. GW1 Abt. 33, S. 6 (Anm.); SV3 Bd. 18, S. 65 (Anm. 1).

⁵⁴ Der Gesichtspunkt..., a. a. O. S. 27; SV3 Bd. 18, S. 87.

produktion und der späteren Phase rein religiöser Schriftstellerei; sie ist ihm wichtig als Beweis dafür, daß er sich in seinen Schriften nicht vom Ästhetischen zum Religiösen entwickelt hat, sondern daß das Religiöse von Anfang an gegenwärtig war, wie auch später das Ästhetische durch das Religiöse nicht verdrängt wurde.⁵⁵ Eine weitere Klammer zwischen der ersten und der zweiten Phase von Kierkegaards „Werk“ bildet das kleine Buch „Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen“, das anonym erschien. In ihm weist Kierkegaard indirekt nach, daß man in einer „nur-ethischen“ Position nicht verharren kann, sondern daß der Übergang in ein religiöses Dasein unvermeidlich ist.

Die spätere, rein religiöse Schriftstellerei teilt sich wiederum in drei Gruppen von Schriften: die nicht-pseudonymen der Jahre 1847 - 1852, die unecht pseudonymen „Anti-Climacusschriften“ (1849 - 1850) und die polemischen Schriften der Jahre 1854 und 1855.

Das Verhältnis dieser drei Gruppen zueinander ist nicht so kompliziert wie bei der vorherigen Periode: Die nicht-pseudonymen Schriften geben wie bisher Kierkegaards Standpunkt wieder. Die „Anti-Climacusschriften“ vertreten dagegen eine Glaubensgewissheit, die Kierkegaard sich nicht zubilligt. Anti-Climacus spricht gewissermaßen als Lehrer, Kierkegaard dagegen sieht sich immer noch als Schüler, der dabei ist, sich das Christentum anzueignen.

Kurz vor Beginn des Streites mit der Staatskirche hat Kierkegaard allerdings für die Anti-Climacus-Schrift „Einübung ins Christentum“ die Pseudonymsetzung widerrufen,⁵⁶ den Schülerstandpunkt aufzugeben. Damit trat Søren Kierkegaard in die letzte, polemische Phase seiner Schriftstellerei ein, in der die Schriften durchaus eine Autorität für sich beanspruchen, wenn auch mehr im negativen Sinne: daß sie mit Sicherheit sagen können, was Christentum nicht ist.

Dies ist im großen und ganzen das eigentliche „Werk“ Kierkegaards. Problematisch ist hierbei noch die Einordnung der „Literarischen Anzeige“, der Kierkegaard als literaturkritischer Schrift ebenfalls eine, übrigens nicht bedeutsame Sonderrolle zuerkennt.⁵⁷ Den Abschluß dieses „Werkes“ bilden die Schriften Kierkegaards über sich selbst, die ihrer Eigenart nach ein wenig außerhalb stehen.

⁵⁵ Wirksamkeit..., GW1 Abt. 33, S. 7; SV3 Bd. 18, S. 66.

⁵⁶ Vergl. die Einleitung von E. Hirsch in GW1 Abt. 26, S. 6 f. Ob dieser Widerruf auch für die andere Schrift des Anti-Climacus, die „Krankheit zum Tode“ gelten sollte, kann hier nicht entschieden werden, doch dürfte es wahrscheinlich sein.

⁵⁷ Der Gesichtspunkt..., GW1 Abt. 33, S. 28 Anm.; SV3 Bd. 18, S. 87 Anm. Allerdings: Für unsere Untersuchung spielt diese kleine Schrift eine wichtige Rolle.

Begleitet werden alle diese Veröffentlichungen durch unveröffentlichte Schriften, bei denen die Tagebücher den wichtigsten Anteil ausmachen.

3. Biographische Einwirkungen auf das Werk

Wenn man bedenkt, daß Kierkegaard sein „Werk im engeren Sinne“ in dreizehn Jahren (1842 - 1855) und den qualitativ und quantitativ wichtigsten Teil in nur fünf (1842 - 1846) und dann nochmals in anderthalb Jahren (1854/55) geschaffen hat, so kann man sich vorstellen, daß ein sehr enger Zusammenhang zwischen seiner privaten Existenz und seinem Werk bestanden haben muß, nicht nur in den Jahren der überschäumenden Produktivität, denn solch eine Leistung muß auch vorbereitet werden, und sie hat Nachwirkungen.

Auf diesen Zusammenhang, der für das Verständnis seines Werkes von Bedeutung ist, macht uns Kierkegaard ausdrücklich aufmerksam:

„In gewissem Sinne ist es gar nicht mein Gedanke gewesen, religiöser Schriftsteller zu werden. Mein Gedanke war, so schnell wie möglich das Dichterische zu ergießen - und dann hinaus auf eine Dorfpfarre.“⁵⁸

Und in den Entwürfen zu dieser Stelle fügt er hinzu, er hätte, nachdem er seine Verlobte verloren hatte, nur den einen Wunsch gehabt: „Entweder-Oder“ zu vollenden und dann Dorfpastor zu werden – als eine Art von Askese. Aber nach dieser gewaltigen Anstrengung und dem unerwarteten Erfolg sei ihm dies Ziel außer Sicht geraten, zumal die erwachte schriftstellerische Produktivität ihn dazu gedrängt hätte, auf dem Weg weiterzugehen - allerdings als religiöser Schriftsteller. Später, vor allem bei der „Abschließenden Unwissenschaftlichen Nachschrift“ sei dann die Idee, Dorfpfarrer zu werden, wieder in ihm aufgetaucht. Aber dann habe ihn der Streit mit dem „Korsaren“ zu der Überzeugung gebracht, daß die Rolle des Schriftstellers auch Askese bedeuten könne. Und im Jahre 1848 sei er dann zu der Erkenntnis gelangt, daß er das Außerordentliche [nämlich die radikale Kirchenkritik] leisten müsse.⁵⁹

Aus dieser Entwicklung erklärt es sich unter anderem, daß „Entweder-Oder“ beim Ethischen, den Schriften des Assessor Wilhelm endet und nur einen kleinen Ausblick ins eigentlich Religiöse ganz zum Schluß enthält: Kierkegaard sah offenbar im Dienst als Pfarrer die praktische Ergänzung zu „Entweder-Oder“; und solch ein Innehalten können wir auch bei der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ und der „Einübung im Christentum“ feststellen.

⁵⁸ A. a. O. GW1 Abt. 33, S. 82; SV3 Bd. 18, S. 133; vergl. aber auch Anm. 46!

⁵⁹ GW1 Abt. 33, S. 171 f.; Pap. X 5 A 146.

In allen drei Fällen war es ein äußerer Anlaß, der Kierkegaard bewog, eine neue Phase der Schriftstellerei zu beginnen: bei „Entweder-Oder“ war es der unerwartete Erfolg, bei der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ der Streit mit dem „Korsaren“ und bei der „Einübung“ eine heuchlerische Äußerung des künftigen Erzbischofs.

Eine andere Einwirkung von Kierkegaards Lebensumständen auf sein Werk kann man dann entdecken, wenn man die Gestalten betrachtet, die er darstellt: Soweit es sich um eigene Schöpfungen handelt, sind es fast sämtlich Intellektuelle, und ganz überwiegend Männer.

Hier spiegelt sich die Umgebung Kierkegaards wider: Es ist die Welt der Studenten und Wissenschaftler, der Literaten und Künstler, eine Welt, deren Orientierungspunkte die Universität und das Theater, für manche auch die Kirche darstellen, deren Arbeit im Lesen, Diskutieren und Schreiben besteht, die aber von der übrigen Gesellschaft einerseits durch ihre wirtschaftlich fundierten akademischen Privilegien, andererseits durch ihre relative Verantwortungslosigkeit abgeschlossen ist.

Adornos Auffassung,⁶⁰ in Kierkegaards Werk spiegelte sich vor allem die Welt des „Rentiers und Flaneurs“ wider, greift zu kurz: Er übersieht, daß all die Kierkegaardschen Gestalten unter großen Anstrengungen geistig arbeiten, daß sie überwachen ihre Umgebung beobachten und gewissenhaft über sich selbst Protokoll führen – wie ihr Schöpfer. Wäre der soziologische Hintergrund der Kierkegaardschen Gestalten tatsächlich bloß der von wirtschaftlichen Sorgen unberührte „Rentier“ des frühen neunzehnten Jahrhunderts, dann wäre aus dem „Tagebuch des Verführers“ wohl ein Operettenlibretto geworden, und Vigilius Haufniensis hätte statt des „Begriff Angst“ eine Gespenstergeschichte geschrieben.

Adorno sieht offenbar nur die Unterschiede, die zwischen der Welt der Intellektuellen im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert bestehen, und er übersieht dabei die sehr viel wichtigeren Gemeinsamkeiten. Denn der neuzeitliche europäische Intellektuelle hat sich viel eher, seit der Renaissance entwickelt: zunächst in manchen „Freien Künsten“ und der Jurisprudenz, danach auch in der Medizin und Theologie, und seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts in den sich explosionsartig entwickelnden Natur- und Geisteswissenschaften.

Diese soziologische Beschränkung, nicht auf den Besitzbürger, sondern auf den Intellektuellen, müssen wir ebenfalls als einen direkten Einfluß von Kierkegaards Biographie auf sein Werk berücksichtigen.

⁶⁰ Adorno: Kierkegaard, S. 87-94.

4. Anwendung auf die Werke, die im Mittelpunkt unserer Erörterungen stehen

a. Werke zum Begriff des „Dämonischen“

Bis auf die „Krankheit zum Tode“, die den unecht pseudonymen Anti-Climacusschriften angehört, zählen alle Schriften, in denen sich Kierkegaard mit dem Begriff „Dämonie“ auseinandersetzt (Begriff Angst, Entweder-Oder, Stadien auf des Lebens Weg, Wiederholung, Furcht und Zittern), zu den echt pseudonymen Werken.

Da Søren Kierkegaard dem Anti-Climacus einen Standpunkt zubilligt, der dem seinen übergeordnet ist, kann man die Aussagen der „Krankheit zum Tode“ ohne Abstriche als Auffassung Kierkegaards ansehen. Das Gleiche gilt für den „Begriff Angst“, denn diese sehr wissenschaftliche Schrift wollte er ursprünglich unter seinem eigenen Namen herausgeben.⁶¹ Auch das Pseudonym „Frater Taciturnus“ in den „Stadien“, das ebenso wie „Vigilius Haufniensis“, der Verfasser des „Begriff Angst“, wenig persönliche Konturen aufweist, dürfte Kierkegaards eigenem Standpunkt sehr nahe gestanden haben, denn immerhin begann er unter diesem Pseudonym die Auseinandersetzung mit dem „Korsaren“. Soweit in „Entweder-Oder“ und den „Stadien“, der „Wiederholung“ und „Furcht und Zittern“ dämonische Persönlichkeiten oder solche, die an der Grenze zur Dämonie stehen, dargestellt sind oder sich selbst darstellen, besteht ebenfalls kein Problem bei der Interpretation: Diese Darstellungen lassen sich ohne Rücksicht auf den Standpunkt des pseudonymen Erzählers verstehen, eben als gedichtete Figuren.

Die einzige Schwierigkeit könnte beim zweiten Teil von „Entweder-Oder“ entstehen. In der Selbstinterpretation der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ und im „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ finden sich nämlich Äußerungen, die man als Distanzierung von diesem Teil seiner Schrift auffassen kann.⁶² Allerdings sagt Kierkegaard an der einen Stelle des „Gesichtspunktes“ bloß, „Entweder-Oder“ zeige den Übergang von einer Dichter-Existenz zum ethischen Existieren,⁶³ wobei sich aus dem Zusammenhang ergeben könnte, daß es damit noch nicht getan ist, und an einer früheren Stelle sagt er in der gleichen Schrift:

„Als ich mit ‚Entweder-Oder‘ begann... hatte ich in der Potenz die Wirkung des Religiösen so tief erfahren, wie ich es überhaupt getan hatte. Ich war so tief erschüttert, daß ich von Grund auf verstand, es könne mir

⁶¹ E. Hirsch: Einleitung zum Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. VII f.

⁶² Der Gesichtspunkt..., GW1 Abt. 33, S. 31, 73; SV3 Bd. 18, S. 90, 125; Nachschrift..., DR S. 404, 408 f.; SV3 Bd. 9, S. 215 f.

⁶³ GW1 Abt. 33, S. 73 Anm.; SV3 Bd. 18, S. 125.

unmöglich gelingen, die beruhigte sichere Mitte zu treffen, in welcher die meisten Menschen gelebt haben: ich mußte mich entweder in Verzweiflung und Sinnlichkeit stürzen oder schlechthin das Religiöse wählen als das Einzige - entweder die Welt nach einem Maßstabe, der grauenvoll seine würde, oder das Kloster... Hier liegt ‚Entweder-Oder‘. Es war eine dichterische Ergießung, welche jedoch nicht weiter als bis zum Ethischen geht. Persönlich war ich weit davon entfernt, das Dasein beruhigend zur Ehe zurückrufen zu wollen, ich, der ich religiös bereits im Kloster war...“⁶⁴

Aus diesen beiden Bemerkungen kann man schließen, daß Kierkegaard im Nachhinein die Konzeption des „Entweder-Oder“, die auf eine Gegenüberstellung von ästhetischem und ethischem Dasein hinausläuft, sowohl von der Sache her als auch im Hinblick auf seine eigene religiöse Entwicklung zur damaligen Zeit als unangemessen empfindet.

Hier müssen wir uns vergegenwärtigen, daß Kierkegaard vorhatte, nach Abschluß des „Entweder-Oder“ sich um eine Landpfarre zu bewerben, daß also gewissermaßen der fehlende religiöse Teil des „Entweder-Oder“ in dieser seelsorgerischen Tätigkeit liegen sollte. Und zur Zeit der Vollen- dung des „Entweder-Oder“ hegte er ja noch die Hoffnung, nach einer Zeit der Buße die Beziehung zu seiner Verlobten in der einen oder anderen Form wiederaufzunehmen; er war vermutlich doch nicht so weit von der Ehe entfernt, wie er später meinte.

Johannes Climacus, der in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ die verschiedenen pseudonymen Werke interpretiert, sagt etwas ausführlicher, worin nach seiner Meinung der Fehler in der Konzeption von „Entweder-Oder“ besteht:

„Der Ethiker in Entweder-Oder hatte sich selbst durch Verzweifeln gerettet, die Verborgenheit aufgehoben, um offenbar zu werden; aber hier gab es meiner Ansicht nach eine Mißlichkeit. Um sich in der Innerlichkeit der Wahrheit als von der Spekulation verschieden zu bestimmen, hatte er statt Zweifel Verzweiflung gebraucht, hatte aber dennoch dem Verhältnis den Anschein gegeben, als ob er sich durch sein Verzweifeln in eben dieser Verzweiflung wie uno tenore selbst gefunden habe... Die Mißlichkeit ist die, daß das ethische Selbst immanent in der Verzweiflung gefunden werden sollte, daß das Individuum dadurch, daß es die Verzweiflung aushält, sich selbst gewann... Indem ich verzweifle, gebrauche ich zum Verzweifeln mich selbst, und daher kann ich wohl durch mich selbst an allem verzweifeln, aber nicht, wenn ich dies tue, durch mich selbst zurückkommen. Gerade in diesem Augenblick der Entscheidung braucht das Individuum einen göttlichen Beistand, während es ganz richtig ist, daß man, um auf diesen Punkt zu gelangen, zuerst das

⁶⁴ GW1 Abt. 33, S. 31; SV3 Bd. 18, S. 90.

Existenzverhältnis zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen verstanden haben muß; das heißt, wenn man in Leidenschaft und Innerlichkeit dort ist, dann wird man gewiß auf das Religiöse aufmerksam - und auf den Sprung.“⁶⁵

Kierkegaard kritisiert also an seiner frühen Schrift, daß sie nicht die Dreiteilung seiner Existenzkonzeption - ästhetisch, ethisch, religiös - verdeutlicht, sondern das Religiöse weitgehend ausblendet. Dadurch werde nicht klar, daß auch schon der Schritt vom ästhetischen zum ethischen Dasein ein religiöses Element enthält. Diese Kritik beschränkt sich aber darauf, daß das Buch mit den ethischen Abschnitten endet, sie besagt nicht, daß Kierkegaard sich von deren Inhalt distanziert. Im Gegenteil: In den „Stadien“, die ja in vieler Hinsicht eine Zwillingschrift zu „Entweder-Oder“ darstellen, tritt der Ethiker wieder auf und verfißt praktisch die gleichen Thesen. Nur endet dieses Buch eben mit einer umfangreichen Abhandlung über „Dämonie in Richtung auf das Religiöse“, weswegen Johannes Climacus in dieser Schrift keine solche „Mißlichkeit“ entdecken kann:

„Die Mißlichkeit bei Entweder-Oder bestand gerade darin, daß das Werk, wie gezeigt, ethisch schloß. In den Stadien ist dies deutlich gemacht worden und für das Religiöse sein Platz geltend gemacht.“⁶⁶

Man kann daher bei Kierkegaard keine besonders große Distanz zu der Figur des „Assessor Wilhelm“ vermuten. Zwar: So nahe wie die Figuren Climacus, Frater Taciturnus oder Vigilius Haufniensis steht sie ihm nicht, aber jedenfalls näher als all die Teilnehmer an dem Gastmahl „In vino veritas“ der Stadien, vom „Jungen Menschen“ bis hin zu „Johannes der Verführer“.

In der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ bezeichnet Johannes Climacus den Assessor als einen „ganz einfachen und einzelnen Menschen, der kraft des Ethischen existiert.“⁶⁷ Zwar hat der Assessor Wilhelm einige auffallend betuliche Auffassungen,⁶⁸ man kann ihn sich durchaus als eine

⁶⁵ DR S. 408 f.; GW1 Abt. 16, Bd. 1, S. 251 f.; SV3 Bd. 9, S. 215 f.

⁶⁶ DR S. 453; GW1 Abt. 16, Bd. 2, S. 290; SV3 Bd. 9, S. 247.

⁶⁷ DR S. 404; GW1 Abt. 16, Bd. 1, S. 248; SV3 Bd. 9, S. 212; Junghans in GW1 a. a. O. übersetzt das dänische „enkelte“ mit „einzelne“, während die Übersetzung von Diem/Rest stattdessen „schlicht“ setzt, was von der dänischen Wortbedeutung her beides vertretbar ist. Da beides aus dem Text heraus einen Sinn ergibt, „schlicht“ gegenüber der glühenden Phantasie des Ästhetikers, „einzelne“ in Hinblick auf die Persönlichkeitsentwicklung des Ethikers, vermute ich, daß Kierkegaard hier beide Bedeutungen von „enkelte“ anspricht, daher die hier gewählte Übersetzung.

⁶⁸ Adorno (a. a. O. S. 90 - 94) hat insoweit recht, als der Assessor durch seine Äußerungen über das Verhältnis von Mann und Frau und über die

wirtschaftlichen Voraussetzungen einer Eheschließung als Vertreter eines biedermeierlichen Bürgertums gekennzeichnet wird. Er geht aber zu weit, wenn er aus diesen wenigen Äußerungen einen „Klassenstandpunkt“ entnehmen will: Derartige Anschauungen gingen in der Mitte des 19. Jahrhunderts weit über die Grenzen des Bürgertums hinaus.

Die Ethik, die der Assessor entwickelt, läßt sich schon gar nicht auf die „bürgerliche Klassenlage“ (a. a. O. S. 90) zurückführen; hierbei übersieht Adorno, daß er zu den wirtschaftlichen Problemen ganz lapidar bemerkt: „Es ist jedes Menschen Pflicht, zu arbeiten, um zu leben“ (Entweder-Oder, DR 851; GW1 Abt. 2, S. 299; SV3 Bd. 3, S. 258). Der Lobpreis der Arbeit, der sich an diesen schlichten Satz anschließt, widerspricht durchaus dem „behaglichen Zynismus eines Kleinrentners“ (a. a. O. S. 91), den Adorno ihm unterstellt. Der Vergleich mit dem Kleinrentner ist schon deshalb deplaziert, weil Assessor Wilhelm ja nach Kierkegaards Darstellung ein Beamter sein soll, und das historische Vorbild, der Gerichtsassessor P. V. Jacobsen (Lowrie, a. a. O. S. 9), war auch in der Tat einer.

Muß man es schon ablehnen, die Auffassungen des Assessor Wilhelm als „Klassenmoral“ zu kennzeichnen, so gilt dies erst recht für Kierkegaard selbst. Wenn Adorno Kierkegaards gesellschaftliche Existenzform als diejenige „des Privatiers in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts“ (a. a. O. S. 88) kennzeichnet, so ist dies schlichtweg falsch: Kierkegaard war viel eher so etwas wie ein Dandy, und zwar einer, der wie ein Irrsinniger arbeitete. Seine Existenz ist mit der eines Lord Byron oder Charles Baudelaire verwandt und nicht mit einem Individuum, das in satter Ruhe von seinen Ersparnissen lebt.

Die Belege, die Adorno für die angebliche „Klassenmoral“ Kierkegaards anführt, sind denn auch dürftig: „An Negern und Sängern hat bei Kierkegaard die ethische Allgemeinheit ihre Grenze. In den ‚Stadien‘ heißt es: ‚Denn ein Schwarzer, der nicht wohl das Geistige repräsentieren kann...‘ – von Othello; in einem Brief an Boesen, den Schrempf mit Recht anführt: ‚An einer Sängerin ist im allgemeinen nicht viel verloren...‘“ (A. a. O. S. 90 f.) Nun muß man bedenken, daß Kierkegaard hier den „Othello“ interpretiert, ein Werk Shakespeares, dessen Zeitgenossen sich in ihren ästhetischen Urteilen nicht nach der Charta der Vereinten Nationen richteten. Hegel hat übrigens in seiner „Philosophie der Geschichte“ noch viel krasser über Afrikaner geurteilt (Einleitung, III b) 2. „Afrika“) Auch heute wüßte ich kein Werk eines europäischen Schriftstellers zu nennen, in dem ein Schwarzer Repräsentant des Intellekts wäre; diese Rolle billigen wir allenfalls einem Inder oder Chinesen zu. [Das sollte uns zu denken geben, aber es ist so.] Als Interpretation Shakespeares ist Kierkegaards Bemerkung also völlig korrekt. Zu der Bemerkung über „Sängerinnen im allgemeinen“ läßt sich zweierlei sagen: Einmal müssen wir dazu die jahrelange Verehrung für die Schauspielerin Johanne Louise Heiberg berücksichtigen. Dieser Freundschaft zu der Frau des Schriftstellers und Philosophen H. L. Heiberg verdanken wir u. a. Kierkegaards Werk „Die

Art Spitzweg-Figur vorstellen. Es dürfte aber schwer zu entscheiden sein, wieweit es sich bei diesen Eigentümlichkeiten um bewußte Ironie handelt: Wenn ein extrem intellektueller Junggeselle und Literat wie Søren Kierkegaard sich daran macht, einen betont schlichten Familienvater und Beamten darzustellen, dann muß das Ergebnis eigentlich in der einen oder anderen Weise komisch ausfallen, selbst wenn dies nicht beabsichtigt war. Für die Unfreiwilligkeit der Ironie spricht auch der historische Hintergrund: „Entweder-Oder“ ist zur Zeit des Biedermeier geschrieben, und in der damaligen Epoche faßte man die Figur des „treusorgenden Familienvaters“ durchaus positiv, manchmal geradezu rührselig auf, sein Schlafrock galt als Zeichen häuslicher Behaglichkeit, er wurde erst später zum Sinnbild weltfremder Schläfrigkeit.

Auf jeden Fall dürfen wir annehmen, daß die Ironie, die in der Darstellung des Assessor Wilhelm verborgen sein mag, jedenfalls nicht soweit geht, daß sie auch dort von Bedeutung ist, wo er auf grundlegende Probleme zu sprechen kommt, wie zum Beispiel auf ethische Entscheidungen, und, damit verbunden, auf das Problem der Dämonie.

Wir können daher zwei Gruppen von Belegstellen für den Begriff des „Dämonischen“ in Kierkegaards Werk unterscheiden:

Das eine sind die theoretischen Ausführungen, die sich mit diesem Begriff befassen, ihn analysieren und zu anderen Begriffen in Verbindung setzen. Diese Texte finden sich vor allem in dem „Begriff Angst“, der „Krankheit zum Tode“ und dem Kommentar des Frater Taciturnus innerhalb der „Stadien“. Diese Argumentationen muß man aus den dargestellten Gründen als Kierkegaards eigentliche Meinung verstehen.

Die andere Gruppe umfaßt Darstellungen und Selbstdarstellungen von dämonischen Persönlichkeiten. Diese Texte finden sich vor allem in „Entweder-Oder“, „Wiederholung“, „Furcht und Zittern“ und im Rest der „Stadien“. Diese Texte muß man als dichterische Erzeugnisse interpretieren.

Auf diese Zweiteilung der Äußerungen zum Dämonischen müssen wir bei der Darstellung von Kierkegaards Begriff der „Dämonie“ Rücksicht nehmen.

Krise und die Krise im Leben einer Schauspielerin“. Mit den despektierlichen Auffassungen über die Moral von Künstlerinnen kann es daher nicht sehr weit hergewesen sein. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß sich bei dieser Briefstelle der junge Herr Kierkegaard in der Rolle des Zynikers gefiel – und daß der junge Herr Adorno, als er sein Buch über Kierkegaard schrieb, recht romantischen Vorstellungen anhing.

b. Werke, in denen Kierkegaard Ideologien, Massenmedien und Massenorganisationen angreift

Neben der Gruppe von Textstellen, in der sich Kierkegaard mit dem Begriff der „Dämonie“ befaßt, untersuchen wir noch eine andere Gruppe, in der sich Kierkegaard mit einer Reihe von sozialen Erscheinungen auseinandersetzt.

Die Stelle, an der er sich mit der puritanischen Sexualmoral beschäftigt, befindet sich im „Begriff Angst“⁶⁹. Wie wir bereits festgestellt haben, kann man diese Schrift, die Johannes Climacus als in der (Mitteilungs-) „Form direkt und sogar ein bißchen dozierend“⁷⁰ bezeichnet, ohne weiteres als unmittelbare Aussage Kierkegaards auffassen.

Auch ein Teil der Angriffe gegen die modische Hegel-Ideologie seiner Zeitgenossen befindet sich im „Begriff Angst“, und auch bei dieser Kritik gibt es keinen Hinweis darauf, daß Kierkegaard gerade diesen Teil in ironischer Distanz geschrieben haben sollte. Andere Polemiken befinden sich allerdings in den „Vorworten“, die alles andere als ernst gemeint sind. Nun ist es aber so, daß Kierkegaard, als er sich entschloß, den „Begriff Angst“ nicht unter eigenem Namen, sondern als Werk eines Pseudonyms herauszugeben, das ursprünglich geplante Vorwort nicht verwenden konnte, weil es zu direkt polemisierte. Da er es aber für zu wertvoll hielt, gab er es als siebtes einer Reihe von acht durchweg närrischen Vorworten heraus, die, zusammen mit einem weiteren Vorwort für sie alle, ein witzig-polemischer Buch bilden.⁷¹ Es war aber gerade die Polemik gegen den modischen Hegelianismus in dem siebten Vorwort, auf die Kierkegaard Wert legte, diese Kritik hat er in einigen anderen Stücken der „Vorworte“ wieder aufgegriffen. In Bezug auf den Hegelianismus sind diese Satiren also durchaus „ernst gemeint“, soweit man das bei einer ausgelassenen ironischen Polemik überhaupt sagen kann.

Bei den literarischen Zeugnissen zu Kierkegaards beiden heftigsten Fehden, dem Streit mit der Zeitschrift „Korsar“ und seinem Feldzug gegen die dänische Staatskirche, bestehen solche Probleme nicht: Gegenüber dem „Korsar“ benutzte er zwar noch Pseudonyme, aber er führte diesen Kampf, wie auch den gegen die Kirche, mit vollem persönlichem Engagement und ohne jede ironische Distanz.

Kierkegaards Analyse seiner Gegenwart in der „Literarischen Anzeige“ ist unter seinem Namen erschienen, hier besteht die einzige Indirektheit darin,

⁶⁹ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 67 f.; SV3 Bd. 6, S. 158 f.

⁷⁰ Unwissenschaftliche Nachschrift, DR S. 422 f.; GW1 Abt. 16, Bd. 1, S. 264; SV3 Bd. 9, S. 226.

⁷¹ Vergl. die Einleitung von E. Hirsch, GW1 Abt. 11/12, S. IX-XI.

daß er so tut, als sei ihm die Verfasserin der rezensierten Novelle unbekannt⁷².

C. Zur Voraufgabe dieses Buches und der seitdem erschienenen Literatur

1. Die Voraufgabe

Das vorliegende Buch ist eine Neubearbeitung von „Dämonie und Gesellschaft – Søren Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikations-theoretiker“, das 1992 im Alber-Verlag Freiburg / München erschienen ist⁷³. Manch einer hat sich gewundert, daß sich ein Jurist ein solches

⁷² Überhaupt sollten wir bei den vielen Pseudonymen, die Kierkegaard benutzt hat, nicht zu früh in's Psychologisieren verfallen, sondern auch bedenken, daß solch ein Rollen- und Versteckspiel dem Autor dieser Werke einfach Spaß gemacht hat. Wir müssen uns vergegenwärtigen, daß Kierkegaards Werk in der Zeit der Romantik entstanden ist, und für diese literarische Epoche sind derartige Mystifikationen ein beliebtes Stilmittel, man denke nur an E.T.A. Hoffmanns „Kater Murr“. Viel bedeutsamer als die Erfindung zahlreicher Pseudonyme in einer ziemlich kurzen Zeit (1842-1849) ist die Unterscheidung von verschiedenen zeitlichen Perioden in Kierkegaards Entwicklung, die Hermann Deuser und Walter Dietz zu Recht in den Vordergrund rücken. Susanne Kaul (Kierkegaards Gespinste. Arcadia 2003, S. 99 ff.) unternimmt den originellen Versuch, die Kierkegaard'sche Selbstinterpretation in den Schriften über sich selbst zurückzuweisen und sein Werk in die Hervorbringung einer Vielzahl von Verfassern zurückzuverwandeln, dem er quasi nur als privilegierter Leser verbunden war, ähnlich, wie er es am Ende der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ dargestellt hat. Zugegeben: Kierkegaards Selbstdeutung ist eine „Hinterherweisheit“, wie Niels Thulstrup treffend bemerkt. Wir müssen dabei allerdings die Verschränkung von Biographie und Werk bei Kierkegaard bedenken: Nach Beendigung von „Entweder-Oder“ wollte er sich um eine Landpfarre bewerben, und dasselbe hatte er vor nach Abschluß der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“. Er fasste die philosophische Produktion also recht spielerisch auf und begriff erst im Nachhinein, daß dieses Spiel immer riskanter wurde, denn es veränderte die Erwartungen seiner Umgebung an ihn grundlegend, und seine Psyche entwickelte sich auch unter dem Einfluß seiner Kreativität. Im Korsarenstreit musste er notgedrungen seine spielerisch begonnene Rolle als ernsthaft annehmen, und in der Polemik gegen die Staatskirche zog er daraus die bitterste Konsequenz. Deshalb kann ich Frau Kaul bei ihrer Deutung auf keinen Fall folgen.

⁷³ Ich danke sehr herzlich den Herausgebern Professor Dr. Annemarie Pieper und Dr. Meinolf Wewel für die kompetente Betreuung dieses Werkes. Und meinem verehrten Lehrer Professor Dr. Richard Schaeffler

Thema gestellt hat. Deshalb ein persönliches Wort: Wenn man älter wird, entsteht oftmals der Wunsch, alte Freunde wiederzusehen. Meistens kommen wir zu dem Ergebnis: Wir haben uns nichts mehr zu sagen, das war's. Bei alten Geliebten kann es da aber eine katastrophal andere Erkenntnis geben, weswegen wir einen solchen Wunsch tunlichst unterdrücken sollten. Nun, Philosophen, das hatte schon Alkibiades in Bezug auf Sokrates erkannt, sind allerdings Geliebte, die diesen Fehler selten haben, vor allem nicht, das dürfen wir aus unserer Erfahrung hinzusetzen, wenn sie schon lange tot sind. Und Kierkegaard war der vierte Philosoph, in dessen Werken ich schon vor meinem Abitur gelesen habe, nach denen von Marx, Platon und Kant und vor denen von Nietzsche, Bloch, Heidegger, Jaspers und etlichen anderen. Aus dieser Liebe zur Philosophie wurde zwar keine berufliche Bindung, sondern „nur“ ein Doppelstudium und eine außerberufliche Liaison – allerdings eine, in der mir meine Gesprächspartner immer wieder Neues zu sagen hatten. Und ich fand, daß es nicht verkehrt wäre, auch einmal zu antworten.

Aus dieser sehr subjektiven Motivation erklärt sich auch mein damaliges Herangehen an das Thema, denn ich habe es ohne jede institutionelle Absicherung bearbeitet – „*proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio*“ wie Cicero so etwas ausdrückt. Damit erklären sich einige Eigenwilligkeiten, etwa ein Absatz, der nur aus einem einzigen Satz besteht⁷⁴, weil der in der Argumentation notwendig, aber so auch hinreichend ist.

2. Seither erschienene Literatur

Wenn wir die internationale Entwicklung seit etwa 1990 betrachten, so fällt auf, daß sich die angelsächsische Forschung mit zunehmendem Nachdruck zu Wort meldet. Dies ist natürlich vor allem darauf zurückzuführen, daß diesen Forschern nunmehr auch die Gesammelten Werke und die Tagebücher zur Verfügung stehen, wie dies für den dänischen und deutschen Bereich schon lange der Fall war. Infolge dieser erweiterten Zugangsmöglichkeit zu Kierkegaards Schriften können wir auch beachtliche Veröffentlichungen in Korea, Japan, Brasilien und den spanischsprachigen Ländern feststellen. Die osteuropäischen Länder, namentlich Russland und Kroatien, finden offenbar eher über die deutschen Übersetzungen zu Kierkegaard.

Für Dänemark können wir feststellen: Zunächst war es ja so, daß die dortigen Kierkegaard-Forscher alle Hände voll hatten mit der Edition der Quellen. Aber jetzt meldet sich dort eine Generation von Kierkegaard-

danke ich für die kritische Begleitung in den früheren Stufen dieser Ausarbeitung.

⁷⁴ Siehe oben B. I.

Experten zu Wort, die einerseits eine historisch-kritische Ausgabe schultert und zum anderen auch Spezialuntersuchungen verfasst. Dies ist der (bisherige?) Höhepunkt der dänischen Kierkegaard-Forschung.

Demgegenüber verliert die deutschsprachige Literatur zu Kierkegaard an Bedeutung – allerdings nur relativ gesehen. Denn absolut befindet sich die deutsche Kierkegaard-Forschung auf einem Höhepunkt, und zwar einem, der die beiden Höhepunkte in den zwanziger und fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts übertrifft.

Inhaltlich können wir feststellen, daß Kierkegaard jetzt in größere Zusammenhänge gestellt wird, etwa in die der Politik⁷⁵, der Ethik⁷⁶, der Erkenntnistheorie⁷⁷ und der Freiheitsproblematik⁷⁸. Auch das Thema „Kierkegaard und die Kommunikation“ wird öfter angesprochen, allerdings nur in Bezug auf Kierkegaards explizite Theorien zur „indi-

⁷⁵ Deuser, H.: Sören Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen. (Diss. Tübingen 1973) München und Mainz 1974.

Søltoft, P.: A Literary Review: The Ethical and the Social. In: Kierkegaard Studies. Yearbook 1999. Berlin und New York 1999, S. 110-129.

⁷⁶ Dalferth, I. U. (Hg): Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“. Tübingen 2002.

Knappe, U.: Kant's and Kierkegaard's Conception of Ethics. In: Kierkegaard Studies. Yearbook 2002, Berlin und New York 2002, S. 188-202.

Von demselben Autor erscheint im April 2004: Theory and Practice in Kant and Kierkegaard. Kierkegaard Studies Bd. 9. Berlin und New York.

Pieper, A.: Feministische Ethik aus existenzphilosophischer Perspektive. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2 (1994), S. 275-280.

Schulz, H.: Du sollst, denn du kannst. Zur Selbstunterscheidung der christlichen Ethik bei Sören Kierkegaard. In: Dalferth, I.U. a.a.O. S. 47-70.
Søltoft, P.: Den Nächsten kennen heißt der Nächste werden. Über Ethik, Intersubjektivität und Gegenseitigkeit in „Taten der Liebe“. In: Dalferth, I.U. a.a.O. S. 89-110.

ders.: Det etiske hos Kierkegaard. Praesteforeningens Blad, København 1998.

⁷⁷ Abdolhosseini, M. R. H.: Das subjektive dynamische Verhältnis zur Wahrheit bei S. Kierkegaard. Diss. Basel 1997.

⁷⁸ Axt-Piscalar, Ch.: Ohnmächtige Freiheit. (Habil. München) Tübingen 1996.

Bongardt, M.: Der Widerstand der Freiheit. Frankfurt am Main 1995.

Bösch, M.: Sören Kierkegaard. Paderborn, München, Wien, Zürich 1994.

Bösl, A.: Unfreiheit und Selbstverfehlung. Freiburg 1997.

Dietz, W.: Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit. (Diss. München) Frankfurt/Main 1993

Disse, J.: Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung. Freiburg und München 1991.

rekten“ und „direkten Mitteilung“ und zur Vermittlung religiöser Inhalte. Die sonst von Kierkegaard dargestellten und analysierten Kommunikationsformen bleiben dagegen noch weitgehend außerhalb des Blickfeldes⁷⁹. Die Voraufgabe und das jetzige Buch dürften in diese Tendenzen hineinpassen und sie ergänzen.

Zumindest in Deutschland⁸⁰ geht das neu erwachte Interesse an Kierkegaard bis hinein in die Tagespresse. Dies läßt sich z. B. am Feuilleton der Frankfurter Allgemeinen Zeitung der letzten Jahre ablesen⁸¹.

3. Die Rezensionen

Zu der Voraufgabe dieses Buches sind einige Rezensionen erschienen, die sich notwendigerweise mit Kierkegaard als Sozialkritiker auseinandersetzen mussten. Nach meiner Kenntnis sind insgesamt vierzehn Rezensionen und Anzeigen erschienen.

Es handelt sich dabei um die Rezensionen von Michael Pauen⁸², D. Natal⁸³, J. Boada⁸⁴, Tim Hagemann⁸⁵, Eberhard Harbsmeier⁸⁶, Wolfdietrich von Kloeden⁸⁷, Helmuth Vetter⁸⁸, Walter Dietz⁸⁹, Jochem

⁷⁹ So der Sammelband von Gordon D. Marino, G. D. (Hg): Kierkegaard and the Word(s). Kopenhagen 2003.

⁸⁰ Für andere Länder kann ich das nicht beurteilen.

⁸¹ Jäger, L: Feuer im Lager der Philister legen. Kierkegaards Geheime Papiere. FAZ v. 19.04.2004.

Rathgeb, E.: Wir können uns aus der Zeit nicht herausstellen. Der Komplex Kierkegaard. FAZ v. 24.03.2004.

Jäger, L.: Freddie oder vielmehr Teddies Lehrjahre, FAZ vom 28. 4. 2003.

Kaube, J.: Das veloziferische Zeitalter. FAZ v. 3.12.2003.

Mayer, M.: Die Spinne und der Möglichkeitssinn. Kierkegaard, ästhetisch gelesen. FAZ v. 3.12.2003.

ders.: Wo man sich das Positive holt. In: FAZ v. 6.11.2002 und 2.1.2003.

Rüdiger, J.: Dänische Sonderwege. Der „Moderne Durchbruch“ in Philosophie und Kunst. FAZ v. 27.11.2002.

⁸² Michael Pauen: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 40. Jg., Heft 12, 1992, S. 1475 f.

⁸³ D. Natal, in: Estudio Augustiano, 1992, Bd. 27, S. 625.

⁸⁴ J. Boada, in: actualidad bibliografica, julio-diciembre 1992, S. 271 f.

⁸⁵ Tim Hagemann: Zeitschrift für philosophische Forschung, Frankfurt a. M., Bd 47, Heft 1, Januar – März 1993, S. 158-160.

⁸⁶ Eberhard Harbsmeier: Kierkegaardiana 16, Kopenhagen 1993, S. 133-135.

⁸⁷ Wolfdietrich von Kloeden: Theologische Literaturzeitung, 118. Jahrgang 1993, Nr. 5, S. 454 f.

Hennigfeld⁹⁰, Vladimir Platonowitsch Hütt⁹¹ und J. Taels⁹²; hinzu kommen die Anzeigen in *The Philosopher's Index*⁹³, in der Kalksburger Korrespondenz⁹⁴ und von Hans Raun Iversen⁹⁵.

Schon die Anzahl der Artikel deutet darauf hin, daß mein Buch eher auf wohlwollend-kritische Resonanz gestoßen ist, und das bestätigt sich auch durch die Lektüre.

Formale Fehler, die die Rezensenten bemängelten, sind nach einer sorgfältigen Berücksichtigung der neueren Sekundärliteratur, der Überarbeitung des Personenregisters, der Ergänzung um das Kapitel über Kierkegaards explizite Kommunikationstheorien und vor allem der Einarbeitung von Kierkegaards Schrift „Eine Literarische Anzeige“ vermutlich beseitigt⁹⁶.

Die inhaltlichen Anregungen berücksichtige ich an der Stelle, an der sie hingehören in meiner Argumentation.⁹⁷ Im übrigen: Die Kritiken waren – dankenswerterweise – ganz überwiegend konstruktiv.

⁸⁸ Helmuth Vetter: *Philosophischer Literaturanzeiger*, Bd. 46, Heft 3, Juli – September 1993, S. 230-233.

⁸⁹ Walter Dietz: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 18.03.1993, S. 82-84.

⁹⁰ Jochem Hennigfeld: *Philosophische Rundschau*, 40. Jahrgang, Heft 4, Tübingen 1993, S. 318 f.

⁹¹ Vladimir Platonowitsch Hütt: *Mitteilungen der Russischen Akademie der Wissenschaften, Abteilung Philosophie*, Moskau 1993, Heft 2, S. 123-125 (russisch).

⁹² J. Taels: *Tijdschrift voor Filosofie*, Leuven (Belgien) 1994, Nr. 4, S. 784 f.

⁹³ *The Philosopher's Index*, Vol. 25, Nr. 4, S. 135, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, Bowling Green, Ohio, USA 1992.

⁹⁴ *Kalksburger Korrespondenz*, Wien, April 1992.

⁹⁵ Hans Raun Iversen, Homepage der Theologischen Fakultät der Universität Aarborg v. 1996, derzeit offenbar nicht verfügbar.

⁹⁶ Allerdings muß ich darauf hinweisen, daß nur zwei von den zahlreichen Fehlern, die Jochem Hennigfeld in seiner Rezension (*Philosophische Rundschau*, Tübingen 1993, S. 310 ff. (319)) moniert, tatsächlich Schreibfehler waren: Alle anderen angeblichen Formfehler bestehen nicht.

⁹⁷ Wenn einer der damaligen Rezensenten in dieses Buch schaut, wird er natürlich zuerst wissen wollen, wie ich auf seine damaligen Ausführungen reagiert habe. Er möge einfach im Personenregister unter seinem Namen nachschauen – dies führt ihn zu den gewünschten Stellen.

D. Darstellungsweise

Aus der Fragestellung und den Methoden ergibt sich die Darstellungsweise. Zunächst müssen wir uns mit den Begriff des „Dämonischen“ auseinandersetzen. Da Kierkegaard diesen Begriff auf zweierlei Art darstellt, nämlich einmal theoretisch-philosophisch und zum anderen in epischen bzw. essayistischen Schilderungen, wobei diese zwei Arten der Darstellung in seinem Werk deutlich getrennt sind, ergibt sich auch für uns eine Zweiteilung: Zunächst kümmern wir uns um die theoretischen Definitionen (1. Kapitel) und dann, zugleich als eine Art Probe auf die hier gefundenen Ergebnisse, untersuchen wir die Darstellungen von Dämonischen (2. Kapitel). Wenn wir hierdurch einen einigermaßen gesicherten Begriff haben von dem, was Kierkegaard unter „Dämonie“ versteht, können wir daran gehen, die sozialen Außenwirkungen solcher Persönlichkeiten, ihre eigentümliche Kommunikation mit anderen Menschen zu untersuchen, und, wenn wir diese soziale Kommunikationsform gefunden haben, uns zu fragen, ob es diese spezifische Form von Kommunikation auch ohne Beteiligung eines „Dämonischen“ geben kann (3. Kapitel). Dies ist die implizite Darstellung von Kommunikation, die Kierkegaard in seinen theoretischen Werken darlegt und in seinen eher erzählenden Schriften darstellt. Kierkegaard hat allerdings Kommunikation auch explizit erörtert, nämlich den Unterschied zwischen „direkter“ und „indirekter“ Mitteilung und die Problematik einer Vermittlung religiöser Inhalte. Für uns ist nun wichtig, wie sich Kierkegaards explizite Kommunikationsanalysen zu den impliziten verhalten (4. Kapitel). In Kierkegaards Polemiken gegen die „puritanische“ Sexualmoral, die Hegel-Ideologie, die Kampfpresse, in seiner Analyse der zeitgenössischen, biedermeierlichen Gesellschaft und schließlich in seinem Kampf gegen die Staatskirche finden wir innerhalb von Kierkegaards Werk Darstellungen von sozialen Kommunikationsformen, die den „dämonisierten“ Beziehungen eng verwandt, nämlich grundsätzlich zerstörerisch sind (5. Kapitel). Da wir nicht nur einige Begriffe klären wollen wie in einem Lexikon, müssen wir dann schließlich noch überlegen, welchen aktuellen Wert wir dieser Kierkegaardschen Theorie abgewinnen, und der liegt vor allem darin, daß Kierkegaards Kommunikationsanalyse und Sozialkritik verdeutlicht, daß seine Analytik und Dialektik der Existenz keineswegs solipsistisch und inhaltsleer ist – im Gegenteil (Schluß).

Erstes Kapitel: Analytik des Dämonischen

A. Die Prinzipien von Kierkegaards Existenzphilosophie

Der Begriff des „Dämonischen“, der in Kierkegaards Werk eine zentrale Rolle spielt, ist eng verknüpft mit dem noch wichtigeren Begriff der „Existenz“: Dämonie ist eine Existenzform, und zwar eine „falsche“; diese verfehlte Form dient Kierkegaard vor allem dazu, die Eigenschaften von Existenz im allgemeinen zu erklären. Der Begriff „Dämonie“ ist also nur als Unterbegriff der „Existenz“ zu verstehen. Wir müssen uns daher zunächst dem Oberbegriff zuwenden.

I. Geschichtlichkeit als Existenz vor Gott

Kierkegaard bzw. Anti-Climacus bestimmt das Selbst, den existierenden Menschen, als „Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“⁹⁸, und zugleich ist dieses Selbst eine Synthese, die sich zu etwas anderem verhält, von dem sie gesetzt ist:

„Ein solches abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem anderen verhält.“⁹⁹

Dies „andere“ ist im philosophischen Sinne das Absolute, denn nur vor diesem Hintergrund ist das sowohl freie, als auch relative Selbst des Menschen denkbar. Für die religiöse Sicht ist dies „andere“ nicht ein nicht näher bestimmbares „Absolutes“, sondern Gott,¹⁰⁰ das Selbst ist also eine

⁹⁸ Krankheit zum Tode, GesW S. 10 (ebenso: 12 f.); GW1 Abt. 24/25, S. 8 (11); SV3 Bd. 15, S. 73 (75 f.). Ausführlich zum „Selbst“: Jan Holl: Kierkegaards Konzeption des Selbst, Meisenheim 1972, insbes. S. 109 ff.; m. E. stellt Holl an einigen Stellen Kierkegaard zu selbstverständlich in den Zusammenhang der idealistischen Tradition, z. B. wenn er die „Synthese“ als „ausdrücklichen Zusammenschluß einer vorhergehenden Einheit und Entzweiung“ (a. a. O. S. 144) in Anlehnung an Fichte bestimmt. Gerade die vorherige Einheit und Entzweiung scheint mir nicht typisch zu sein für Kierkegaards Dialektik.

⁹⁹ Krankheit zum Tode, GesW S. 10; GW1 Abt. 24/25, S. 9; SV3 Bd. 15, S. 73 f.

¹⁰⁰ A. a. O. GesW S. 74; GW1 Abt. 24/25, S. 77 f.; SV3 Bd. 15, S. 73 f.; vergl. die Erklärung dieser Definition der Existenz bei Guardini: Der

Synthese, die sich vor Gott zu sich selbst verhält. In dieser doppelten Beziehung: zu sich selbst und zum Absoluten bzw. zu Gott, findet die Existenz des Selbst ihre eigentliche Grundlage.¹⁰¹

Religiös gesehen kommt dem Element „vor Gott“ eine konstitutive Bedeutung zu, denn es ist nicht nur Teil, sondern auch Voraussetzung des Selbst. Je nachdem, wie sich also das Selbst zu Gott verhält, ändert sich seine Existenzform. So fanden die Griechen ihren Zugang zu den Göttern im Mythos, also in einer Überlieferung von Vergangenenem. Daher ist das griechische Erkennen auch außerhalb der religiösen Sphäre immer ein Erinnern:

„Sollte das griechische Leben überhaupt irgendeine Zeitbestimmung bezeichnen, so ist es das Vergangene, doch ist dies nicht bestimmt in Be-

Ausgangspunkt der Denkbewegung Søren Kierkegaards, in: Søren Kierkegaard, hg. von H. H. Schrey, S. 52-80 (insbes.: 55-59).

¹⁰¹ Ausführlich zur Seinsweise des Menschen als Nähe zu Gott: Klaus Schäfer: Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Søren Kierkegaards, München 1968, S. 95-102. Hierbei muß man allerdings bedenken, daß Schäfer die Existenz-Analyse aus der Sicht des Pseudonyms Johannes Climacus darstellt (Climacus - der, der die Leiter - climax - zum Glauben hinaufsteigt). Da wir nicht nur zur philosophischen, sondern auch zur theologisch-dogmatischen Bedeutung des „Dämonischen“ gelangen wollen, müssen wir zunächst vom Standpunkt des Anti-Climacus ausgehen, der als gläubiger Christ spricht (Anti-Climacus - der, der die Leiter hinabsteigt). Kierkegaard selbst billigte sich diese letztere Position in der „Zeit der Pseudonyme“ noch nicht zu, er stand damals vielmehr der Sichtweise des Climacus sehr nahe (vergl.: Blick in eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur, Unwissenschaftliche Nachschrift, DR S. 401 ff.; GW1 Abt. 16, Bd. 1, S. 245 ff.; SV3 Bd. 9, S. 210 ff.). Deshalb bestimmt Climacus die Existenz des Menschen als „Nähe zu Gott“, während Anti-Climacus als Glaubender sie als „Existenz vor Gott“ definiert.

Emil Brunner macht darauf aufmerksam, daß in der Vorstellung Kierkegaards, die Existenz des Menschen sei immer vor einer Grenze, eben „vor Gott“ zu denken, sein wichtigster Berührungspunkt zum Denken Kants zu sehen ist. Søren Kierkegaard und Immanuel Kant denken dualistisch; dies kommt bei Kant z. B. in seiner Vorstellung eines „Ding an sich“ zum Ausdruck, als einer Grenze der Erkenntnis. Ebenso findet es sich in seiner Lehre von dem radikal Bösen, nämlich als Grenze der praktischen Vernunft (vergl. Brunner, in: Søren Kierkegaard, hg. von H. H. Schrey, Darmstadt 1971, S. 118 (insbes. S. 15 f.)). Bedenkt man, daß im Gegensatz dazu Hegels Philosophie stets eine Identität von Denken und Welt voraussetzt, so kommt man zu dem Ergebnis, daß die Einordnung Kierkegaards als „Linkshegelianer“ allenfalls historische, aber keineswegs systematische Bedeutung hat.

ziehung auf das Gegenwärtige und Zukünftige, sondern bestimmt... als ein Vorübergehen. Hier beweist die platonische Erinnerung ihre Bedeutung.“¹⁰²

Darin liegt auch die Schwermut des griechischen Geistes,¹⁰³ denn der Sinn des Daseins liegt in der Vergangenheit, und er muß immer wieder vor dem Vergessen bewahrt werden.

Für die Juden dagegen besteht die Hoffnung auf den Messias, ihre Gottesbeziehung richtet sich also in die Zukunft. Wesentliches Element der jüdischen Existenz ist damit die Hoffnung.¹⁰⁴ Auch in ihren nichtreligiösen Geistesäußerungen kann man daher chiliastische Züge entdecken - Karl Marx und in noch größerem Maße Ernst Bloch sind hierfür berechte Beispiele.

Für die Christen ist demgegenüber die Gegenwart Gottes durch die Menschwerdung Christi bestimmt.¹⁰⁵ Im Vergleich zu den Griechen, deren Entwicklung ein stetes Zurückgehen zu den Ursprüngen darstellt, und zu den Juden, die sich immer in eine bessere Zukunft sehnen, ist die Geschichte der Christen „zu Ende“ gegangen: Der Christ lebt in der „Fülle der Zeit“.¹⁰⁶

„Es ist wie wenn ich einen Mann einen Weg entlang gehen lasse, aber das Schreiten nicht setze, so kommt der Weg hinter ihm zum Vorschein als das Zurückgelegte.“ (Dies ist die griechische Position.) „Ist der Augenblick gesetzt, aber lediglich als Grenzscheide (discrimen), so ist das Zukünftige das Ewige.“ (Die jüdische Sicht.) „Ist der Augenblick gesetzt,“ (Christentum) „so ist das Ewige, ist aber zugleich das Zukünftige, welches wiederkommt als das Vergangene. Dies zeigt sich deutlich in der griechischen, jüdischen, christlichen Anschauung. Der Begriff, um den alles im Christentum sich dreht, der alles neu gemacht hat, ist die Fülle der Zeit, aber die Fülle der Zeit ist der Augenblick als das Ewige und doch ist dies Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene.“¹⁰⁷

Die Kategorie, durch die sich das griechische, jüdische und christliche Zeitverständnis unterscheiden, ist der „Augenblick“. Die Griechen bestimmen ihn als das ständig Vorübergehende:

¹⁰² Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 91; SV3 Bd. 6, S. 177; Wiederholung We S. 7; GW1 Abt. 5, S. 3; SV3 Bd. 5, S. 115; Philosophische Brocken, DR S. 17 ff.; GW1 Abt. 10, S. 7 ff.; SV3 Bd. 6, S. 15 ff.

¹⁰³ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 94 f. (Anm.); SV3 Bd. 6, S. 180.

¹⁰⁴ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 92; SV3 Bd. 6, S. 178.

¹⁰⁵ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 86-95; SV3 Bd. 6, S. 174-191.

¹⁰⁶ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 92; SV3 Bd. 6, S. 178.

¹⁰⁷ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 91 f.; SV3 Bd. 6, S. 177 f.

„Was wir den Augenblick nennen, das nennt Plato das Plötzliche (τὸ ἐξαίφνης). Wie dies Wort auch etymologisch zu erklären sein möge, es steht doch in Beziehung zu der Bestimmung: das Unsichtbare... Auf Lateinisch heißt der Augenblick momentum, was sich von movere bewegen ableitet und nichts als das bloße Verschwinden ausdrückt.“¹⁰⁸

Die griechische und römische Antike erfaßt demnach vor allem den negativen Aspekt des Augenblicks: daß sich in ihm das Geschehen als Vergehendes zeigt. Das Judentum dagegen versteht den Augenblick als „Grenzscheide“, an der sich die noch offene Zukunft von der bereits festgelegten Vergangenheit scheidet. In diesem Zeitverständnis gewinnt die Zukunft das Übergewicht über die Vergangenheit. Erst das christliche Zeitverständnis ist in der Lage, beide Aspekte des Augenblicks zusammenzufassen.¹⁰⁹

„Der Augenblick ist jenes Zweideutige, darin Zeit und Ewigkeit einander berühren, und damit ist der Begriff Zeitlichkeit gesetzt, wo die Zeit beständig die Ewigkeit abschneidet und die Ewigkeit beständig die Zeit durchdringt. Erst jetzt erhält jene besprochene Einteilung ihre Bedeutung: die gegenwärtige Zeit, die vergangene Zeit, die zukünftige Zeit.“¹¹⁰

Aus diesem unterschiedlichen Zeitverständnis leitet Vigilius Haufniensis die verschiedenen Formen der Angst im Griechentum, Judentum und Christentum ab: In der griechischen Antike finde man vor allem die Angst vor dem Schicksal, derer man z. B. durch Befragen des Orakels Herr wer-

¹⁰⁸ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 89; SV3 Bd. 6, S. 176.

¹⁰⁹ „Der Augenblick bezeichnet das Gegenwärtige als ein solches, das nichts Vergangenes und nichts Zukünftiges hat; denn eben hierin liegt ja die Unvollkommenheit des sinnlichen Lebens. Das Ewige bezeichnet ebenfalls das Gegenwärtige, das nichts Vergangenes und nichts Zukünftiges hat, und dies ist des Ewigen Vollkommenheit.

Will man nun den Augenblick brauchen, um die Zeit damit zu bestimmen, und den Augenblick die rein abstrakte Ausschließung des Vergangenen und des Zukünftigen und als solchen das Gegenwärtige bezeichnen lassen, so ist der Augenblick gerade nicht das Gegenwärtige, denn das rein abstrakt gedachte Zwischenglied zwischen dem Vergangenen und dem Zukünftigen ist überhaupt nicht. Auf diese Weise aber sieht man, daß der Augenblick nicht eine bloße Zeitbestimmung ist, da der Zeit Bestimmung ist vorüberzugehen, weshalb die Zeit, falls sie denn durch irgend eine der in der Zeit sich offenbar machenden Bestimmungen bestimmt werden soll, die vergangene Zeit ist. Sollen hingegen Zeit und Ewigkeit einander berühren, so muß es in der Zeit sein, und nun stehen wir beim Augenblick.“ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 88; SV3 Bd. 6, S. 175.

¹¹⁰ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 90 f.; SV3 Bd. 6, S. 177.

den wolle,¹¹¹ bei den Juden zeige sich die Angst schon dezidiert, nämlich als Angst vor Schuld, die ihre Entsprechung im reinigenden Opfer finde,¹¹² während im Christentum die Angst über diese beiden Formen weit hinausgehen könne.

Weiter in dieser Richtung geht Johannes Climacus. Er vergleicht in den „Philosophischen Brocken“ den Lehrer Sokrates mit dem Erlöser Christus: Ein Lehrer könne den Schüler nur dahin bringen, die Wahrheit in sich selbst zu suchen, sich an sie zu „erinnern“. Im Gegensatz dazu gebe der Erlöser seinem Schüler die Wahrheit, seine Offenbarung sei eine historisch faßbare praktische Tat. Zu diesem Ereignis könne sich der Schüler auch nur durch eine praktische Tat, nämlich den Glaubens-Entschluß zur Nachfolge in Verbindung setzen. Wenn er diesen Schritt unterließe, könne er nur bis zur sokratischen Position gelangen.

Und Anti-Climacus, der Verfasser der „Krankheit zum Tode“, führt aus:

„Die Stufenfolge im Bewußtsein vom Selbst, mit der wir uns bis jetzt beschäftigt haben, ist innerhalb der Bestimmung das menschliche Selbst, oder das Selbst, dessen Maßstab der Mensch ist. Aber eine neue Qualität bekommt das Selbst dadurch, daß es das Selbst Gott gegenüber ist. Dieses Selbst ist nicht mehr das bloß menschliche Selbst, sondern ist, was ich... das theologische Selbst, das Selbst vor Gott nennen möchte... Das Maß für das Selbst ist immer: was das ist, demgegenüber es ein Selbst ist; das ist aber wieder die Definition von dem, was „Maß“ ist. Wie man nur gleichartige Größen addieren kann, so ist jedes Ding qualitativ das, womit es gemessen wird; und was qualitativ sein Maß ist, ist ethisch sein Ziel...“¹¹³

Setzt man diese Argumentationen des Climacus und des Anti-Climacus in Beziehung zu den psychologischen Untersuchungen des Vigilius Haufniensis, so wird der Unterschied in der Religion, wie ihn Kierkegaard sieht, für das griechische Heidentum und das Christentum deutlich: die Griechen verstanden jegliche Erkenntnis als Vergegenwärtigung, denn Zugang zum Heiligen fanden sie nur durch einen Vorgang des Erinnerns. Vornehmster Repräsentant solch einer Religion kann daher nur ein Lehrer sein, der seine Schüler dazu erzieht, sich richtig zu erinnern, wie Sokrates.

Im Christentum dagegen ist Gott gegenwärtig, Mensch geworden. Dieser Jesus ist von nun an das Maß, an dem man sich messen muß. Die christliche Religion besteht darum nur zu einem geringen Teil darin, die Erinnerung an Jesus zu bewahren; der wesentliche Teil ist die Nachfolge.

¹¹¹ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 99 f.; SV3 Bd. 6, S. 184 f

¹¹² Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 106 f.; SV3 Bd. 6, S. 190.

¹¹³ Krankheit zum Tode, GesW S. 74 f.; GW1 Abt. 24/25, S. 77 f.; SV3 Bd. 15, S. 133.

Nachfolge kann es aber nur als praktische Tat geben. Und da eine Handlung zwar an die Gegenwart gebunden ist, weil sich hier ihr Gelingen oder Mißlingen entscheidet, aber auf der Vergangenheit aufbaut und in die Zukunft weist, erklärt sich aus diesen Unterschieden in der religiösen Position auch die andere Zeit und Geschichtsauffassung der christlichen Epoche gegenüber dem antiken Heidentum.¹¹⁴

Über das Judentum machen Climacus und Anti-Climacus keine Aussagen, die die psychologischen Beobachtungen des Vigilius Haufniensis fortführen. Wir können sie aber vor dem Hintergrund ihrer Darstellung des Griechentums so verstehen: Beherrschend für die alttestamentarische Religion ist der Bund Gottes mit seinem Volk. Solch ein quasi rechtlicher Vertrag hat nun für Zukunft und Vergangenheit eine je verschiedene Wirkung: Die Vergangenheit ist gewissermaßen erledigt, der Vertragstreue hat oder wird seine Belohnung erhalten und der Vertragsbrüchige seine Strafe. Die ganze Aufmerksamkeit wendet sich daher der Zukunft zu, für sie muß sich der Gläubige und sein Volk rein halten oder reinigen, damit ihn kein Unheil heimsucht. Daher die Eigenart der alttestamentarischen Propheten: Sie hielten dem Volk Israel immer seinen Ungehorsam vor, den es nicht sehen wollte, sagten die Strafe voraus und mahnten es, in Zukunft nicht vom Bund mit Gott abzuweichen. Der Prophet entspricht also dem sokratischen Lehrer, während Jesus auf einer anderen Ebene wirkt.

¹¹⁴ Krankheit zum Tode, GW1 Abt. 24/25, S. 90; SV3 Bd. 15, S. 176; vergl. Klaus Schäfer: Hermeneutische Ontologie..., a. a. O. S. 42-46:

„Das Christentum deckt die Verfassung auf, die das Leben wirklich hat: daß das eigene Dasein das einzige ist, was einem zur Verfügung steht und Chancen gibt, daß alles in ihm Vorkommende sich entfernt, zurückweicht sobald es ernst wird...“ (A. a. O. S. 43) Diese Radikalisierung der Existenzauffassung läßt sich nicht rückgängig machen: „Der Einzelne ist vom Christentum auf seine mögliche Wirklichkeit hin aufgeweckt und auf sein mögliches Geschick gestoßen. Deshalb ist die vom Christentum geschaffene Lage die geschichtlich nicht überholbare, abschließende Situation.“ (A. a. O. S. 44) Dies gilt auch für den Fall, daß Gottes Anknüpfung ausbleibt (a. a. O. S. 45). Auch in diesem Fall folgt - für Climacus - aus der Zuspitzung des Existenzbewußtseins durch das Christentum die Forderung an den Einzelnen, so zu werden, daß er für einen möglicherweise wiederkehrenden Gott erkennbar ist (a. a. O. S. 44). Und dies bedeutet, daß er „Geist“ werden soll, d. h., er soll möglichst selbstdurchsichtig sein (a. a. O. S. 45 f.).

Vergl. auch zur Unterscheidung: profane/heilige Geschichte: Mark C. Taylor: Kierkegaard's anonymous authorship, Princeton 1975, S. 336-340 mit einer interessanten graphischen Darstellung S. 340.

Zur Bedeutung der christlichen Glaubensentscheidung für das Geschichtsverständnis sehr ausführlich: Annemarie Pieper: Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard, Meisenheim/Glan 1968.

Aus der je verschiedenen Stellung des Menschen zu Gott folgt also notwendigerweise eine je verschiedene Wahrnehmung von Zeit und Geschichte, die ein wichtiges Element der Existenz ausmacht.

II. Geschichtlichkeit und Geschichte

1. Geschichtlichkeit

Anti-Climacus bestimmt das „Selbst“ des Menschen als „ein Verhältnis das sich zu sich selbst verhält“,¹¹⁵ und zwar als ein abgeleitetes, von einer fremden Macht gesetztes Verhältnis.¹¹⁶ Das bedeutet: Der Mensch als „Selbst“ kann sich selbst ein Gegenüber im theoretischen und praktischen Sinne werden. Diese Fähigkeit, Subjekt und Objekt zugleich zu sein, führt Anti-Climacus darauf zurück, daß der Mensch eine Synthese aus Ewigem und Zeitlichem ist.¹¹⁷

Die Elemente, aus denen diese Synthese zusammengesetzt ist, stehen also im größtmöglichen Spannungsverhältnis zueinander; innerhalb dieses weitgespannten Rahmens kann sich das Selbst bewegen, wobei es freilich immer an seinen Synthese-Charakter gebunden ist, also nie eins der beiden Extreme allein verkörpern kann. Diese Bewegungsmöglichkeit ist die Voraussetzung dafür, daß der Mensch eine Geschichte hat. Im sozialen Kontext bedeutet dies, wie Vigilius Haufniensis ausführt:

„In jedem Augenblick verhält es sich so, daß das Individuum es selbst ist und das Geschlecht“¹¹⁸. Das ist die Vollkommenheit des Menschen als Zustand gesehen. Zugleich ist es ein Widerspruch; ein Widerspruch aber ist stets Ausdruck für eine Aufgabe; eine Aufgabe aber ist Bewegung; eine Bewegung aber auf das Gleiche zu als Aufgabe, die durch das Gleiche aufgegeben worden ist, ist eine geschichtliche Bewegung. Mithin hat das Individuum Geschichte; hat aber das Individuum Geschichte, so hat das Geschlecht es auch. Ein jedes Individuum hat die gleiche Vollkommenheit, eben darum fallen die Individuen nicht numerisch aus-

¹¹⁵ Krankheit zum Tode, GesW S. 10; GW1 Abt. 24/25, S. 8; SV3 Bd. 15, S. 73.

¹¹⁶ A. a. O.

¹¹⁷ Krankheit zum Tode, GW1 Abt. 24/25, S. 11 Anm. 7; Pap. VIII B 163, 3.

¹¹⁸ „Slægt“ bedeutet im Dänischen zwar auch in erster Linie „Geschlecht = sexus“, es hat daneben aber, stärker als im modernen Deutsch die Bedeutungen „Gattung, Familie, Verwandtschaft, Sippe.“ Damit enthält dieses Wort, anders als im modernen Deutsch, auch eine zeitlich-geschichtliche Dimension.

einander, ebensowenig wie der Begriff des Geschlechts ein Phantom wird.¹¹⁹

Auf Grund seines Synthese-Charakters kann der Mensch sich selbst zum Gegenstand werden, indem er sich z. B. theoretisch auf verschiedene Standpunkte begibt, oder indem er praktisch eine andere Existenzform anstrebt als diejenige, die er gerade verwirklicht. Ein Wesen, das keine Synthese darstellt, könnte aus sich selbst heraus nicht eine derartige Spannung erzeugen, es könnte nur von außen angestoßen werden. Als solch eine Synthese ist das Selbst aber, rein formal betrachtet, ein Widerspruch, den man ästhetisch z. B. als komisch oder tragisch deuten kann; das Widersprüchliche in diesem Widerspruch ist gerade dies: daß es sich zu sich selbst verhält, daß es es selbst ist und doch ein anderes. Versteht man diesen Widerspruch dagegen ethisch - entsprechend den drei Kierkegaardschen Existenzebenen - so erscheint er als Aufgabe: man selbst zu sein. Im ethischen Sinne kann man sich auf Grund des Synthese-Charakters des Selbst richtigerweise nur so zu sich selbst verhalten, daß man sich entschließt, man selbst zu sein: Auf diese Weise nimmt man die beiden widersprüchlichen Elemente in seinen Entschluß auf. Begibt man sich dagegen auf die dritte, die religiöse Ebene, so stellt sich die Synthese als eine Bewegung dar, durch die man der wird, als der man gesetzt ist, nämlich ein Selbst vor Gott - beziehungsweise als die Bewegung, durch die man diese Bestimmung verfehlt.¹²⁰

Das Selbst vollführt also, rein formal gesehen, scheinbar eine Kreisbewegung. Allerdings müssen wir darauf achten, daß Kierkegaard in dem letztgenannten Zitat sagt: „... eine Bewegung aber auf das Gleiche zu als eine Aufgabe, die durch das Gleiche aufgegeben worden ist, ist eine geschichtliche Bewegung“. D. h., mit dem Selbst ist die Aufgabe gesetzt, man selbst zu werden. Jede Bewegung des Selbst stellt daher zugleich eine mehr oder weniger gute Lösung dieser Aufgabe dar. Selbst derjenige, der gar nichts tut, also scheinbar nur die Kreisbewegung ohne jede Variante ausführt, wird an dieser Aufgabe gemessen, mit dem Ergebnis, daß er die Zeit für ihre Lösung vertrödelt hat. Da nämlich durch die „Aufgabe“ in dieser Bewegung stets auch ein zeitliches Element enthalten ist, gelangt diese scheinbare Kreisbewegung tatsächlich niemals an ihren Ausgangspunkt zurück.

Diese Bewegung des Selbst, die man sich bildlich vielleicht eher als eine spiralförmige vorstellen kann, ist das Element, das es befähigt, Geschichte zu haben; kurz gesagt: dies ist seine Geschichtlichkeit.

¹¹⁹ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 25 f.; SV3 Bd. 6, S. 124 f.

¹²⁰ Ausführlicher zur Seinsweise des Menschen: Schäfer: Hermeneutische Ontologie..., a. a. O. S. 88-102.

2. Innere und äußere Geschichte

In dem letztgenannten Zitat sagt Kierkegaard zu Anfang: „In jedem Augenblick verhält es sich so, daß das Individuum es selbst ist und das Geschlecht“. Und aus der Geschichtlichkeit des Individuums folgert er:

„Damit hat das Individuum Geschichte; hat aber das Individuum Geschichte, so hat das Geschlecht es auch.“¹²¹

Aus dieser Besonderheit der Existenz-Synthese folgt also eine enge Verbindung zwischen der Geschichte des Einzelnen und der Gesamtgesellschaft (des „Geschlechts“); wobei nach Kierkegaards Auffassung die des Einzelnen primär und die der Gesellschaft sekundär ist. Und daher ist es möglich, die Geschichte aus zwei Gesichtspunkten zu betrachten: vom Einzelnen her und - wie es z. B. Hegel tut - aus der Perspektive der Gesamtgesellschaft. Durch diese beiden Betrachtungsweisen kommt man zu völlig unterschiedlichen Ergebnissen. Assessor Wilhelm führt in „Entweder-Oder“ im Hinblick auf Hegels Geschichtsphilosophie aus:

„Die Sphären, mit denen die Philosophie eigentlich zu tun hat, die Sphären, die eigentlich für den Gedanken sind, sind das Logische, die Natur, die Geschichte. Hier herrscht die Notwendigkeit... und darum hat die Mediation ihre Gültigkeit. Daß dies mit dem Logischen und der Natur der Fall ist, wird wohl niemand leugnen. Bei der Geschichte hingegen hat es seine Schwierigkeit; denn, sagt man, hier herrscht die Freiheit. Indessen glaube ich, daß man Geschichte falsch betrachtet und daß die Schwierigkeit sich daraus ergibt.

Die Geschichte ist nämlich mehr als ein Produkt der freien Handlungen der freien Individuen. Das Individuum handelt, diese Handlung geht aber ein in die Ordnung der Dinge, die das ganze Dasein trägt. Was dabei herauskommt, weiß der Handelnde eigentlich nicht. Diese höhere Ordnung der Dinge aber, welche die freien Handlungen sozusagen verdaut und sie in ihren ewigen Gesetzen miteinander verarbeitet, ist die Notwendigkeit, und diese Notwendigkeit ist die Bewegung in der Weltgeschichte...

Die Philosophie betrachtet die äußere Tat, und diese wiederum sieht sie nicht isoliert, sondern sieht sie in den weltgeschichtlichen Prozeß aufgenommen und in ihm verwandelt. Dieser Prozeß ist der eigentliche Gegenstand der Philosophie, und zwar betrachtet sie ihn unter der Bestimmung der Notwendigkeit. Sie hält daher jene Reflexion fern, die darauf aufmerksam machen möchte, daß alles anders sein könnte, sie betrachtet die Weltgeschichte so, daß von einem Entweder-Oder gar nicht die Frage ist...

¹²¹ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 25 f.; SV3 Bd. 6, S. 124 f.

Für den geschichtlichen Prozeß ist von einem Entweder-Oder nicht die Frage; dennoch kann es wohl keinem Philosophen einfallen zu leugnen, daß sie es für das handelnde Individuum ist...¹²²

Bei rationaler Betrachtung der Entwicklung der Gesamtgesellschaft kommen wir also nach Kierkegaards Meinung zu einer Weltgeschichte, deren Prinzip die Notwendigkeit ist; betrachten wir dagegen ebenso rational die Handlungen des Einzelnen, so müssen wir als ihr Prinzip die Freiheit anerkennen; dies beides setzt Assessor Wilhelm einander gegenüber, und er kritisiert diejenigen, die diese Grenze verwischen wollen.

Vergleicht man diese Unterscheidung von „äußerer“ und „innerer“ Geschichte mit der These des Vigilius Haufniensis, der Einzelne sei stets zugleich er selbst und das Geschlecht, so scheint darin zunächst solch eine von Assessor Wilhelm kritisierte Grenzverwischung zu liegen. Allerdings muß man bedenken, daß Vigilius diese Verbindung von einzelner und Geschlecht als Widerspruch auffaßt und zur Aufgabe erklärt. Die beiden disparaten Teile des Selbst werden demnach durch die Bewältigung der Aufgabe zusammengehalten; hieraus erklärt es sich auch, daß Kierkegaard den Entschluß¹²³ und den Geist¹²⁴ als Synthese von Freiheit und Notwendigkeit bezeichnet oder auch die Synthese von Einzelner und Allgemeinem mit dem Selbst¹²⁵, dem Individuum¹²⁶, der Konkretion¹²⁷ und dem Entschluß¹²⁸ gleichsetzt.

In diesem Entschluß, durch den das Individuum die Aufgabe übernimmt, es selbst zu sein und das Geschlecht, verbindet sich damit zugleich die innere und die äußere Geschichte.

¹²² Entweder-Oder II, DR S. 724 ff.; GW1 Abt. 2, S. 185 ff.; SV3 Bd. 3, S. 163 ff.

¹²³ Krankheit zum Tode, GW1 Abt. 24/25, S. 11 (Anm. 8); Pap. VIII 178, 4.

¹²⁴ Entwurf zur „Krankheit zum Tode“, vergl. GW1 Abt. 24/25, S. 3 Anm. 9 (S. 168); Pap. VIII B 168, 6.

¹²⁵ Entweder-Oder II, DR S. 777; GW1 Abt. 2, S. 229 f.; SV3 Bd. 3, S. 200 f.

¹²⁶ Entweder-Oder II, DR S. 822 ff.; GW1 Abt. 2, S. 273 ff.; SV3 Bd. 3, S. 236 ff.

¹²⁷ Entweder-Oder II, DR S. 822; GW1 Abt. 2, S. 272; SV3 Bd. 3, S. 235 ff.

¹²⁸ Entweder-Oder II, DR S. 773; GW1 Abt. 2, S. 229 f.; SV3 Bd. 3, S. 200 f.

III. Die existentielle Synthese

Diese Definition, wonach der Entschluß die innere und äußere Geschichte in sich vereinigt, zeigt eine für Kierkegaard typische Denkform: die existentielle Synthese.¹²⁹ In dieser Kategorie finden wir stets zwei

¹²⁹ Beispiele hierfür finden sich in fast allen philosophischen Schriften Kierkegaards, etwa:

a. die Synthese von Seele und Leib – den Geist (Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 41 f., 47, 51, 68 f., 72; SV3 Bd. 6, S. 137 f., 142 f., 145 f., 158 f., 162; Krankheit zum Tode, GesW S. 40; GW1 Abt. 24/25, S. 40; SV3 Bd. 15, S. 99 f.)

oder: den Menschen (Krankheit zum Tode, GesW S. 40; GW1 Abt. 24/25, S. 40; SV3 Bd. 15, S. 99 f.; Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 41; SV3 Bd. 6, S. 137; ausführlich: Johannes Sløk: Die Anthropologie Kierkegaards, Kopenhagen 1954);

b. von Unendlichkeit und Endlichkeit - die Konkretheit (Krankheit zum Tode, GesW S. 26 f.; GW1 Abt. 24/25, S. 26; SV3 Bd. 15, S. 88),

oder: das Selbst (Krankheit zum Tode, GesW S. 26; GW1 Abt. 24/25, S. 25; SV3 Bd. 15, S. 87),

oder: den Entschluß (Stadien, GesW S. 96 f.; GW1 Abt. 15, S. 116 f.; SV3 Bd. 7, S. 101 f.; Entweder-Oder II, DR S. 773; GW1 Abt. 2, S. 226 f.; SV3 Bd. 3, S. 197 f.);

c. von Ewigkeit und Zeitlichkeit - den Augenblick (Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 86 ff., insbes. 90 f.; SV3 Bd. 6, S. 174 ff. (176 f.)),

oder: den Menschen (Krankheit zum Tode, GW1 Abt. 24/25, S. 11 (Anm. 7); Pap. VIII B 168, 3; Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 86; SV3 Bd. 6, S. 174),

oder: die eheliche Liebe (Entweder-Oder II, DR S. 685; GW1 Abt. 2, S. 148; SV3 Bd. 3, S. 132 f.),

oder: den Entschluß (Stadien, GesW S. 96 f.; GW1 Abt. 15, S. 116 f.; SV3 Bd. 7, S. 101 f.; Entweder-Oder II, DR S. 727 f., 771 f.; GW1 Abt. 2, S. 188 f., 227; SV3 Bd. 3, S. 166 f., 198 f.);

d. von Möglichkeit und Notwendigkeit - die Wirklichkeit (Krankheit zum Tode, GesW S. 33; GW1 Abt. 24/25, S. 33; SV3 Bd. 15, S. 93),

oder: das Selbst (Krankheit zum Tode, GesW S. 32; GW1 Abt. 24/25, S. 32; SV3 Bd. 15, S. 92 f.);

e. von Freiheit und Notwendigkeit – den Geist (Krankheit zum Tode, GW1 Abt. 24/25, S. 3 Anm. 9 (S. 168); Pap. VIII B 168, 6);

Alle diese oben genannten Syntheseformen umkreisen den Inhalt dessen, das wir „Existenz“ nennen, wenn auch unter sehr unterschiedlichen Aspekten. Auf einer etwas anderen, nämlich mehr geschichtlichen Ebene liegen die Synthesen von:

f. sich selbst und dem (Menschen-) Geschlecht – das Individuum (Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 25; SV3 Bd. 6, S. 124);

g. von Einzelem und Allgemeinem - das Selbst (Entweder-Oder II, DR S. 777; GW1 Abt. 2, S. 229 f.; SV3 Bd. 3, S. 200 f.),

gegensätzliche Elemente, die in einem Dritten vereinigt sind, ohne in dieser Vereinigung ihre Gegensätzlichkeit aufzugeben.

Aus den vorherigen Darlegungen zur Geschichte und Geschichtlichkeit wissen wir, daß es sich bei der „Synthese“ nicht um etwas gleichsam Automatisches handelt, das man etwa in die Form einer mathematischen Gleichung bringen könnte. Vielmehr bezeichnet Kierkegaard die beiden ursprünglichen Elemente als einander widersprechend, ihr Verhältnis zueinander sei zugleich ein Widerspruch und eine Aufgabe, die nur durch einen „Sprung“ zu lösen sei. Im Falle der Geschichte und Geschichtlichkeit ist es der „Entschluß“, der in sich die beiden ursprünglichen Elemente vereinigt, er ist ein Drittes, das zu ihnen hinzutritt.

Aber auch bei anderen Synthesen enthält dieses „Dritte“, das die beiden Ausgangsgrößen vereinigt, immer ein Element von Bewußtsein und Zielstrebigkeit. Solange das „Dritte“ Bewußtheit und Zielstrebigkeit entbehrt, verhält sich eine solche (erst potentielle) Synthese so, wie es Vigilius Haufniensis für das Verhältnis von Körper, Seele und Geist im Stadium der Unschuld beschreibt:

„Der Mensch ist eine Synthesis des Seelischen und des Leiblichen. Aber eine Synthese ist nicht denkbar, wenn die Zwei nicht in einem Dritten vereinigt werden. Dies Dritte ist der Geist. In der Unschuld ist der Mensch nicht nur Tier, wie er denn überhaupt, falls er irgend einen Augenblick in seinem Leben nur Tier wäre, niemals Mensch werden würde. Der Geist ist daher gegenwärtig, aber als unmittelbar, als träumend. Insofern er nun

oder: das Individuum (Entweder-Oder II, DR S. 822 ff.; GW1 Abt. 2, S. 273 ff.; SV3 Bd. 3, S. 236 ff.),

oder: die Konkretion (Entweder-Oder II, DR S. 822; GW1 Abt. 2, S. 272 ff.; SV3 Bd. 3, S. 235 ff.),

oder, allerdings wiederum auf einer anderen, mehr individuellen Ebene: den Entschluß (Entweder-Oder II, DR S. 773; GW1 Abt. 2, S. 229 f.; SV3 Bd. 3, S. 200 f.);

h. von Kontinuität und Isolation - die Selbstwahl (Entweder-Oder II, DR S. 776, 812; GW1 Abt. 2, S. 232, 264; SV3 Bd. 3, S. 202 f., 229);

i. von Wahl und Reue - die Konkretion (Entweder-Oder II, DR S. 791; GW1 Abt. 2, S. 267 f.; SV3 Bd. 3, S. 231 f.);

j. von Kontinuirlichkeit und Stimmung - das ethische Dasein (Entweder-Oder II, DR S. 791; GW1 Abt. 2, S. 245; SV3 Bd. 3, S. 213 f.). Diese letztere Synthese befindet sich ebenfalls auf einer anderen Ebene, da sie Ethisches und Ästhetisches verknüpft.

Diese Aufzählung kann zwar beanspruchen, umfassend, nicht aber vollständig zu sein. Denn die Denkfigur der „existentiellen Synthese“ gehört zu den immer wieder neu variierten Grundbestandteilen Kierkegaardschen Denkens.

gegenwärtig ist, ist er gewissermaßen eine feindliche Macht; denn er stört fort und fort das Verhältnis zwischen Seele und Leib, welches zwar Bestand hat, aber doch insofern nicht Bestand hat, als es seinen Bestand erst vom Geiste empfängt. Andererseits ist er eine freundliche Macht, die das Verhältnis ja gerade begründen will.¹³⁰

Hieraus kann man für Kierkegaards Begriff der „existentiellen Synthese“ schließen:

Die beiden primären Teile müssen Gegensätze sein, sonst könnten sie nicht vereinigt werden, sondern wären schon vereinigt. Diese Gegensätze können sich nicht unmittelbar miteinander vereinigen, denn nähme der eine den anderen in sich auf, so wären sie von vornherein keine Gegensätze gewesen. Um sich als Gegensätze zu vereinigen, müssen sie sich also in einem Dritten vereinigen. Dieses Dritte darf seinerseits nicht von dem einen oder anderen der ursprünglichen Elemente abgeleitet sein, denn sonst vereinigte es zwar etwas, aber keine Gegensätze. Das Dritte muß also ebenfalls einen Gegensatz bilden zu jedem der beiden ursprünglichen Elemente. Andererseits darf das Dritte auch nicht gleichgültig sein gegen die beiden primären Teile, denn sonst könnten sie sich nicht in ihm vereinigen.

Dieses spannungsreiche Verhältnis der drei Elemente einer existentiellen Synthese kann man sich nur vorstellen, wenn das Dritte, in dem sich die beiden ursprünglichen Gegensätze vereinigen, immer nur im Vollzug dieser Vereinigung entsteht und nicht außerhalb bestehen kann, und wenn auch die beiden primären Teile nur dann als Gegensätze faßbar werden und existieren, wenn sie in der Synthese zusammengefaßt sind. Ohne die Synthese, in der Gleichgültigkeit des bloßen Nebeneinanderseins, sind sie nicht eigentlich sie selbst, sondern nur erst die Möglichkeit, sie selbst zu sein. Damit sie zu sich selbst kommen, muß ein Drittes hinzutreten, das sie in sich vereinigt und in dem sie als Gegensätze auseinandertreten können. Dies Dritte ist aber nichts anderes als der Vollzug ihrer Vereinigung (und damit auch ihrer Gegensätzlichkeit). Die existentielle Synthese enthält daher immer ein zeitliches, zielgerichtetes Element.¹³¹

Dieses zeitliche Element, das zugleich den krassen Gegensatz der beiden ursprünglichen Thesen¹³² hervorhebt, nennt Kierkegaard den „Sprung“.

¹³⁰ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 791; SV3 Bd. 6, S. 137 f.

¹³¹ Dies ist auf jeden Fall die Position der „Krankheit zum Tode“. Diskutabel ist die Frage, ob der vier Jahre frühere „Begriff Angst“ einen etwas anderen Standpunkt einnimmt, der dem Idealismus näher steht, so, wie J. Holl dies annimmt, vergl. Jan Holl: Kierkegaards Konzeption des Selbst, Meisenheim 1972, insbes. S. 109 ff.

¹³² In der Einleitung zum Begriff Angst benutzt Kierkegaard die traditionelle Terminologie von These, Antithese und Synthese polemisch

Gegen Hegels Dialektik hebt Johannes Climacus hervor, die Logik könne nicht unmittelbar beginnen,¹³³ sie setze vielmehr mit einem Sprung in die Reflexion ein.¹³⁴ Gleiches gilt für moralische Qualitäten, wie Vigilius Haufniensis für die „erste Sünde“ ausführt:

„Die Sünde kommt also hinein als das Plötzliche, d. h. durch den Sprung; jedoch dieser Sprung setzt zugleich die Qualität; aber indem die Qualität gesetzt ist, ist im gleichen Augenblick der Sprung in die Qualität verkehrt und von der Qualität vorausgesetzt, und die Qualität vom Sprunge.“¹³⁵

In diesem „Sprung“ und seiner „Plötzlichkeit“, also dem Umstand, daß er für den vorherigen Zustand der Unschuld nicht vorauszusehen war, kommt demnach die andere Qualität der Synthese gegenüber den beiden ursprünglichen Elementen der Existenz zum Ausdruck. Gerade dies: daß in der Synthese eine neue Qualität erreicht wird, ist die Voraussetzung dafür, daß sich die beiden ursprünglichen Thesen, die ja eigentlich Widersprüche sind, in ihr vereinigen können.

Wenn wir also die Bedeutung des „Dämonischen“ innerhalb der Kierkegaardschen Philosophie feststellen wollen, müssen wir erforschen, welche Form der Synthese für diesen Existenztypus und seine einzelnen Ausprägungen eigentümlich sind.

IV. Das Gute - die Freiheit

Innerhalb der verschiedenen Formen für Synthesen, mit denen er die Existenz beschreibt, billigt Kierkegaard einigen eine besonders gewichtige Rolle zu, an ihnen mißt er das Gelingen oder Mißlingen einer Existenzform. Eine dieser maßgebenden Synthesen stellt die obengenannte Trias „Körper – Seele / Geist“ dar. Andere hervorgehobene Syntheseformen sind diejenigen, bei der das „Gute“ oder die „Freiheit“ jeweils das dritte Element bildet.

gegen Hegels „Vermittlungs-“ und „Versöhnungs-“ Terminologie (Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 8; SV3 Bd. 6, S. 111). Er selbst benutzt aber durchgängig nur den Terminus „Synthese“, wobei er für die beiden primären Teile des dialektischen Dreischrittes jeweils den konkreten Begriff einsetzt, also zum Beispiel Endlichkeit und Unendlichkeit oder Ähnliches. Da er sich hierbei auch nicht an eine bestimmte Reihenfolge hält, kann man annehmen, daß für die Kierkegaardsche Dialektik These und Antithese gleichwertig sind, daß dagegen die Synthese von ihnen durch den „Sprung“ getrennt ist.

¹³³ Unwissenschaftliche Nachschrift, DR S. 244; SV3 Bd. 9, S. 95.

¹³⁴ Unwissenschaftliche Nachschrift, DR S. 248; SV3 Bd. 9, S. 98.

¹³⁵ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 29; SV3 Bd. 6, S. 127 f.

Deren Verhältnis zueinander beschreibt er folgendermaßen:

„Das Problem: ‚was ist das Gute‘, ist ein Problem, das unsrer Zeit immer näher rückt, weil es entscheidende Bedeutung hat für die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat und dem Sittlichen ... Das Gute ist die Freiheit. Erst für die Freiheit oder in der Freiheit ist der Unterschied zwischen Gut und Böse, und dieser Unterschied ist nie im Abstrakten sondern nur im Konkreten... Dies Mißverständnis kommt daher, daß man aus der Freiheit etwas anderes macht, einen Gegenstand des Gedankens. Aber die Freiheit ist nie im Abstrakten. Wenn man der Freiheit einen Augenblick gewähren will um zwischen Gut und Böse zu wählen, ohne daß sie in einem von den beiden ist, so ist die Freiheit eben in diesem Augenblick nicht Freiheit, sondern eine sinnlose Reflexion... Solange... die Freiheit im Guten bleibt, weiß sie schlechterdings nichts vom Bösen. In diesem Sinne kann man von Gott sagen (will jemand es mißverstehen, so ist es nicht meine Schuld), daß er vom Bösen nichts wisse.“¹³⁶

Diese Übereinstimmung des Guten und der Freiheit kann man sich folgendermaßen erklären: Die Tat erscheint als böse, wenn man sie unter dem Aspekt der allgemeinen Regel betrachtet; sieht man sie dagegen unter dem Gesichtspunkt des Einzelnen, so erscheint sie als unfrei. Da aber sowohl der Entschluß als auch die Existenz die Einheit von Einzelem und Allgemeinem herstellt, sind das Gute und die Freiheit existenzdialektisch betrachtet eine Einheit. Nur ein Denken, das diese Begriffe als Abstraktionen behandelt, ohne sie als Existenzformen zu verstehen, kann zu der Vorstellung gelangen, daß es eine Freiheit gibt, die außerhalb der Entscheidung für das eine oder andere bestünde. Für Kierkegaards existenzdialektisches Denken kann es dagegen solch eine abstrakte Freiheit, die vor der Entscheidung für Gut oder Böse läge, nicht geben.

Entsprechend seiner Auffassung von den drei Stadien der Existenz, wobei das mittlere, ethische Stadium dasjenige ist, das den Menschen zwingt, das erste, ästhetische Stadium zu verlassen und sich auf das Religiöse

¹³⁶ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 114 f. (Anm.); SV3 Bd. 6, S. 196 (Anm.). An gleicher Stelle führt er aus: „Die Freiheit anheben lassen als freien Willensschluß, als ein liberum arbitrium (das nirgends zu Hause ist, vergleiche Leibniz), das ebenso gut das Gute wählen kann wie das Böse, heißt von Grund auf jede Erklärung unmöglich machen. Von Gut und Böse als den Gegenständen der Freiheit sprechen, heißt sowohl die Freiheit als auch die Begriffe gut und böse verendlichen. Die Freiheit ist unendlich und entspringt aus nichts.“ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 115 f.; SV3 Bd. 6, S. 197.

Vergl. auch: Entweder-Oder II, DR S. 724 f.; GW1 Abt. 2, S. 185 f.; SV3 Bd. 3, S. 163 f.; Stadien, GesW S. 95; GW1 Abt. 15, S. 115; SV3 Bd. 7, S. 100 f.; Krankheit zum Tode, GW1 Abt. 24/25, S. 19 (Anm. 9); Pap. VIII B 170, 6.

zuzubewegen, spielen die ethischen Begriffe „das Gute“ und „die Freiheit“ eine Schlüsselrolle in Kierkegaards Existenzanalyse, ganz gleich, ob er sie nun mehr formal mit Hilfe der Kriterien der „existentiellen Synthese“ durchführt oder mehr zeitlich unter dem Gesichtspunkt der „Geschichte“.¹³⁷

Wir können also feststellen:

Für Kierkegaard ist der Mensch „ein Selbst, das sich vor Gott zu sich selbst verhält“, wesentlich an ihm ist seine Geschichtlichkeit, die darauf beruht, daß er eine Synthese eigentlich widersprüchlicher Elemente darstellt, und die grundlegende Beziehung innerhalb dieser Elemente ist die Freiheit.

Wenn also eine menschliche Individualität als „dämonisch“ bezeichnet werden soll, so müssen wir, wollen wir Kierkegaard recht verstehen, diese verschiedenen Aspekte der Existenz beim Dämonischen untersuchen.

B. Die Existenzform des Dämonischen

I. Geschichtliche Voraussetzungen des Dämonischen

Kierkegaard weist darauf hin, daß das eigentlich Dämonische erst in der Auseinandersetzung mit dem Christentum hervortritt. Zwar hatte auch Sokrates sein Daimonion, das auch, ähnlich den Dämonen der christlichen Zeit, in einem auffallend negativen Verhältnis zur menschlichen Persönlichkeit stand: Es warnte immer, etwas zu tun, es riet aber niemals positiv zu einer Tat. Trotzdem verlieh dies Daimonion Sokrates nicht die Verslossenheit und unheimliche Macht, die spätere dämonische Persönlichkeiten wie etwa Don Juan oder Faust kennzeichnen. Sein Dämon ist vielmehr der Ausdruck einer gegenüber seinen Mitmenschen

¹³⁷ Zur theologischen Problematik sehr aufschlussreich: Christine Axt-Piscalar: *Ohnmächtige Freiheit*, Tübingen 1996, insbesondere S. 141 ff., 206 ff. und 237 ff. Zu Recht arbeitet Frau Axt-Piscalar den Zusammenhang zwischen Freiheit und Sünde heraus. Sehr treffend ist auch ihre Erkenntnis, daß Viglius Haufniensis im „Begriff Angst“ die Freiheit als Selbstsetzung definiert, während Anti-Climacus das Element „vor Gott“ in den Vordergrund stellt. Ich bin der Meinung, daß es sich hier um eine systematische Unterscheidung handelt: Vigilius Haufniensis ist kein gläubiger Christ, er nähert sich dem Glauben von außen. Darum ist der Gott, den er erfährt, ein schweigender Gott, ähnlich wie bei Sokrates. In solch einer Position kann er den Erwerb der Freiheit nur als Selbstsetzung erleben. Anti-Climacus dagegen ist ein gläubiger Christ. Er erfährt, da er um die Erlösung weiß, den Erwerb der Freiheit zugleich als Gabe.

höher entwickelten Persönlichkeit, die Macht, die er ihm verleiht, ist die des kritischen, wissenschaftlich denkenden Philosophen gegenüber der noch im Mythos, in der „doxa“ gefangenen Menge.¹³⁸

Erst im Christentum wird Gott so gegenwärtig, daß es dem einzelnen Menschen möglich ist, gegen ihn zu rebellieren. Für die Griechen konnte dies nur ein Titan wie Prometheus. Den Juden dagegen war ihr Gott zu jenseitig, als daß ein Mensch sich gegen ihn hätte stellen können. Er konnte zwar wie Hiob mit Gott hadern oder wie Abraham ihm entgegenhalten: „Sollte der Richter aller Welt nicht gerecht richten?“ (1. Mose 18,25), ganz in der Manier eines guten Anwalts. Es war ihm aber nicht möglich, Gott anzuerkennen und sich dennoch gegen ihn zu stellen, wie dies etwa Parzival tat. Er konnte allenfalls von Jahwe abfallen und anderen Göttern dienen. Der einzige echt dämonische Jude, den wir kennen, Ahasver, wird durch seinen Zusammenstoß mit Jesus zum „Ewigen Juden“; er stammt ja auch aus einer christlichen Sage.¹³⁹

II. Die psychologische Bestimmung des Dämonischen

Kierkegaard befaßt sich im „Begriff Angst“¹⁴⁰ sehr ausführlich und grundlegend mit dem Begriff des „Dämonischen“. Diese Abhandlung muß man allerdings durch die Darstellung in der „Krankheit zum Tode“¹⁴¹ ergänzen. Pseudonymer Verfasser der letzteren ist „Anti-Climacus“, der einen dogmatischen Standpunkt, den eines gläubigen Christen, einnimmt. Dieser Standpunkt ist höher als derjenige, den sich Kierkegaard selbst zubilligt,¹⁴² denn er versteht sich zu dieser Zeit als einen, der immer noch dabei ist, Christ zu werden. Der Standpunkt der anderen Abhandlung, „Begriff Angst“, ist dagegen seiner eigenen Position zur Zeit der pseudonymen Schriften und Erbaulichen Reden so nahe, daß Kierkegaard zunächst vorhatte, sie unter eigenem Namen erscheinen zu lassen. Erst im Nachhinein schrieb er sie einem Pseudonym, „Vigilius Haufniensis“ (d. h: Der Beobachter Kopenhagens) zu.¹⁴³ Zunächst soll uns hier die psychologische Untersuchung im „Begriff Angst“¹⁴⁴ interessieren.

¹³⁸ Begriff Ironie, GW1 Abt. 31, S. 163-172; Suhrkamp-Ausgabe S. 160-168; SV3 Bd. 1, S. 192-200; Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 139; SV3 Bd. 6, S. 216.

¹³⁹ T I, S. 75; Tagebuch Ed. Haecker S. 65.

¹⁴⁰ Begriff Angst, GW1 Abt. 11; SV3 Bd. 6, S. 101-240.

¹⁴¹ Krankheit zum Tode, GW1 Abt. 24/25; SV3 Bd. 15, S. 65-180.

¹⁴² Blick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur, Beilage zur „Unwissenschaftlichen Nachschrift“, DR S. 401 ff.; GW1 Abt. 16, Bd. 1, S. 245 ff.; SV3 Bd. 9, S. 210 ff.

¹⁴³ Dies geschah wohl nur aus einem allgemeinen Abstandsgefühl heraus, das Kierkegaard gegenüber allen seinen philosophischen und dichterischen Erzeugnissen empfand. Vergl. Emanuel Hirsch in der Einleitung zum

1. Dämonie als Angst vor dem Guten: das Verschlussene

Als Form der Angst betrachtet, ist Dämonie Angst vor dem Guten:

„Das Dämonische ist Angst vor dem Guten. In der Unschuld war die Freiheit nicht gesetzt als Freiheit, ihre Möglichkeit war in der Individualität Angst. Im Dämonischen hat sich das Verhältnis umgekehrt. Die Freiheit ist gesetzt als Unfreiheit; denn die Freiheit ist verloren. Die Möglichkeit der Freiheit ist hier wiederum Angst.“¹⁴⁵

Dies müssen wir so verstehen: Das unschuldige Individuum empfindet Angst, weil es fühlt, daß ein Schritt in die Freiheit sein Leben total verändern wird. Der Dämonische hat diesen Schritt vollzogen und ist dabei in der Unfreiheit gelandet. Dies ist eine äußerst widersprüchliche Position, denn der Dämonische hat ja von der Freiheit Gebrauch gemacht, indem er sie verspielte. Diese unmöglich gewordene Möglichkeit der Freiheit macht ihm Angst.¹⁴⁶ Daher gilt auch: „Das Dämonische ist die Unfreiheit, die sich in sich selbst verschließen möchte.“¹⁴⁷ So ist denn rein formal gesehen

Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. VII f., vergleiche auch a. a. O. S. 249 Anm. 90.

¹⁴⁴ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 122-160; SV3 Bd. 6, S. 202-233.

¹⁴⁵ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 127; SV3 Bd. 6, S. 206 f.; vergleiche auch a. a. O. GW1 S. 122 ff.; SV3 202 ff.

¹⁴⁶ Dies leitet Kierkegaard aus dem Neuen Testament her, wo sich die Dämonen immer durch Angst vor Jesus verraten. Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 123; SV3 Bd. 6, S. 203 f. Tim Hagemann hat mich dankenswerterweise darauf hingewiesen, daß ich dies in der Voraufgabe zu einseitig gesehen habe, (Zeitschrift für philosophische Forschung, Frankfurt am Main 1993, S. 158 ff. (158)).

¹⁴⁷ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 127; SV3 Bd. 6, S. 206. Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, nimmt einen engeren und einen weiteren Begriff des Dämonischen an. „Dämonisch“ ist für ihn der übermenschliche Wille, der sich entweder auf das Offenbarwerden oder auf das Sich-Verschließen richtet (a. a. O. S. 429). Hierbei geht er von der Definition der „absoluten Dämonie“ in der „Krankheit zum Tode“ aus, also der Dämonie des Teufels (a. a. O. S. 428). M. E. liegt in diesem Ansatzpunkt das Mißverständnis, denn bei dieser extremen Form der Dämonie tritt die Paradoxie dieser gesamten Existenzform am deutlichsten hervor. Eigentlich müßte die völlige Durchsichtigkeit, die Luzifer erreicht hat, zur Aufhebung der Dämonie führen, aber er beharrt dennoch in seinem reinen und völlig unsinnigen Trotz (vergleiche *Krankheit zum Tode*, GesW S. 39; GW1 Abt. 24/25, S. 39; SV3 Bd. 15, S. 98 f.). Infolgedessen versteht Jaspers auch Frater Taciturnus, den Interpreten von „*Quidams Tagebuch*“ in den „*Stadien*“, falsch (*Psychologie...*, a. a. O. S. 426). Frater Taciturnus kennt zwar einen „engen“ und einen „weiten“

das Dämonische das Verschlussene.¹⁴⁸ Eine völlige Verschlussenheit ist aber bei einem Menschen nicht möglich; er steht immer in irgendeiner Beziehung zu anderen. Daher gilt:

„Das Dämonische ist das Verschlussene und das unfreiwillig Offenbare. Diese beiden Bestimmungen bezeichnen, wie sie denn auch sollen, das Gleiche; denn das Verschlussene ist eben das Stumme, und wenn dies sich äußern soll, muß es wider Willen geschehen, indem die der Unfreiheit zugrunde liegende Freiheit, bei der Berührung (Kommunikation), in die sie mit der Freiheit außerhalb ihrer kommt, revoltiert, und nun ihre Unfreiheit verrät, derart, daß das Individuum es ist, welches sich selbst wider Willen verrät in der Angst.“¹⁴⁹

Jede Kommunikation enthält nämlich die Möglichkeit des Offenbar-Werdens, und beim Dämonischen als dem willentlich Verschlussenen kann dies nur unfreiwillig geschehen. Zugleich ist das Dämonische Angst vor dem Guten, es kapselt sich ab gegen die Freiheit. Bloßes Verschwiegensein gegen andere ist dagegen noch keine Dämonie. Im Gegenteil, solch eine „Verschlussenheit“ im landläufigen Sinne kann etwas sehr Positives bedeuten:

„Eine solche Verschlussenheit wäre daher eins und dasselbe mit einem Ausgeweitetsein, und nie ist eine Individualität in schönerem und edlerem Sinne ausgeweitet als die, welche verschlossen ist im Mutterleibe einer großen Idee.“¹⁵⁰

Begriff der Dämonie. Damit will er aber zum Ausdruck bringen, daß Dämonie in Richtung auf das Religiöse immer ein instabiler Zustand sein muß (während normalerweise Dämonie sehr stabil ist), denn, wie Vigilius Haufniensis im „Begriff Angst“ ausführt: eine Verschlussenheit in Gott oder im Guten kann es nicht geben (Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 138 f.; SV3 Bd. 6, S. 215 f.). Diese Form der dämonischen Verschlussenheit muß also entweder durch das Gottesverhältnis die Verschlussenheit aufgeben oder aber das Verhältnis zu Gott verlieren und damit, vielleicht in scheinreligiöser Form, dämonisch im „engeren“ Sinne werden. Über die Form der „Dämonie mit Richtung auf das Religiöse“ hinaus, als deren Vertreter wir Quidam und den Mystiker kennengelernt haben, hat diese Unterscheidung des Frater Taciturnus m. E. keine Bedeutung.

¹⁴⁸ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 127; SV3 Bd. 6, S. 207; vergleiche auch Stadien, GesW S. 194 f., 206 f., 281 f., 340 ff.; GW1 Abt. 15, S. 229 f., 242 f., 329 f., 397 f.; SV3 Bd. 7, S. 38 f., 49 f., 121 f., 177 f.; Entweder-Oder I, DR S. 356 f., 357 f.; GW1 Abt. 1, S. 329 f., 339 f.; SV3 Bd. 2, S. 284 f., 285 f.; Entweder-Oder II, DR S. 914; GW1 Abt. 2, S. 355; SV3 Bd. 3, S. 305.

¹⁴⁹ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 127; SV3 Bd. 6, S. 206 f.

¹⁵⁰ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 127; SV3 Bd. 6, S. 207.

Dämonie ist dagegen eine Form der Unfreiheit; nur derjenige, der sich gegen das Gute, und damit auch gegen die Freiheit abschließt, ist dämonisch. Als unfreie Existenzform verliert die Dämonie nicht nur die Selbstverständlichkeit in der Kommunikation mit anderen Menschen, sie verliert auch die Herrschaft über das eigene Innenleben, so daß zum Schluß nur der abstrakte Entschluß, sich abzuschließen, übrig bleibt:

„Das Dämonische verschließt sich nicht in sich mit Etwas, sondern schließt sich selber ein, und darin liegt das Tiefsinnige am Dasein, daß die Unfreiheit eben sich selber zu einem Gefangenen macht.“¹⁵¹

Es ist letztlich auch gleichgültig, was die Verslossenheit umschließt, ob es das Schrecklichste ist oder etwas völlig Banales.¹⁵² Wesentlich ist allein die Abschließung gegenüber dem Guten. Auch die Art, in der sich diese Unfreiheit - natürlich wider Willen - zeigt, kann vielfältig sein, von raffinierten Verschleierungstricks bis zu baren Lächerlichkeiten.¹⁵³

2. Das Plötzliche

Weiter bestimmt Kierkegaard das Dämonische als das „Plötzliche“:

„Das Dämonische wird als das Verslossene bestimmt, wenn die Reflexion auf den Gehalt geht, es wird als das Plötzliche bestimmt, wenn die Reflexion auf die Zeit geht.“¹⁵⁴

Dies müssen wir so verstehen: Wenn wir es mit einem dämonischen Menschen zu tun haben, der z. B. insgeheim von sich glaubt, er sei ein Prophet, dann können wir uns mit ihm ganz locker über beliebige Dinge unterhalten - nur wenn das Thema „Prophetie“ zur Sprache kommt, reagiert er auf einmal ganz anders. Dies war für uns nicht vorhersehbar, und dadurch entlarvt sich die Dämonie - plötzlich.

Indem sich nämlich das Verslossene mehr und mehr abschließt gegenüber der Mitteilung, wird es, wenn es dennoch wider Willen hervortritt, zu etwas Gesetzlosem, Regelwidrigem, es erscheint als schrecklicher oder komischer „diabolos“, der die normale Ordnung durcheinanderwirft:

„In Beziehung auf den Inhalt der Verslossenheit kann das Plötzliche das Entsetzliche bedeuten, aber die Wirkung des Plötzlichen kann sich auch für den Beobachter komisch darstellen. In dieser Hinsicht hat eine jede

¹⁵¹ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 128; SV3 Bd. 6, S. 207.

¹⁵² Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 131; SV3 Bd. 6, S. 210.

¹⁵³ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 133 f.; SV3 Bd. 6, S. 211 f.

¹⁵⁴ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 134; SV3 Bd. 6, S. 212.

Individualität ein wenig von diesem Plötzlichen, ebenso wie eine jede Individualität ein wenig von einer fixen Idee hat.“¹⁵⁵

3. Das Langweilige

Ein weitere Bestimmung des Dämonischen ist das „Inhaltsleere, Langweilige“.¹⁵⁶ Wenn wir nämlich sagen, der Dämonische verschließe sich in sich selbst, und zwar so, daß er aus dieser Einschließung aus eigener Kraft nicht mehr herauskann, dann bedeutet dies: Er kann sich zwar unfreiwillig verraten, aber eine echte Mitteilung ist ihm nicht möglich. Nehmen wir den Dämonischen, der sich insgeheim für einen Heiligen hält: Er kann hierüber keine Auskunft geben, sondern nur formelhaft seinen Anspruch wiederholen - wenn auch, erfahrungsgemäß, solche Formeln aus eindrucksvoll redundanten Wortkaskaden zu bestehen pflegen. So ist eigentlich das Triviale, Langweilige der richtige künstlerische Ausdruck, wenn man das Innere der Dämonie darstellen will. Kierkegaard erwähnt hier eine Volkssage, die erzählt, „der Teufel habe dreitausend Jahre lang dagesessen und gegrübelt, wie er den Menschen stürzen könne - dann fand er es endlich heraus.“¹⁵⁷ Diese Sage verdeutliche am besten einerseits die brütende Verslossenheit des Dämons, dann die Plötzlichkeit seines Hervortretens¹⁵⁸ und schließlich die innere Leere, die in dem dreitausendjährigen Grübeln und Dahocken enthalten ist.¹⁵⁹

4. Die Beziehung zur „Idee“

Andererseits, und in scheinbarem Gegensatz zur obigen Kennzeichnung des Dämonischen als „langweilig“, spricht Kierkegaard auch von der „Idealität“ des Dämons.¹⁶⁰ Er hat eine Beziehung zum Absoluten,¹⁶¹ ganz im Gegensatz zum Durchschnittsmenschen, von dem er sich auch durch seine Entschlossenheit¹⁶² abhebt. Dies müssen wir so verstehen: Die Verslossenheit des Dämonischen beruht auf einem freien Entschluß. Solch ein Entschluß ist nicht ohne ratio denkbar. Zugleich ist er der letzte freie Entschluß dieser Persönlichkeit, denn Kierkegaard beschreibt ja die

¹⁵⁵ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 135; SV3 Bd. 6, S. 213.

¹⁵⁶ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 137; SV3 Bd. 6, S. 215.

¹⁵⁷ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 135 f.; SV3 Bd. 6, S. 213.

¹⁵⁸ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 136 f.; SV3 Bd. 6, S. 213 f.

¹⁵⁹ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 136 f.; SV3 Bd. 6, S. 213 f.

¹⁶⁰ Stadien, GesW S. 149 f.; GW1 Abt. 15, S. 178 f.; SV3 Bd. 7, S. 152 f.

¹⁶¹ Vergleiche Entweder-Oder II, DR S. 804 f.; GW1 Abt. 2, S. 257; SV3 Bd. 3, S. 223 f.

¹⁶² Stadien, GesW S. 128, 149 f., 421; GW1 Abt. 15, S. 155, 178, 448 f.; SV3 Bd. 7, S. 133, 152, 219 f. Vergl. auch Entweder-Oder I, DR S. 355; GW1 Abt. 1, S. 328; SV3 Bd. 2, S. 283 f.; Entweder-Oder II, DR S. 781; GW1 Abt. 2, S. 235 f.; SV3 Bd. 3, S. 205.

Dämonie als eine unfreie Existenzform, der Dämonische schließt sich einerseits aktiv ein und ist dann zugleich passiv seiner eigenen Verslossenheit ausgeliefert. Er bleibt also gewissermaßen an der Idee seines Entschlusses hängen, wirkt dadurch aber zugleich sehr viel konsequenter als ein Normalmensch.

Diese Idee kann, je nach dem Entschluß, etwas sehr Hohes und auch etwas völlig Banales sein. Durch die Endgültigkeit seines negativen Entschlusses verkörpert der Dämonische immer ein abstraktes Prinzip, im Gegensatz etwa zum Wahnsinnigen, der zwar ebenfalls unfrei ist, aber dabei inkonsequent, und auch im Gegensatz zum „normalen“ Menschen, der in seinen Entschlüssen zwar an Prinzipien festhält, aber zwischen mehreren Prinzipien auswählt. Gerade durch seine äußerliche Konsequenz ist der Dämonische den unentschlossenen Durchschnittsmenschen überlegen. Zugleich kann man ihn dadurch nicht so leicht als „abnormal“ erkennen, insbesondere, wenn es sich um eine sehr ansprechende, edle Idee handelt, der der Dämonische verhaftet ist. Denn eine Idee, eine ratio, ist ja etwas Verständliches, Einsehbares. Der Dämonische wirkt daher viel vernünftiger und freier als seine „normalen“ Mitmenschen, denn es ist ja nicht die Idee, die seine Existenz widersinnig macht, sondern sein Entschluß, sich in dieser Idee zu verschließen.

III. Dämonie als Unverantwortlichkeit

Dadurch, daß der Dämonische eigentlich unfrei ist, kann man ihn auch zugleich als unverantwortlich bezeichnen. Der dämonische Entschluß ist, ethisch gesehen, ein Schritt in die Verantwortungslosigkeit. Da es sich hierbei um eine gewollte Verantwortungslosigkeit handelt, ist sie zugleich auch Schuld, anders als die ebenfalls verantwortungslose Unschuld, die noch gar keine Entscheidung getroffen hat.

So siedelt der Ästhetiker „A“ den Verführer in der Nähe eines Verbrechers an; von diesem unterscheide er sich nur dadurch, daß er oft selbst das Opfer seiner eigenen Intrigen sei.¹⁶³ Und Don Juan bezeichnet er geradezu als „Naturgewalt“,¹⁶⁴ sein Leben ist getrieben von einer ungeheuren Angst,

¹⁶³ Entweder-Oder I, DR S. 358 (GW1 Abt. 1, S. 331; SV3 Bd. 2, S. 286): „Ein solcher Mensch ist nicht immer das, was man einen Verbrecher nennen könnte, er ist oft selbst von seinen Intrigen getäuscht, und doch trifft ihn eine schrecklichere Strafe als einen Verbrecher...“

¹⁶⁴ Entweder-Oder I, DR S. 112 (GW1 Abt. 1, S. 98 f.; SV3 Bd. 2, S. 87 f.): „Wird er dagegen musikalisch aufgefaßt, so habe ich nicht das einzelne Individuum, so habe ich die Naturmacht, das Dämonische, das ebensowenig des Verführens müde oder mit dem Verführen fertig wird, wie der Wind je damit fertig wird, zu stürmen, das Meer, zu wogen, oder ein Wasserfall, von seiner Höhe hinabzustürzen.“

die zugleich „dämonische Lebenslust“ darstellt.¹⁶⁵ Er handelt nicht, sondern wird von seiner eigenen Vitalität getrieben. An anderer Stelle drückt Kierkegaard dies so aus, daß es für solch einen Menschen „nichts Ernstes mehr im Leben“ gebe.¹⁶⁶

Diejenigen unter Søren Kierkegaards dämonischen Gestalten, die von Hause aus keine „Bösewichter“ sind, wie z. B. Quidam und der Mystiker, der Atheist oder der Orthodoxe, zeigen diese Eigenart des Dämonischen am deutlichsten: Das eigentlich Böse an ihrem Entschluß, sich in sich zu verschließen, liegt eben darin, daß sie sich ihren Mitmenschen vorenthalten, daß sie meinen, ihre Mitmenschen gehe das, was sie in ihrem Innern dächten und empfänden - ihre Liebe und ihre Ideen, ihr Zweifel und ihr Glaube - nichts an. Sie wollen diesen „Schatz“, den sie in sich verbergen, nur für sich haben, außerhalb der mitmenschlichen Kommunikation. Dieser „Besitz“ ist daher verantwortungslos. Hierin liegt das Unethische solch einer Existenz.

IV. Dämonie als Form der Verzweiflung

Vigilius Haufniensis betrachtet in seiner Abhandlung, wie wir uns verdeutlichen müssen, das Dämonische nur psychologisch unter dem Aspekt der Angst; er untersucht am dämonischen Subjekt also nur die Art und Weise, wie es sich zu sich selbst (und damit auch zu anderen) verhält. Er klammert damit den anderen Aspekt des Selbst - „vor Gott“ - aus. Um also das Dämonische als gesamte Existenzform zu verstehen, müssen wir auch beachten, was Anti-Climacus in der „Krankheit zum Tode“ darüber sagt.¹⁶⁷

Anti-Climacus bestimmt es als Form der Verzweiflung, die er folgendermaßen definiert:

„Verzweiflung ist eine Krankheit im Geist, im Selbst, und kann damit ein Dreifaches sein: verzweifelt sich nicht bewußt sein ein Selbst zu haben (uneigentliche Verzweiflung); verzweifelt nicht man selbst sein wollen; verzweifelt man selbst sein wollen.“¹⁶⁸

¹⁶⁵ Entweder-Oder I, DR S. 156 f. (GW1 Abt. 1, S. 139 f.; SV3 Bd. 2, S. 120 f.): „Don Juans Leben ist nicht Verzweiflung, sondern es ist die ganze Macht der Sinnlichkeit, in Angst geboren, und Don Juan selbst ist diese Angst, aber diese Angst ist eben die dämonische Lebenslust.“

¹⁶⁶ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 152; SV3 Bd. 6, S. 226 f.

¹⁶⁷ Krankheit zum Tode, GW1 Abt. 24/25; SV3 Bd. 15.

¹⁶⁸ Krankheit zum Tode, GesW S. 10; GW1 Abt. 24/25, S. 8; SV3 Bd. 15, S. 73. Im Dänischen heißt es „at være sig selv“, also wörtlich übersetzt: „sich selbst sein“. Hierin kommt die Selbstbezogenheit noch mehr zum

Das Dämonische rechnet er zu der letzteren Form: verzweifelt man selbst sein wollen.¹⁶⁹ Die Dämonie ist in dieser Form von Verzweiflung der Höhepunkt; sie reicht bis hin zu dem ganz wahnwitzigen Trotz, der sich nicht von Gott erlösen lassen will, um die eigene Unzulänglichkeit gegen seinen Schöpfer auszuspielen.¹⁷⁰ Gegenüber den beiden anderen Formen - der Verzweiflung der Unschuld und der Verzweiflung der Schwäche - ist diese Verzweiflung der Stärke, deren äußerste Form der dämonische Trotz darstellt, die bewußteste Verzweiflung: Die Dämonie ist also die Existenzform, in der der Mensch seine Gottesferne bis ins äußerste Extrem treiben kann.

Das „Selbst“ bezeichnet Anti-Climacus als ein „Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“;¹⁷¹ dieses Sich-zu-sich-selbst-Verhalten beruht darauf, daß das Selbst eine Synthese ist,¹⁷² und zwar eine, die von einem Dritten, nämlich Gott, gesetzt ist. Als Synthese ist das Selbst zusammengesetzt aus gegensätzlichen Bestandteilen, wie Endlichkeit und Unendlichkeit, Ewigkeit und Zeitlichkeit.¹⁷³ Das Selbst besteht im Vollzug der Vereinigung dieser Gegensätze, wie wir oben¹⁷⁴ gesagt haben. Es fragt sich nun: Beruht das Sich-zu-sich-selbst-Verhalten auf der Synthese oder ist die Synthese schon da und zugleich das Sich-zu-sich-selbst-Verhalten? M. E. gilt Ersteres, denn nur das kann sich zu sich selbst verhalten, das zugleich es selbst ist und sein Gegenüber. Es gibt aber Synthesen, die sich nicht zu sich selbst verhalten, z. B. Tiere: Für ein Tier gilt auch, daß es ein Individuum ist und ein Teil der Gattung – Kierkegaard würde sagen: des Geschlechts. Aber für das Tier folgt aus dem Synthese-Charakter, daß es sich als Einzelnes zu den anderen Individuen seiner Gattung verhält – nach den Gesetzen seiner Gattung. Zu sich selbst verhält es sich gerade nicht: Ein intelligentes Tier wie z. B. ein Schimpanse kann sich etwa über manches ärgern – aber niemals über sich selbst.¹⁷⁵ Die Synthese ist also notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung des Sich-zu-sich-selbst-

Ausdruck als in „man selbst sein“. Allerdings wäre es schlechtes Deutsch, von „sich selbst sein“ zu reden.

¹⁶⁹ Krankheit zum Tode, GesW S. 62 ff.; GW1 Abt. 24/25, S. 67 ff.; SV3 Bd. 15, S. 121 ff. (vergleiche die vorherige Anmerkung).

¹⁷⁰ Krankheit zum Tode, GesW S. 68 f.; GW1 Abt. 24/25, S. 74; SV3 Bd. 15, S. 127 f.

¹⁷¹ Krankheit zum Tode, GesW S. 10; GW1 Abt. 24/25, S. 8; SV3 Bd. 15, S. 73.

¹⁷² Siehe oben Kapitel 1, A. II. 1. und IV.

¹⁷³ Krankheit zum Tode, GW1 Abt. 24/25, S. 13 (Anm. 9, S. 168); Pap. VIII B 168, 6.

¹⁷⁴ Siehe oben Kapitel 1, A. IV.

¹⁷⁵ Einem Schimpansen, der in Lauten oder Gebärden zu verstehen gäbe, er habe sich mal wieder wie ein dummer Affe benommen, müssten wir deshalb unverzüglich die Staatsbürgerschaft zuerkennen.

Verhaltens. Verzweiflung ist das Mißverhältnis in dieser Synthese.¹⁷⁶ Beim Dämonischen, als einer Form der „Verzweiflung der Stärke“ liegt das Mißverhältnis nun darin, daß die Synthese nur sie selbst sein will, sich als autonom versteht.¹⁷⁷

Da der Dämonische verzweifelt er selbst sein will, hängt die Form seiner Dämonie davon ab, was er als dieses „Selbst“ begreift. Nach Kierkegaards Auffassung ist das Selbst immer eine Synthese widersprüchlicher Elemente wie Ewigkeit und Zeitlichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit, Seele und Leib.¹⁷⁸ Daher kann die Dämonie also auch die widersprüchlichsten Formen annehmen. Im „Begriff Angst“ unterscheidet Vigilius Haufniensis hierbei zwei große Bereiche der Dämonie: den somatisch-psychischen und den pneumatischen. Der erstere umfaßt diejenigen Dämonischen, die ihr „Selbst“ als reine Endlichkeit, Leibhaftigkeit, Zeitlichkeit usw. begreifen, sich also mit dem begrenzten Element identifizieren, während die „pneumatischen“ Formen umgekehrt sich mit den unbegrenzten Elementen ihres Selbst identifizieren, also etwa mit Ewigkeit, Seele, Unendlichkeit.

Im Gegensatz zur „normalen“ Verzweiflung ist die dämonische Verzweiflung nicht bloß ein Mißverhältnis in der existentiellen Synthese, sondern darüber hinaus ein gewolltes Mißverhältnis. Das Dämonische ist auch nicht ein bloßes Mißverhältnis im Sinne eines Ungleichgewichtes. Denn das Selbst des Dämonischen identifiziert sich ja immer nur mit der einen Seite seiner Elemente und negiert die andere. Da nun das Selbst

¹⁷⁶ Krankheit zum Tode, GesW S. 12; GW1 Abt. 24/25, S. 11; SV3 Bd. 15, S. 127.

¹⁷⁷ „Die dämonische Verzweiflung ist die am höchsten potenzierte Form jener Verzweiflung, welche verzweifelt sie selbst sein will. Diese Verzweiflung will auch nicht mit stoischer Vergafftheit in sich selber und in Selbstvergötterung sie selbst sein, will nicht wie die stoische, freilich lügnersich, aber doch in gewissem Sinne in Gemäßheit zu ihrer Vollkommenheit sie selbst sein; nein, sie will sie selbst sein in Haß gegen das Dasein, will sie selbst sein in Gemäßheit zu ihrem Elend; sie will auch nicht in Trotz oder trotzig, sondern zum Trotz sie selbst sein; sie will auch nicht im Trotz ihr Selbst losreißen von der Macht, welche es gesetzt hat, sie will zum Trotz ihr sich aufnötigen, ihr sich aufrotzen, will aus Bosheit sich an sie halten - und, versteht sich, ein boshafter Einwand muß ja auch vor allem darauf bedacht sein, sich an das zu heften, gegen das er der Einwand ist. Sie meint, gegen das ganze Dasein sich empörend, einen Beweis gegen es, gegen dessen Gutheit erhalten zu haben. Dieser Beweis meint der Verzweifelte selber zu sein, und das ist es, was er sein will, darum will er er selbst sein, er selbst in seiner Qual, um mit dieser Qual gegen das ganze Dasein zu protestieren.“ Krankheit zum Tode, GesW S. 68; GW1 Abt. 24/25, S. 74; SV3 Bd. 15, S. 127.

¹⁷⁸ Vergleiche oben Kapitel 1, A. III. 2.

immer nur in dem Vollzug der Vereinigung der widersprüchlichen Elemente besteht, nimmt sich das dämonische Selbst die eigene Entwicklungsmöglichkeit. Andererseits wird es damit nicht ohne weiteres vernichtet (wenn auch Kierkegaard den Selbstmord als Konsequenz des Dämonie ansieht). Vielmehr beruht der Entschluß des Dämonischen, sich von den mannigfaltigen Elementen seiner Existenz abzuwenden und nur eine Seite gelten zu lassen, eben auf dem Synthese-Charakter des Selbst. Der Dämonische verliert daher nicht sein Selbst, er verliert aber dessen Entwicklungsmöglichkeit.

Elemente der dämonischen Existenz sind daher das Mißverhältnis in der existentiellen Synthese, der Entschluß, der dieses Mißverhältnis bestätigt und ins Extrem treibt und die Unbeweglichkeit, die hieraus resultiert.

V. Höhepunkt, Beginn und Aufhebung der Dämonie

1. Gibt es eine absolute Steigerung der Dämonie?

Kierkegaard hat sich an verschiedenen Stellen seines Werkes Gedanken darüber gemacht, wie sich die von ihm dargestellten dämonischen Gestalten fortentwickeln könnten.¹⁷⁹

¹⁷⁹ So meint z. B. Assessor Wilhelm, ein Mystiker könne im Extrem durch Selbstmord enden (Entweder-Oder II, DR S. 809 - 811; GW1 Abt. 2, S. 261 - 263; SV3 Bd. 3, S. 226 - 229), aber auch bei Constantin Constantius und dem „Jungen Menschen“ klingt dies Motiv an (Wiederholung We S. 46; GW1 Abt. 5, S. 50; SV3 Bd. 5, S. 154), nach dem ursprünglichen Entwurf sollte der „Junge Mensch“ durch Selbstmord enden, vergleiche unten Kap. 2, A IV. Frater Taciturnus meint von Quidam, wenn er nicht aus der Verslossenheit herausfände, könnte er ein Verbrecher werden oder geisteskrank (Stadien, GesW S. 396; GW1 Abt. 15, S. 456; SV3 Bd. 8, S. 225 f.). Und der Ästhetiker „A“ beschreibt den Endzustand von Johannes dem Verführer als eine Art von „bewußtem Wahnsinn“ (Entweder-Oder I, DR S. 357; GW1 Abt. 1, S. 330 f.; SV3 Bd. 2, S. 285 f.). Es scheint so, daß der Johannes der Verführer, den wir in den „Stadien“ kennenlernen, schon einige Schritte weiter in Richtung auf diese Geisteszerrüttung gegangen ist, denn aus seinen Worten spricht eine recht brutale und undifferenzierte Genußsucht (ebenso: Walter Rehm: Kierkegaard und der Verführer, München 1949, S. 236-244). Im Vergleich zum Verfasser des „Tagebuchs“, den man einen Gourmet unter den Immoralisten nennen könnte, ist dieser Verführer ein Gourmand. Hinzu kommt sein sadistisches Vergnügen am dezidiert Bösen (vergleiche Unwissenschaftliche Nachschrift, DR S. 457; GW1 Abt. 16, Bd. 1, S. 294; SV3 Bd. 9, S. 250).

In der „Krankheit zum Tode“ stellt Kierkegaard die Dämonie als Form der „Verzweiflung“ dar, nämlich als Extrem der Verzweiflung der Stärke, als Trotz.¹⁸⁰ Am weitesten geht dieser Trotz in der Gestalt des Teufels:

„Der Grad des Bewußtseins ist in seinem Steigen, oder in dem Verhältnis wie er steigt, die beständig steigende Potenzierung der Verzweiflung: je mehr Bewußtsein, desto intensiver die Verzweiflung. Dies zeigt sich überall, am deutlichsten im Maximum und Minimum der Verzweiflung. Die Verzweiflung des Teufels ist die intensivste Verzweiflung, denn der Teufel ist reiner Geist und insofern absolutes Bewußtsein und Durchsichtigkeit; da ist keine Dunkelheit, die zu mildernder Entschuldigung dienen könnte; seine Verzweiflung ist daher der absolute Trotz. Dies ist das Maximum der Verzweiflung.“¹⁸¹

Der Grad, in dem sich die Dämonie steigert, liegt also im Maß der Selbstdurchsichtigkeit des Betreffenden: Je klarer er sich selbst in seiner Existenz erfaßt, desto größer ist die (mögliche) Dämonie. Dies ist nun wiederum ein Paradox, denn Durchsichtigkeit, so führt z. B. Assessor Wilhelm aus, ist gerade die Absicht der Ethik.¹⁸² Anti-Climacus läßt die Frage daher offen.¹⁸³

Bei diesem Paradoxon müssen wir bedenken, daß für Kierkegaard der Glaube nicht in einer intellektuellen Bewegung besteht, etwa in dem Sinne, daß man bestimmte Aussagen akzeptiert, sondern in einem praktischen Entschluß. Wenn nun das intellektuelle Niveau sehr hoch oder sehr niedrig ist, dann spielt dies natürlich eine Rolle für diesen Entschluß, aber nur im äußerlichen, quantitativen Sinne: Der eine mag mit seinem Glauben vielleicht ein ganzes Volk mitreißen, der andere gibt nur einem einzelnen Menschen, nämlich sich selbst, Kraft und Mut. Dies ist ein relativer Unterschied den wir keineswegs unterschätzen dürfen. Aber vom Unglauben sind sie beide gleich weit entfernt, nämlich durch den

¹⁸⁰ Krankheit zum Tode, GesW S. 62 ff.; GW1 Abt. 24/25, S. 67 ff.; SV3 Bd. 15, S. 121 ff.; siehe oben Abs. IV. dieses Kapitels.

¹⁸¹ Krankheit zum Tode, GesW S. 39; GW1 Abt. 24/25, S. 39; SV3 Bd. 15, S. 98 f.

¹⁸² Entweder-Oder II, DR S. 819; GW1 Abt. 2, S. 270; SV3 Bd. 3, S. 234.

¹⁸³ „Bewußte Verzweiflung erfordert also auf der einen Seite die wahre Vorstellung, was Verzweiflung ist. Auf der anderen Seite erfordert sie Klarheit über sich selbst, das heißt, soweit Klarheit und Verzweiflung zusammengedacht werden können. Wieweit vollkommene Klarheit über sich selbst, daß man verzweifelt ist, sich damit vereinbaren läßt, daß man verzweifelt ist, das heißt, ob die Klarheit der Erkenntnis und Selbsterkenntnis nicht gerade den Menschen aus der Verzweiflung reißen müßte, ihn so erschrocken über sich selbst machen müßte, daß er aufhörte, verzweifelt zu sein: das wollen wir hier nicht entscheiden...“ Krankheit zum Tode, GesW S. 44; GW1 Abt. 24/25, S. 45; SV3 Bd. 15, S. 103 f.

Entschluß zur Nachfolge. Und dies ist die wesentliche Bestimmung des Glaubens.

Daraus folgt, daß eine Steigerung der Selbstreflexion weder zum Glauben hin noch davon fortführt. Und was für die Dogmatik, die Lehre vom Glauben gilt, ergibt sich auch für die Ethik: Auch hier kann der Einzelne auf jeder intellektuellen Stufe zum ethisch Handelnden werden, ebenso, wie die Psychologie des „Begriff Angst“ für jede intellektuelle Stufe die Möglichkeit der Angst bzw. der Befreiung davon festgestellt hat. Daher ist auch eine unendliche, d. h. beliebig weite negative Annäherung an den Glauben denkbar.¹⁸⁴

2. Der Beginn der Dämonie

Da das Dämonische, wie wir oben¹⁸⁵ gesehen haben, auf einem freien Entschluß beruht, ist es nicht determinierbar. Hierbei müssen wir allerdings bedenken, daß Kierkegaard ganz einseitig die „pneumatischen“ Formen der Dämonie untersucht, während er die in seiner Systematik ebenfalls vertretenen „psychisch-somatischen“ Formen nur am Rande, in eher anekdotischer Form streift. Bei ihnen ist es nach unserer Erfahrung etwa mit Rausch oder Sucht eher die Regel, daß jemand in solch einen Zustand hineinschliddert und ihn nicht wählt. Trotzdem: Nach den gleichen Erfahrungen ist eine Suchtkarriere nicht determiniert. Vielmehr gibt es in solch einer Biographie immer einen „point of no return“, an dem der Suchtkranke noch – wenn auch unter größten Qualen – die Hilfe eines Arztes suchen konnte und stattdessen die „Hilfe“ eines Dealers gewählt hat.

So, wie die Verslossenheit in vielfältigen Erscheinungen auftreten kann, sind auch die Anlässe, die sie herbeiführen, vielgestaltig.

Es gibt allerdings Existenzen, die nur die Alternative zwischen Dämonie und Religiosität besitzen. Johannes de Silentio, pseudonymer Verfasser von „Furcht und Zittern“, erklärt dies an Shakespeares Richard III., den seine verkrüppelte Gestalt von Kind auf zum Gegenstand des Mitleids machte, was sein Stolz nicht ertragen konnte,¹⁸⁶ und an der biblischen Gestalt der Sara, der Braut des Tobias, deren Schicksal es war, daß ein eifersüchtiges Gespenst ihren jeweiligen Bräutigam immer in der Hochzeitsnacht erwürgte:¹⁸⁷

¹⁸⁴ Krankheit zum Tode, GesW S. 68; GW1 Abt. 24/25, S. 74; SV3 Bd. 15, S. 127.

¹⁸⁵ Siehe oben Kap. 1, B. I. und II.

¹⁸⁶ Furcht und Zittern, DR S. 303; GW1 Abt. 4, S. 130; SV3 Bd. 5, S. 95.

¹⁸⁷ Furcht und Zittern, DR S. 301 f.; GW1 Abt. 4, S. 129; SV3 Bd. 5, S. 94 f.

„Solche Naturen wie die Glösters“ (d. h. Richard III.) „kann man nicht erlösen, indem man sie in die Idee einer Gemeinschaft hinein vermittelt. Die Ethik hält sie eigentlich bloß zum Narren, wie es ja ein Spott über Sara sein würde, wollte sie zu ihr sagen, warum drückst du nicht das Allgemeine aus und verheiratest dich. Solche Naturen befinden sich von Natur aus im Paradoxon, und sie sind keineswegs unvollkommener als andere Menschen, nur daß sie entweder im dämonischen Paradoxon verdammt oder im göttlichen erlöst werden.“¹⁸⁸

Abgesehen von solchen Ausnahmeexistenzen, denen nur die Wahl zwischen Extremen übrig bleibt, kann der Anlaß für die Dämonisierung beliebig sein, denn er bildet nur den Anstoß zu dem ganz abstrakten Beschluß, der die Verslossenheit ausmacht.

3. Die Aufhebung der Dämonie

Da die Dämonie sich entsprechend dem Grade der Selbstreflexion immer weiter steigern läßt, kann sie also paradoxerweise durch Reflexion nicht behoben werden. Das bedeutet aber auch, daß der Dämonische sich nicht mehr aus eigener Kraft befreien kann:

„Das Dämonische ist Angst vor dem Guten. In der Unschuld war die Freiheit nicht gesetzt als Freiheit, ihre Möglichkeit war in der Individualität Angst. Im Dämonischen hat sich das Verhältnis umgekehrt. Die Freiheit ist gesetzt als Unfreiheit; denn die Freiheit ist verloren... Das Dämonische ist die Unfreiheit, welche sich in sich verschließen möchte.“¹⁸⁹

Zur Aufhebung der Dämonie müßte sich der Dämonische aus dieser Verslossenheit lösen, und obwohl ihn ein Entschluß in die Verslossenheit geführt hat, führt ihn keiner mehr hinaus, denn er hat sich ja gerade für die Unfreiheit entschieden, ein Entschluß ist also nicht mehr möglich. Der Anstoß muß daher von außen kommen, etwa durch einen anderen Menschen.¹⁹⁰ So hat es Kierkegaard bei dem „Jungen Menschen“ und Quidam dargestellt, die aus ihrer inneren Verwirrung dadurch befreit wurden, daß das Mädchen, das sie so verzweifelt liebten,

¹⁸⁸ Furcht und Zittern, DR S. 303; GW1 Abt. 4, S. 130; SV3 Bd. 5, S. 95 f.

¹⁸⁹ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 127; SV3 Bd. 6, S. 206.

¹⁹⁰ Kierkegaard bzw. Johannes de Silentio beschreibt die Aufhebung der Dämonie anhand des Märchens von Agnete und dem Wassermann, Furcht und Zittern, DR S. 288, 290 f.; GW1 Abt. 4, S. 166 f., 168; SV3 Bd. 5, S. 85 f., 87; Er resümiert: „Er ist durch Agnete erlöst worden... Aber im gleichen Nu streiten zwei Mächte um ihn: die Reue und Agnete und die Reue. Ergreift ihn allein die Reue, so ist er verborgen, ergreifen ihn Agnete und die Reue, so ist er offenbar.“ (Furcht und Zittern, DR S. 290 f.; GW1 Abt. 4, S. 168; SV3 Bd. 5, S. 87.)

sie freigab. Dies war gewissermaßen ein Akt der Gnade. Dies, daß der Anstoß von außen kommen muß, ist ebenso paradox wie der Beginn der Verslossenheit, bei dem durch einen freien Entschluß die Freiheit aufgehoben wird; hier wird sie durch einen äußeren Einfluß wiederhergestellt, obwohl sie nur aus sich selbst heraus bestehen kann¹⁹¹.

VI. Der Umfang dämonischer Erscheinungen

Man darf nicht in den romantischen Fehler verfallen, Verzweiflung als etwas Seltenes anzusehen. Kierkegaard (Anti-Climacus) konstatiert vielmehr in der „Krankheit zum Tode“ eine sehr weite Verbreitung dieser „Krankheit“: Kein Mensch sei ganz frei davon.¹⁹² Und es ist daher nur eine Frage der Entschlossenheit und Reflektiertheit des Einzelnen, in welcher Form sie sich zeigt: Als uneigentliche Verzweiflung der Unschuld, als Verzweiflung der Schwäche oder Verzweiflung der Stärke. Und auch die Dämonie, die wiederum eine besondere Form der Verzweiflung der Stärke darstellt, beschränkt sich keineswegs auf wenige, außergewöhnliche Individuen. Kierkegaard beschreibt sie vielmehr als eine alltägliche Erscheinung.

Vigilius Haufniensis rechnet daher auch einen sehr großen Teil psychischer Abnormitäten zur Dämonie, nicht nur solche, die im psychisch-intellektuellen Bereich liegen,¹⁹³ sondern auch diejenigen, die sich als psychosomatische Abweichungen zeigen.¹⁹⁴ Somit umfaßt das Dämonische also einmal den gesamten Bereich der Neurosen (im heutigen Sinne).¹⁹⁵ Zum anderen enthält es den Bereich der Ideologien: Kierkegaard rechnet auch doktrinäre Verhärtungen wie zum Beispiel Orthodoxie, Frömmelei, Aberglaube und intoleranten Atheismus hierzu.¹⁹⁶

¹⁹¹ Ich kann daher Eberhard Harbsmeiers Kritik der Voraufgabe (Kierkegaardiana, Kopenhagen 1993, S. 133 f. (134)) nicht zustimmen: Dämonie ist nicht, wie er meint, eine Kraft, die stärker ist als der Mensch, sondern eine, die dem Menschen, der mit ihr konfrontiert ist, die letzte Kraft abfordert. Es ist, im weiteren Sinne, eine Notwehrsituation. Natürlich genügt in dieser Lage nicht „gutgemeinte Moral“. Aber das habe ich weder in der Voraufgabe noch in diesem Buch behauptet.

¹⁹² Krankheit zum Tode, GesW S. 19 f.; GW1 Abt. 24/25, S. 18 f.; SV3 Bd. 15, S. 81 f.

¹⁹³ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 143 ff.; SV3 Bd. 6, S. 209 ff.

¹⁹⁴ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 141-143; SV3 Bd. 6, S. 217-220.

¹⁹⁵ Vergl. Entweder-Oder I (Diapsalmata), DR S. 42; GW1 Abt. 1, S. 34; SV3 Bd. 2, S. 34; Tagebuch Ed. Haecker S. 156; Stadien, GesW S. 295 ff., 327 ff.; GW1 Abt. 15, S. 292 ff., 382 ff.; SV3 Bd. 8, S. 91 ff., 119 ff., 165 ff.

¹⁹⁶ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 145 f.; SV3 Bd. 6, S. 221 f.

VII. Die sozialen Beziehungen des Dämonischen im Allgemeinen

Die Beziehungen des Dämonischen zu seinen Mitmenschen sind in ihrem Inhalt davon abhängig, auf welche Idee er sich in seinem Entschluß festgelegt hat. In ihrer Form unterscheiden sie sich allerdings grundsätzlich von anderen mitmenschlichen Beziehungen. Dies ergibt sich aus den dargestellten psychologischen Eigenarten dämonischer Persönlichkeiten.

Einmal haben wir das Dämonische als das Verschlussene kennengelernt. In seiner Beziehung zum Mitmenschen kann sich der Dämonische nicht rückhaltlos öffnen, er hält immer etwas zurück. Da diese Verslossenheit darauf beruht, daß Dämonie Angst vor dem Guten ist, ist dies, anders als die Schüchternheit der Unschuld, eine letztlich boshafte Zurückhaltung.

Zugleich bestimmt Kierkegaard das Dämonische als Angst vor der Freiheit, als Existenzform, in der die Freiheit aufgrund des negativen Entschlusses verloren ist. Daraus ergibt sich für die sozialen Beziehungen des Dämonischen, daß sie unter dem Diktat dieses einen Beschlusses stehen. So erscheint das äußere Auftreten des Dämonischen als festgelegt auf eine bestimmte Rolle, zugleich aber auch als konsequent und radikal.

Aus der Kennzeichnung des Dämonischen als das „Plötzliche“ ergibt sich die für den normalen Menschen unfaßbare Energie, mit der der Dämonische agieren kann; diese Eigenart verleiht ihm ein Charisma; er erweckt den Anschein, auf dem Gebiet, in das seine Rolle paßt, unwiderstehlich zu sein. Im Gegensatz zu dieser Macht steht dann die Kennzeichnung des Inhalts der Dämonie als „langweilig“ und „leer“. Dieser (fehlende) Inhalt tritt natürlich in den sozialen Beziehungen des Dämonischen nur zufällig und wider seinen Willen zutage; der Dämonische ist demnach ein Mensch, bei dem man plötzlich erkennt, daß hinter einer großmächtigen Fassade eigentlich nur Fadheit verborgen ist.

Wir können die sozialen Beziehungen des Dämonischen demnach folgendermaßen beschreiben: Sie sind von einer Reserve gegenüber den Mitmenschen bestimmt, die von dem Dämonischen gesetzt, von ihm selbst aber nicht mehr überwunden werden kann¹⁹⁷. Sie orientieren sich an einer

¹⁹⁷ Eberhard Harbsmeier (Kierkegaardiana 16, Kopenhagen 1993, S. 133-135) führt in seiner Rezension der Voraufgabe aus, das Dämonische sei etwas, das stärker ist als der Mensch. M. E. ist dies nicht so einfach: Der Dämonische legt sich auf eine bestimmte Rolle fest. Er tut dies deshalb, weil er Macht gewinnen will. Und die gewinnt er auch auf diese Weise. Aber er behält sie nur, wenn er die Rolle beibehält. Das ist ein Zirkel. Aber: Am Anfang steckte der Dämonische noch nicht in diesem Zirkel. Und seine Mitmenschen müssen sich auch nicht einzirkeln lassen: Opposition ist möglich, wenn auch hart. Aber dies ist klar: Die Tendenz

bestimmten, durch eine Idee festgelegten Rolle und sind mit einem Machtanspruch verbunden. Die Mitmenschen können sich diesem Anspruch entziehen, wenn sie einen Wechsel der Perspektive herbeiführen. Das kann auf ganz unverfälscht-naive Weise geschehen wie durch das Kind in Hans Christian Andersens Märchen „Des Kaisers neue Kleider“, oder es kann geschehen durch entschlossenen Widerstand, wie der des Macduff in Shakespeares „Macbeth“.

zum Dämonischen – die ja durchaus dem entspricht, was Martin Luther „Sünde“ nannte – die kann nur eine außermenschliche Macht aufheben – durch Gnade.

Zweites Kapitel:

Die Darstellung dämonischer Persönlichkeiten im Werke Søren Kierkegaards

Das Werk Søren Kierkegaards ist in seiner literarischen Form äußerst vielgestaltig: Einerseits gibt es da Predigten und Reden, Aphorismen und lyrische Stimmungsbilder, andererseits umfangreiche Monographien und systematische Abhandlungen, und schließlich finden wir dabei auch Werke, die an Romane oder Novellen erinnern. In all diesen verschiedenen schriftstellerischen Erzeugnissen ist Kierkegaard unter anderem dem Problem der Dämonie nachgegangen; überall finden wir Darstellungen solcher Persönlichkeiten. Die Mehrzahl dieser Porträts findet sich allerdings in den roman- oder novellenhaften Schriften.

In diesen Schriften setzt Kierkegaard die Dämonie vor allem in Beziehung zur Erotik (unten A.), zur Künstlerexistenz (unten B.), zur Religion (unten C.) und zur Politik (unten D.). Schließlich geht er noch der Frage nach, ob es eine extreme Steigerung, ein absolute Dämonie geben kann (unten E).

Bei diesen Porträts dämonischer Persönlichkeiten fällt eine Einschränkung auf: Kierkegaard beschreibt fast nur Menschen, die zu dem „pneumatischen“ Typ der Dämonie zählen, also zu derjenigen Form, die sich mit dem unbegrenzten Teil ihrer Existenz-Synthese identifiziert. Den somatisch-psychischen Typ dagegen stellt er selten und immer nur verhältnismäßig kurz dar.¹⁹⁸ Er füllt also den begrifflichen Rahmen, den er im „Begriff Angst“ und der „Krankheit zum Tode“ geschaffen hat, nicht ganz aus. Dies ist nicht weiter verwunderlich, denn Søren Kierkegaard war, anders als Freud, kein Arzt, sondern Theologe, Philosoph und Literat.

A. Erotische Dämonie

Kierkegaard hat die Dämonie am häufigsten in Bezug auf die Erotik dargestellt: Die meisten seiner dämonischen Gestalten – Don Juan und Johannes der Verführer, der Junge Mensch, aber auch Quidam und der schnurrige Modehändler in den „Stadien“ – sind nur in ihrer Beziehung zur Erotik zu verstehen. Dies ist kein Zufall. Einmal kann man hier die

¹⁹⁸ Vergl. zum Beispiel Entweder-Oder I (Diapsalmata), DR S. 42; GW1 Abt. 1, S. 34; SV3 Bd. 2, S. 34; Tagebuch Ed. Haecker S. 156; Stadien, GesW S. 327 ff.; GW1 Abt. 15, S. 382 ff.; SV3 Bd. 8, S. 119 ff., 165 ff. Eine Ausnahme bildet die verhältnismäßig ausführliche Darstellung „Eine Möglichkeit“ in Stadien, GesW S. 259 ff.; GW1 Abt. 15, S. 292 ff.; SV3 Bd. 8, S. 91 ff.

nahe Verbindung Kierkegaards zur Romantik als Grund nennen: Für die romantische Dichtung und Kunst war die Liebe in allen ihren Formen das wichtigste Thema, gefolgt von der Religion, der Auseinandersetzung des künstlerischen Genies mit seiner materialistischen Umwelt und der Beschäftigung mit der Vergangenheit – während politische, soziale und wirtschaftliche Probleme allenfalls am Rande auftauchen. Und genau diesem Kanon folgt Kierkegaards Darstellung von „dämonischen“ Gestalten.

Kierkegaard erklärt die Verbindung der Dämonie zu Erotik damit, daß sich die Dämonischen auf eine Idee festlegen, und zwar auf eine, die ganz überwiegend eine Entgrenzung darstellt. Nun sei auf dem Höhepunkt der Erotik der Geist suspendiert,¹⁹⁹ wodurch der endliche, körperhafte Mensch ohne Vermittlung des Denkens der Unendlichkeit (des Gefühls, der Lust) gegenübersteht. Insofern wäre dann die rein erotische Variante die einfachste Form der Dämonie.²⁰⁰

¹⁹⁹ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 72; SV3 Bd. 6, S. 162: „Aber weshalb diese Angst? Weil der Geist auf dem Gipfelpunkt des Erotischen nicht mit dabei sein kann. Ich will reden gleich einem Griechen. Wohl ist der Geist zugegen; denn er ist es, der die Synthesis begründet, aber er kann sich im Erotischen nicht ausdrücken, er fühlt sich fremd. Er sagt gleichsam zum Erotischen: Lieber! Hier kann ich der Dritte nicht sein, darum will ich mich so lange verstecken. Dies aber ist die Angst...“

²⁰⁰ Ähnliche Auffassungen finden sich zum Beispiel auch bei E. Th. A. Hoffmann, der in seiner Erzählung „Don Juan“ aus dem Zyklus „Aus den Schriften eines reisenden Enthusiasten“ eine interessante, kongeniale Parallele zu Kierkegaards Don-Juan-Studie bietet.

R. Guardini zeigt in seiner Abhandlung „Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards“ [in Sören Kierkegaard, hg. von H. H. Schrey, Darmstadt 1971, S. 52-80 (insbes. 61-70)], wie stark auch Kierkegaards Denken, seine Problemstellung, von der Romantik geprägt ist; allerdings betont er m. E. zu sehr das Extreme und Abgründige in seinen Gedankengängen. Er übersieht dabei, daß Kierkegaard auch, und sehr dezidiert, betont, daß der Denker bisweilen niest, hustet, gern etwas Gutes isst und trinkt und gelegentlich auch mal Schulden hat. Kierkegaard kannte also durchaus die leichte, humorvolle Seite des Lebens. Auch Walter Rehms Abhandlung: „Kierkegaard und der Verführer“, München 1949, betont immer wieder Kierkegaards enge Verwandtschaft mit der Romantik und zugleich seinen leidenschaftlichen Kampf gegen sie. In seiner Analyse des „Dämonischen“ spiegelt sich dieser Kampf wider. Vergl. insbesondere die drei ersten Abschnitte. Ebenfalls zu diesem Thema: Anna Paulsen: Kierkegaard in seinem Verhältnis zur deutschen Romantik. Einfluß und Überwindung. (Reihe Kierkegaardiana, hg. von Niels Thulstrup, Bd. III), Kopenhagen 1959.

I. Don Juan

In ihrer reinsten, sinnlichsten Form findet Kierkegaard die erotische Dämonie in Don Juan verwirklicht,²⁰¹ wie ihn Mozart darstellt. Seine Abhandlung über das Musikalisch-Erotische, dessen wichtigster Teil eine begeisterte Deutung des „Don Giovanni“ darstellt, ist ein schönes Beispiel romantischen Musikverständnisses. Zugleich lernen wir Kierkegaard hier als enthusiastischen Theaterfreund kennen: Dies sollten wir bei der Auseinandersetzung mit Søren Kierkegaard ohnehin im Gedächtnis behalten, daß er kein Mensch der öffentlichen Bibliotheken und Archive war, sondern einerseits eine umfangreiche eigene, intensiv genutzte Bibliothek besaß, aber andererseits ein Mensch war, der sich im Café und auf Spazierwegen, im Theaterfoyer und dem literarischen Salon zu Hause fühlte, also gewissermaßen auf der Agora des neunzehnten Jahrhunderts.

Den Pagen Cherubino aus „Figaros Hochzeit“ und den Vogelfänger Papageno aus der „Zauberflöte“ sieht er als Vorformen der Gestalt des Don Juan.²⁰² Dieser ist der Höhepunkt des erotischen Helden, weil er die größtmögliche physisch-psychische Steigerung darstellt: Er ist ein „sinnliches Genie“²⁰³, „Ausdruck des Dämonischen, das als das Sinnliche bestimmt ist.“²⁰⁴

Seine Verführungskraft ist so extrem, daß sie nur im Märchen akzeptabel erscheint,²⁰⁵ sieht man ihn dagegen etwas realistischer, so wird er gleich zu einer komischen Figur,²⁰⁶ zu einem großmäuligen Papagallo. Don Juan ist daher weniger eine Person als ein Prinzip, eine Naturmacht.²⁰⁷

²⁰¹ Darstellung vor allem in: Die unmittelbaren erotischen Stadien oder das Musikalisch-Erotische, Entweder-Oder I, DR S. 57 ff.; GW1 Abt. 1, S. 47 ff.; SV3 Bd. 2, S. 45 ff.; ebenfalls in: Schattenrisse, 2. Donna Elvira, Entweder-Oder I, DR S. 225-241; GW1 Abt. 1, S. 205-241; SV3 Bd. 2, S. 176-189.

²⁰² „Das erste Stadium“ (Cherubino) „begehrte ideal, das Eine; das zweite“ (Papageno) „begehrte das einzelne unter den Bestimmung des Mannigfaltigen, das dritte Stadium“ (Don Juan) „ist die Einheit hiervon. Die Begierde hat in dem Einzelnen ihren absoluten Gegenstand, sie begehrt das Einzelne absolut. Hierin liegt das Verführerische... Die Begierde ist deshalb in diesem Stadium absolut gesund, sieghaft, triumphierend, unwiderstehlich und dämonisch.“ Entweder-Oder I, DR S. 103; GW1 Abt. 1, S. 90 f.; SV3 Bd. 2, S. 81.

²⁰³ Entweder-Oder I, DR S. 106; GW1 Abt. 1, S. 93; SV3 Bd. 2, S. 83.

²⁰⁴ Entweder-Oder I, DR S. 109; GW1 Abt. 1, S. 96; SV3 Bd. 2, S. 86.

²⁰⁵ Entweder-Oder I (Diapsalmata), DR S. 31; GW1 Abt. 1, S. 23; SV3 Bd. 2, S. 26.

²⁰⁶ Entweder-Oder I, DR S. 111; GW1 Abt. 1, S. 98; SV3 Bd. 2, S. 87 f.

²⁰⁷ Entweder-Oder I, DR S. 112 f.; GW1 Abt. 1, S. 98 f.; SV3 Bd. 2, S. 87 f.

Die Auffassung der Erotik als reine Verführung, die hinter dieser Märchenfigur steht, war erst im Mittelalter, unter der Vorherrschaft des Christentums möglich. Erst das Christentum definiert die reine Sinnlichkeit, indem es sie ausschließt, weil der „reine Geist“ hiermit nichts zu schaffen hat.²⁰⁸

Das Griechentum kannte solch eine Auffassung nicht, weil es sich noch nicht so intellektuell verstand.²⁰⁹ Wenn die Griechen und allen voran ihre Götter demnach untreu gegenüber ihren Geliebten waren, so lag in dieser Untreue kein tieferer Sinn als der, daß das Leben den Menschen und seine Gefühle eben wandelt. Erst das Christentum steht unter dem geistigen Gebot der unbedingten Treue. Hier wird Verführen und Verlassen zum Schicksal - sowohl für den Verführer wie für die Verführten. Dies „Schicksal“, diese Macht, die der Person widerfährt, ist die Sinnlichkeit.

Die Dämonie, und damit auch die Macht, die ein Don Juan so selbstverständlich über die Frauen ausübt, liegt gerade in dieser reinen, aus allen anderen Lebensbindungen gelösten Sinnlichkeit. Künstlerisch kann man dies nur in der Musik ausdrücken. Sobald nämlich durch Worte, Reden und Argumente auch nur die Spur einer Reflexion in diese Gestalt hineinkommt, verliert sie ihre dämonische Qualität.

In der Musik Mozarts kommt aber nicht nur die Sinnlichkeit Don Juans zum Ausdruck, sondern auch die andere Seite seines Wesens: Die Angst. Diese Kombination aus Angst und Sinnlichkeit erzeugt dämonische Lebenslust.²¹⁰

²⁰⁸ „Indem die Sinnlichkeit sich als das erweist, was ausgeschlossen werden soll, als das, womit der Geist nichts zu schaffen haben will, ohne daß er freilich schon ein Urteil darüber fällt oder es verdammt hätte, nimmt das Sinnliche diese Gestalt an. Es ist das Dämonische in ästhetischer Indifferenz.“ Entweder-Oder I, DR S. 109; GW1 Abt. 1, S. 96; SV3 Bd. 2, S. 86.

²⁰⁹ Entweder-Oder I, DR S. 113; GW1 Abt. 1, S. 100; SV3 Bd. 2, S. 89.

²¹⁰ „Es ist eine Angst in jenem Aufblitzen, es ist, als würde es in der tiefen Finsternis in Angst geboren - solchergestalt ist Don Juans Leben. Es ist eine Angst in ihm, aber diese Angst ist seine Energie. Es ist keine in ihm subjektiv reflektierte Angst, es ist eine substantielle Angst. Nicht hat man in der Ouvertüre - wie man gemeinhin gesagt hat, ohne zu wissen, was man sagt - Verzweiflung; Don Juans Leben ist nicht Verzweiflung, sondern es ist die ganze Macht der Sinnlichkeit, in Angst geboren, und Don Juan selbst ist diese Angst, aber diese Angst ist eben die dämonische Lebenslust. Nachdem Mozart solchermaßen Don Juan hat entstehen lassen, entwickelt sich nun sein Leben vor uns in den tanzenden Geigentönen, in denen er leicht, flüchtig über den Abgrund dahineilt. Wie ein Stein, wenn man ihn so wirft, daß er die Oberfläche des Wassers schneidet, eine Zeitlang in leichten Sprüngen darüber hinhüpfen kann, wohingegen er,

Dies sind die beiden Seiten seines verschlossenen Wesens: Mit der ungeheuren Angst erkaufte er sich gewissermaßen die heitere Leichtigkeit, die ihm solche Macht über die Frauen gibt. Sein zwiespältiges Wesen bedeutet aber noch mehr: Zwar sind seine Opfer „Verführte“ im landläufigen Sinne; aber man muß das genauer sehen. Don Juan ist ja kein Gelegenheits-Casanova, sondern ein Mann im eminenten Sinn.²¹¹

Mit seiner Lebenslust, in der sowohl Angst als auch Sinnlichkeit verborgen ist, weckt er einerseits in den Frauen, die er umwirbt, die wahre, echte sinnliche Liebe: „... es wäre ein schlechtes Mädchen, das nicht unglücklich werden möchte, um einmal mit Don Juan glücklich gewesen zu sein.“²¹² Andererseits spricht Don Juans Angst auch die Angst der Frauen an: daher die Besinnungslosigkeit, mit der sie sich ihm hingeben.

Die Opfer Don Juans sind also nicht deshalb Verführte, weil sie etwas durch die öffentliche Moral Verbotenes getan haben, sondern weil ihr innerstes Gefühl zugleich erweckt und betrogen wurde: Don Juan hat in ihnen die ganze Liebe entzündet, deren sie fähig waren, und sie im nächsten Augenblick verlassen. Auch dies „Verlassen“ gehört zum Wesen Don Juans: Wenn die Begierde ans Ziel gelangt ist, hat die reine Sinnlichkeit ihren Gegenstand verloren.

So kann man also in Don Juans Verhältnis zu seinen Geliebten einen seltsamen Bruch feststellen: Er gibt ihnen die wahre, sinnliche Liebe und nimmt ihnen im gleichen Augenblick deren Gegenstand. Diese gebrochene Beziehung resultiert aus der Festlegung Don Juans auf der Idee der „reinen Sinnlichkeit“.

II. Johannes der Verführer

Bereits in der Abhandlung über Don Juan deutet Kierkegaard an, es könne auch eine reflektierte Form des Don Juan geben, der dann, im Gegensatz zu dem unmittelbaren der Oper, nicht so sehr die sexuelle Befriedigung genießt, sondern eher den Betrug, der ihn zu seinen erotischen Erfolgen führt.²¹³ Dieser intellektuelle Verführer findet dann auch nicht seine

sobald er zu springen aufhört, augenblicklich im Abgrund versinkt, so tanzt Don Juan über den Abgrund hin, jubelnd in seiner kurzen Frist.“ Entweder-Oder I, DR S. 156 f.; GW1 Abt. 1, S. 139; SV3 Bd. 2, S. 121.

²¹¹ Vergl. Entweder-Oder I, DR S. 121; GW1 Abt. 1, S. 107; SV3 Bd. 2, S. 94 f.

²¹² Entweder-Oder I, DR S. 122; GW1 Abt. 1, S. 108; SV3 Bd. 2, S. 95.

²¹³ Entweder-Oder I, DR S. 130; GW1 Abt. 1, S. 115; SV3 Bd. 2, S. 101 f.

Darstellung in der Musik, sondern in der Literatur, ja er führt sogar ein Tagebuch, was beim unmittelbaren Don Juan undenkbar wäre.²¹⁴

Bei Johannes dem Verführer²¹⁵ dagegen dürfte das Tagebuch gerade die angemessene Form der „Mitteilung“ sein, denn es ermöglicht ihm artikuliert Reflexionen, ohne sich einem anderen Menschen anzuvertrauen.²¹⁶ Bemerkenswert ist hier auch dies: daß das „Tagebuch des Verführers“ nicht nur durch einen bloßen Zufall, wie die gesamten Papiere des „A“ und des „B“ im „Entweder/Oder“ ans Tageslicht kommt, sondern durch einen – nach heutiger wie damaliger Rechtsauffassung – kriminellen Akt, den der „Verführer“, so mutmaßt „A“, selbst provoziert hat. Eine vertracktere Form der Mitteilung ist kaum denkbar²¹⁷.

In diesem Tagebuch schildert Johannes u. a. seine Liebe zu dem Mädchen Cordelia: über das erste Zusammentreffen, unvermutetes Wiedersehen, Bekanntschaft mit der Familie bis hin zur Verlobung, Aufhebung der Verlobung und schließlich Verführung. Gemäß seinem Vorsatz, sein ganzes Leben poetisch zu gestalten, inszeniert er dieses Drama:

„Ein Mädchen verführen, das heißt für die meisten: ein Mädchen verführen, und damit Punktum, und doch liegt in diesem Gedanken eine ganze Sprache verborgen.“²¹⁸

So genießt er weniger die Verführung selbst: Dies ist ihm nur der Abschluß seiner Intrige. Zunächst geht es ihm darum, sein „Opfer“ ästhetisch so zu entwickeln, daß ihm die Verführung den höchstmöglichen Genuß bereitet: Sie soll in völliger Freiheit mit den bürgerlichen Konventionen brechen und sich ihm mit klarem Bewußtsein hingeben. Dabei ist sie dann schließlich doch die Betrogene, denn diese übermenschliche Kraft hat sie ja nicht aus sich selbst, sondern von ihm erhalten, und er läßt sie, kaum hat sie sich ihm hingeben, fallen: Nun hat

²¹⁴ Zum Tagebuch des Verführers vergleiche die sehr umfangreiche Untersuchung von Walter Rehm: *Kierkegaard und der Verführer*, München 1949.

²¹⁵ Darstellungen in: *Entweder-Oder I*, DR S. 352-521; GW1 Abt. 1, S. 323-484; SV3 Bd. 2, S. 278-410 (Tagebuch des Verführers); *Stadien*, GW1 Abt. 15, S. 9 ff., 75-84; SV3 Bd. 7, S. 13 ff., 67 ff. (Beschreibung und Rede); T I, S. 349 f.; *Tagebuch* Ed. Haecker S. 168; Pap. V A 110.

²¹⁶ *Entweder-Oder I*, DR S. 353; GW1 Abt. 1, S. 372; SV3 Bd. 2, S. 319 f.

²¹⁷ Für den Leser des 19. Jahrhunderts war es natürlich offensichtlicher als für uns, daß es sich bei dieser Geschichte um eine Mystifikation des Ästhetikers „A“ handelte, denn in der damaligen Zeit hätte man einen gute Woche anstrengender Arbeit gebraucht, um das Tagebuch zu kopieren. In Kenntnis unserer technischen Möglichkeiten kann dies ein heutiger Leser übersehen.

²¹⁸ *Entweder-Oder I*, DR S. 423; GW1 Abt. 1, S. 391; SV3 Bd. 2, S. 336.

sie kein Interesse mehr für ihn, er ist eigentlich schon mit anderen Problemen beschäftigt:

„Es wäre doch wirklich wissenswert, ob man etwa imstande wäre, sich derart aus einem Mädchen herauszudichten, daß sie sich einbildete, sie selbst sei des Verhältnisses überdrüssig. Das könnte ein recht interessantes Nachspiel geben, das an sich psychologisches Interesse hätte und nebenbei einen mit manchen erotischen Beobachtungen bereichern könnte.“²¹⁹ So endet seine Darstellung.

In dieser abschließenden Reflexion sieht man, daß für Johannes den Verführer die erotische Eroberung nur insoweit einen Wert hat, als er darin seine eigene Kraft, seine eigene Phantasie bestätigen kann. Wie es sein Darsteller, der Ästhetiker „A“ ausdrückt:

„Er hat etwas von einer *exacerbatio cerebri*,“ [Gehirnerregung] „für die die Wirklichkeit nicht genügend Anregung besaß. oder doch nur für Momente. Er erhob sich nicht an der Wirklichkeit, er war nicht zu schwach, sie zu tragen, nein, er war zu stark; aber diese Stärke war eine Krankheit. Sobald die Wirklichkeit ihre Bedeutung als Anregungsmittel verloren hatte, war er entwoffnet, darin lag das Böse in ihm. Dessen war er sich im Augenblick der Anregung bewußt und in diesem Bewußtsein lag das Böse.“²²⁰

Für uns ist die Vorstellung, daß große Kraft auch krankhaft sein kann, eher verständlich als für Kierkegaards Zeitgenossen, denn wir kennen gedopte, übertrainierte Leistungssportler. Kierkegaard war dieses Mißverhältnis wohl nur auf dem psychisch-intellektuellen Gebiet bekannt, aber dies hat er gründlich beobachtet.²²¹

In dieser krankhaften geistigen Überlegenheit über die Wirklichkeit kann man die Ursache für die Macht dieses Verführers über die Frauen sehen. Er fügte der Wirklichkeit das Element des Poetischen hinzu - und nur dieses genoß er.²²² Letzten Endes genoß er damit - auf einem Umweg - nur sich selbst; die Stärke, die ihn anderen Menschen so überlegen machte, war also zugleich auch ein Mangel. Er war unfähig, von anderen Menschen zu empfangen. So sehr sein ganzes Dasein auf den Genuß konzentriert war: Er genoß eigentlich nur seine Vorstellung vom Genuß. Die eine Liebesnacht am Ende der Romanze war ihm beinahe schon

²¹⁹ Entweder-Oder I, DR S. 521; GW1 Abt. 1, S. 484; SV3 Bd. 2, S. 410.

²²⁰ Entweder-Oder I, DR S. 354 f.; GW1 Abt. 1, S. 327 f.; SV3 Bd. 2, S. 283 f.

²²¹ Diese intellektuelle Überreiztheit war eins von Kierkegaards eigenen psychischen Problemen, das „Tagebuch des Verführers“ stellte insofern auch eine Selbsttherapie dar. Vergl. Lowrie, S. 83 ff., insbes. S. 89-91 über seinen „Sündenfall“ und S. 95 f. über seinen Selbstmordversuch.

²²² Entweder-Oder I, DR S. 354; GW1 Abt. 1, S. 327 f.; SV3 Bd. 2, S. 283.

zuviel, wo er sich doch, aus heutiger Sicht [die ich mich hüte, moralisch zu qualifizieren!] nach all den großen Anstrengungen ruhig eine mehrwöchige Urlaubsreise mit Cordelia hätte genehmigen können. Und auch alles, was er den Opfern seiner Verführungskunst gab, war nichts als ein Köder, den er wieder zurückholte. Kierkegaard urteilt daher ein paar Jahre nach dem „Tagebuch“, in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“, die sich auch auf die „Stadien“ bezog, abschließend über diese Gestalt:

„Johannes der Verführer ist Verlorenheit in Kälte, eine ‚gezeichnete‘ und abgestorbene Individualität.“²²³

²²³ Unwissenschaftliche Nachschrift, DR S. 457; GW1 Abt. 16, Bd. 1, S. 294; SV3 Bd. 9, S. 250.

Hohlenberg (Sören Kierkegaard, Basel 1949, S. 209) ist der Meinung, nur die Charakterisierung „verloren in Kälte“ beziehe sich auf die literarische Gestalt, während er die Kennzeichnung „eine gezeichnete und erstorbene Individualität“ auf das mutmaßliche Vorbild des Verführers, nämlich P. L. Moeller, anwenden will. Tatsächlich paßt die letztere Kennzeichnung nicht auf den Verfasser des „Tagebuch des Verführers“, wohl aber, da muß man Hohlenberg widersprechen, auf die Gestalt in den Stadien: Hier haben wir bereits oben (Kap 1, B, V, 1 Anm. 179) festgestellt, daß dieser Verführer sehr viel brutaler und sadistischer geworden ist.

M. E. ist es durchaus möglich, daß Kierkegaard nicht nur mit dem Urteil über der „Verführer“ in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ (Februar 1846), sondern auch schon in der anderen Darstellung in den „Stadien“ (April 1845) die Entwicklung Moellers gegenüber der Zeit vor Erscheinen des Entweder-Oder (1843) berücksichtigt hat. Dies wäre ein weiteres Argument im Sinne Hohlenbergs, daß nämlich Kierkegaard seinen Hauptgegner im „Korsarenstreit“ sehr genau beobachtet hatte und mehr über ihn wußte, als dem lieb sein konnte. Kierkegaards Vergleich Moellers mit einer Hure könnte hier ein Hinweis sein.

Aber bei aller Freude am detektivischen Aufspüren von Querverbindungen zwischen Werk und Biographie: Wir müssen bedenken, daß die Figur des „Verführers“ auf jeden Fall idealisiert ist. Der wirkliche P. L. Moeller war demgegenüber eher ein Jammerlappen, der Dienstmädchen nachstieg und sich über die Tristesse solcher Abenteuer mit dem hinwegtröstete, was er „Poesie“ nannte. Gerade diesen Möchtegern-Byrons hielt Kierkegaard ja seinen „Johannes der Verführer“ als Vergleich entgegen.

Und eine Idealisierung in negativer Hinsicht ist auch der Ausdruck „gezeichnet und erstorben“: Moeller hatte sich zur Zeit der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ in Dänemark wohl „unmöglich“ gemacht, für die Kopenhagener Literatenszene war er vermutlich das, was man einen „toten Mann“ nennt. Aber „erstorben“ war er noch keineswegs, denn all’ dies hinderte ihn nicht, nach Paris zu gehen und eine neue Karriere zu versuchen (die mißlang, vergleiche Lowrie: Das Leben Sören Kierkegaards S. 158).

Johannes der Verführer ist also eine eindeutig dämonische Erscheinung. Die Parallele zu Don Juan fällt auf: War es bei diesem Lebenslust und Sinnlichkeit, die ihn über seine Mitmenschen hinaushoben und die Frauen betörten, so ist es bei jenem der Zauber der Poesie, der Reiz eines als Kunstwerk durchgebildeten Lebens. Und wie bei Don Juan sind bei ihm die Frauen im doppelten Sinne betrogen: Einerseits im landläufigen Sinne, vor allem aber dadurch, daß seine Verführungskünste sie scheinbar an seinem extravaganten Leben teilnehmen ließen. Sie meinten also, sie könnten ebenso frei und unabhängig sein wie er, und zwar durch seine Vermittlung. Und gerade darin lag der Betrug. Der Verführer sagt also gewissermaßen: Ich mache dich frei. Und dies ist eben ein Widerspruch, denn frei sein kann man nur aus sich selbst heraus, vermittelte Freiheit gibt es nicht. Auch bei Johannes dem Verführer können wir also einen Bruch in der Beziehung zu seinen Opfern feststellen. Und hier liegt noch eine besondere Perfidie in dem Vertrauensbruch, denn den Anspruch „frei“ zu sein, in Form der „freien Liebe“, kann er natürlich auch selbst gegen die verführten Mädchen richten und sich von ihnen lossagen.

Andererseits, von seiner Existenz her gesehen, die sich einseitig und dämonisch der romantisch-poetischen Seite des Lebens verschworen hat, ist es durchaus „berechtigt“, wenn er zum Abschluß seines Verhältnisses mit Cordelia sagt:

„... nun ist es vorbei und ich wünsche sie nie mehr zu sehen... Jetzt ist aller Widerstand unmöglich, und nur solange der da ist, ist es schön zu lieben, sobald er aufgehört hat, ist es Schwäche und Gewohnheit. Ich wünsche mich nicht an mein Verhältnis zu ihr zu erinnern; sie hat den Duft verlorren...“²²⁴

Er hat damit in gewisser Weise recht, denn auch nach einem „happy end“ im Film kann man sich schlecht vorstellen, wie es „weitergeht“ (Kurt Tucholsky hat darüber ein boshafes Gedicht geschrieben). Tatsächlich begänne dann ja auch die Prosa der Liebe (die nicht unbedingt nur aus „verbrühter Milch und Langeweile“ bestehen muß, wie Tucholsky meinte). Und diese Seite des Lebens ist Johannes nicht zugänglich, oder vielmehr: Er hat sie für sich ausgeschlossen. Will er nämlich, wie der Ästhetiker „A“ feststellt „...die Aufgabe eines poetischen Lebens... realisieren“²²⁵, so muß er an dieser Stelle haltmachen, denn ein Liebesabenteuer ist im romantischen Sinne „poetisch“, eine Ehe oder gar ein sich hinziehendes nichteheliches Verhältnis ist es nicht. Und da er sich mit dämonischer Energie auf diese Art des Daseins festgelegt hat, unterbricht er die

²²⁴ Entweder-Oder I, DR S. 521; GW1 Abt. 1, S. 483; SV3 Bd. 2, S. 410.

²²⁵ Entweder-Oder I, DR S. 353; GW1 Abt. 1, S. 372; SV3 Bd. 2, S. 319 f.

Beziehung zu Cordelia auch mit eisiger Konsequenz. Sein Wesen ist eben, wie Kierkegaard sagt, „Verlorenheit in Kälte“.²²⁶

III. Der Modehändler

An der gleichen Stelle kennzeichnet Kierkegaard eine seiner komischsten Figuren folgendermaßen: „Der Modehändler ist dämonische Verzweigung in Leidenschaft“.²²⁷ Dieser drollige Kerl, eher Gnom als Dämon, dessen Äußeres wohl eine Selbst-Karikatur Kierkegaards darstellt,²²⁸ übt ebenfalls eine große Macht über Frauen aus. Er lockt sie aber nicht durch Sinnlichkeit an wie Don Juan, er führt sie auch nicht durch ästhetische Reflexion in die Irre wie Johannes der Verführer, vielmehr packt er sie bei ihrer niedrigsten Schwäche: der Eitelkeit. Er fügt so den Abgründen, in die Don Juan und Johannes der Verführer ihre Opfer stürzen lassen, einen weiteren hinzu: die Lächerlichkeit.

Er führt nämlich einen großen Modesalon in Kopenhagen und bringt es durch das Diktat der Mode und seine Raffinesse dahin, daß auch die charaktervollsten Frauen „mit dem Nasenring herumlaufen“, wie er sich ausdrückt.²²⁹ Besonderes Vergnügen bereitet es ihm, junge, unverdorbene Mädchen zu Modenärrinnen zu machen – hieran entzündet sich seine koboldhafte Schadenfreude.

Daß der Modehändler dämonisch ist, erkennt man eigentlich erst an seiner Macht über andere Menschen; zunächst wirkt er nur bizarr. Aber diese Macht ist real, sie beruht auf der Mode. Natürlich kommt seine Raffinesse und Skrupellosigkeit hinzu. Ohne Mode jedoch wäre er machtlos, sie ist

²²⁶ Unwissenschaftliche Nachschrift, DR S. 457; GW1 Abt. 16, Bd. 1, S. 294; SV3 Bd. 9, S. 250.

²²⁷ A. a. O.

²²⁸ Darstellung des Modehändlers: Stadien, GW1 Abt. 15, S. 9 ff., 21 f., 68-75; SV3 Bd. 7, S. 13 ff., 24 f., 62 ff.; siehe auch T I 349 f.; Tagebuch Ed. Haecker S. 168; Pap. IV A 135, V A 110.

Zur Ähnlichkeit der äußeren Erscheinung mit Kierkegaard vergleiche a. a. O. sowie „Aus den Erinnerungen an Søren Kierkegaard“ von Hans Brøchner, in: Die Wiederholung, We II, S. 107 f., außerdem das Bild des 23-jährigen Kierkegaard, u.a. wiedergegeben bei A. Pieper 2000, S. 21. Für den Beweis unserer Vermutung fehlt nur noch die Information, daß Brøchner seine „scharfsinnige“ Schlußfolgerung irgendwann einmal Kierkegaard mitgeteilt hat. Daß dieser zu solchen Selbst-Karikaturen fähig war, beweisen Pseudonyme wie Nikolaus Notabene - ein Pantoffelheld - und auch die Anekdote Brøchners, wonach sich Kierkegaard gegenüber einem allzu neugierigen Besucher einmal als Bierhändler ausgegeben hat, a. a. O. S. 117.

²²⁹ Stadien, GW1 Abt. 15, S. 75; SV3 Bd. 7, S. 67.

sein Vehikel, so, wie bei Don Juan die Sinnlichkeit und bei Johannes die Mischung aus Intellekt und Romantik.

Allerdings ist die Mode eine reine Kulturerscheinung und als solche sehr viel mehr von der Persönlichkeit des Betreffenden abgesetzt als die Machtmittel des Verführers oder Don Juans. Andererseits macht ihm dies die „Arbeit“ auch leichter, denn er kann die wechselnden Launen der Mode ungerührt für sein zerstörerisches Werk einsetzen, ohne dabei groß als Person in Erscheinung zu treten. Er nutzt einfach die Zweideutigkeit der Mode: Denn einerseits unterstreicht sie die Schönheit der Frau, andererseits karikiert sie ihre Persönlichkeit. Der Anspruch der Mode besagt ja: Ich mache euch schön. Und dies ist ein Widerspruch: Schönheit kann nicht gemacht werden, sie muß aus der Person heraus kommen, oder jedenfalls so wirken, als käme sie daraus. Je mehr dabei „gemacht“ wirkt, desto eher entsteht ein Widerspruch in der Erscheinung, der den ganzen Eindruck zerstört. Wenn ich zum Beispiel meine, durch Frisur, Redensarten, Kleidung etc., die ich einem bestimmten Filmstar abgesehen habe, hätte ich auch dessen Ausstrahlungskraft, so befinde ich mich in einem bösen Irrtum: Ich weise viel eher darauf hin, daß ich diesen Charme nicht habe, während der Star auch in gänzlich anderer Aufmachung die Herzen mit Bravour erobert.

Und diesen Widerspruch in der Kulturerscheinung „Mode“ nutzt der Modehändler bewußt aus, dadurch ist er dämonisch. Er führt also gewissermaßen folgenden Diskurs: „Kauft meine Kleider, dann gebe ich euch eure Schönheit“, so wie der Verführer sagt: „Gib dich mir hin, dann wirst du frei“. Auch hier also finden wir den gebrochenen Diskurs zwischen dem Dämonischen und seinem Opfer, auch hier findet sich die „Bruchstelle“ in der Verfügungsgewalt des Dämonischen.

IV. Der „Junge Mensch“ und Constantin Constantius

Der „Junge Mensch“ und sein Mentor Constantin Constantius, die Hauptpersonen der kleinen romanartigen Schrift „Die Wiederholung“²³⁰, variieren, ebenso wie Johannes der Verführer und Quidam, Kierkegaards autobiographisches Thema der „aufgelösten Verlobung“. Sie erscheinen nochmals als Teilnehmer des Gastmahls „in vino veritas“ der „Stadien“,²³¹ doch soll uns zunächst die Geschichte in der „Wiederholung“ beschäftigen:

²³⁰ Stadien, GW1 Abt. 15, S. 75; SV3 Bd. 7, S. 67.

²³¹ Stadien, GW1 Abt. 15; SV3 Bd. 7; Darstellung der beiden Figuren GW1 S. 7; SV3 S. 24; Rede des „Jungen Menschen“ GW1 S. 31-48; SV3 S. 32-46; Rede des Constantin Constantius GW1 S. 49-58; SV3. S. 46-54.

Constantin Constantius, ein „psychologischer Beobachter“, lernt einen jungen Mann kennen²³² und wird von ihm in seine Liebe zu einem jungen Mädchen eingeweiht. Im Laufe der Entwicklung stellt sich diese Liebe als Mißverständnis heraus: Das junge Mädchen ist ihm nicht Geliebte, sondern Muse, der „Junge Mensch“ entwickelt sich zum Dichter. Aus dieser Verwirrung kann er sich nicht lösen, denn das junge Mädchen hält natürlich die Produkte seines erwachenden dichterischen Talents für Beweise seiner Liebe. Constantin entwickelt nun einen Plan, wie der „Junge Mensch“ sich von dem Mädchen lösen könnte: Er soll den Treulosen spielen, soll zum Schein ein Verhältnis mit einem Nähmädchen anfangen. Hierdurch soll es seiner Geliebten möglich sein, ihm den Laufpaß zu geben, ohne sich selbst ins Unrecht zu versetzen. Denn er glaubt mit einigem Recht, das Mädchen würde ihm eine wahrheitsgemäße Erklärung nicht abnehmen. Er geht daher zunächst auf Constantins Plan ein, kann ihn dann aber nicht durchhalten. Statt des psychologischen Kniffs, den Untreuen zu spielen, sucht er Trost bei Hiob, er vertieft seine dichterische Entwicklung durch das religiöse Element. Hierin gewinnt er seine innere Freiheit wieder, allerdings in Gestalt des Leidens. Dies ändert sich erst, als das Mädchen einen anderen heiratet.

Dieser „Junge Mensch“ ist nun keineswegs dämonisch; diese Qualität kommt eher seinem Beobachter Constantin Constantius zu,²³³ der den „Jungen Menschen“ derart verwirrt, daß er nicht weiß, ob Constantin nun ein Genie ist oder geisteskrank.²³⁴

Grund für diese Eigenart ist einerseits Constantins Konsequenz im Denken [Constantin Constantius = „Der beständig Beständige“], andererseits die Tatsache, daß er bloßer Beobachter ist: Soweit er handelt, experimentiert er nur, um zu beobachten. Auch sein eigenes Verhalten ist ihm nur Beobachtungsgegenstand, er experimentiert also auch mit sich selbst. Hat er gerade kein lohnendes Objekt, so zieht er sich fast völlig von seiner

²³² Bemerkenswert ist hierbei, daß das Verhältnis der Beiden deutliche homoerotische und sado-masochistische Züge trägt – für die damalige Zeit ein deutlicher Tabubruch.

²³³ Wiederholung We S. 55; GW1 Abt. 5, S. 61; SV3 Bd. 5, S. 163 f.

²³⁴ „Oder ist es nicht eine Art von Geisteskrankheit, in solchem Grade jede Leidenschaft, jede Herzensrührung, jede Stimmung unter das kalte Regiment der Reflexion gestellt zu haben! Ist es nicht Geisteskrankheit, so normal zu sein, bloß Idee, nicht Mensch, nicht wie wir anderen, biegsam und nachgebend, verloren und sich verlierend! Ist es nicht Geisteskrankheit, so allzeit wach zu sein, allzeit bewußt, niemals dunkel und träumend!“ Wiederholung We S. 55; GW1 Abt. 5, S. 61; SV3 Bd. 5, S. 163. Liselotte Richter übersetzt das dänische „Sindssvaghed“ mit dem sprachlich verwandten „Geistesschwachheit“. Allerdings denken wir bei diesem Ausdruck eher an einen Geistigbehinderten. Der „Junge Mensch“ spricht hier aber ganz im Gegenteil einen überreizten Intellektuellen an.

Umwelt zurück in ein häusliches Einerlei, dem sich sogar die Stubenfliegen unterwerfen müssen.²³⁵ In seinem Verhältnis zu den Mitmenschen besteht also eine kleine Unwahrhaftigkeit, eine unerlaubte Distanz, die wir z. B. rügen, wenn einer „den Psychologen“ spielt und an [un]passenden Stellen des Gesprächs „aha“ sagt.

Insofern steht er hart am Rande der Dämonie: Würde er nämlich zum eigentlich Handelnden, also zu einem, der seinen Mitmenschen nicht nur Hilfestellung zu deren eigener Entwicklung gibt, sondern sie auch in der einen oder anderen Weise beeinflusst, so würde er entweder eine Gestalt wie Johannes der Verführer oder er müßte eine Wandlung zum Ethischen hin vollziehen. Beides tut er nicht, er beharrt vielmehr in der Position des Nicht-Handelnden. Infolgedessen kann er die „Wiederholung“, die er als philosophische Kategorie entdeckt hat, nur logisch-formal auffassen, nicht aber in ihrem ethisch-religiösen Wesenskern verstehen. Denn die ästhetische Wiederholung, die er bei einer experimentellen Berlinreise sucht, findet er nicht in den interessanten Erlebnissen, sondern nur in der langweiligen Fadheit alltäglicher Gewohnheiten und abgestandener Witze.²³⁶

Der „Junge Mensch“ dagegen ist eine Dichternatur, die im Lauf der Geschichte zu ihrer eigenen Bestimmung findet. Er ist sehr viel weiter als sein Beobachter davon entfernt, eine dämonische Persönlichkeit zu werden: Dazu fehlt ihm die Härte und Entschlossenheit. Allerdings: Würde der „Junge Mensch“ die Verwirrung, die er zwischen sich und seiner Geliebten anrichtet, in irgend einer Form genießen, so hätte er den ersten Schritt in die Dämonie getan. So aber leidet er zunächst darunter, findet dann Trost in der Hiobsgeschichte und wird schließlich auf recht prekäre Weise aus seinen Nöten befreit, weil das Mädchen einen anderen heiratet.

Die beiden Hauptfiguren der „Wiederholung“, Constantin Constantius und der „Junge Mensch“ sind Persönlichkeiten, die sich auf die Dämonie zubewegen: Der „Junge Mensch“ gerät aus einer ganz normalen Verliebtheit in einen Zustand der Verschlossenheit, der schon eine erhebliche Schuld gegenüber seiner Geliebten bedeutet und aus der er nur durch fremde Hilfe befreit wird. Constantin dagegen steht schon an der

²³⁵ Wiederholung, We S. 46 f.; GW1 Abt. 5, S. 51 f.; SV3 Bd. 5, S. 155 f.

²³⁶ Wiederholung, We S. 41; GW1 Abt. 5, S. 44; SV3 Bd. 5, S. 146 f. Im ursprünglichen Entwurf der „Wiederholung“, in dem der „Junge Mensch“ durch Selbstmord endet, ist Constantin Constantius tatsächlich eine Gestalt wie Johannes der Verführer, eigentlich noch kälter. Dort führt er seinen Schützling mit Hilfe seiner eiskalten Analyse aller Gefühle in den Tod. Vergl. die Einleitungen Emanuel Hirschs zur „Wiederholung“ und zu „Furcht und Zittern“, GW1 Abt. 5, S. VII ff.; GW1 Abt. 4, S. 3 ff., außerdem die Anmerkungen zur „Wiederholung“, GW1 Abt. 5, insbes. Anm. 1, 22, 61, 74, 75, 100, 101, 102, 109.

Grenze zur Dämonie: Aus dem ursprünglichen Nur-Beobachter wird im Laufe der Erzählung einer, der gelassen zusieht, wie sich ein Freund in immer gefährlichere und schließlich ausweglose Verstrickungen verliert.

V. Quidam

Das gleiche Thema variiert Kierkegaard in dem Abschnitt „Schuldig / Nichtschuldig?“ der „Stadien auf dem Lebensweg“.²³⁷ Verfasser ist „Frater Taciturnus“ [lat. „Der schweigsame Bruder“], der sich, ähnlich wie Constantin Constantius, einen „Enthusiasten des Verstandes“ nennt.²³⁸ Er wahrt allerdings gemäß seinem Namen eine so deutliche Distanz zu seinem Beobachtungsgegenstand, daß er, anders als Constantin, nicht als Person ins Spiel kommt.

Seine Abhandlung besteht aus zwei Teilen: „Quidams Tagebuch“, gewissermaßen dem Dokument, dessen Verfasser er „Quidam“ [lat. „Ein Gewisser“] nennt, der also der Akteur ist, und dem Kommentar „Frater Taciturnus an den Leser“. Dieser letztere Teil stellt eine ausführliche Abhandlung zur „Dämonie in Richtung auf das Religiöse“ dar und wird uns deshalb unter dem Gesichtspunkt „Religiöse Dämonie“ noch weiter unten beschäftigen.²³⁹ Quidams Geschichte unterscheidet sich nicht sehr von der des „Jungen Menschen“, sie ist nur in ihrer Darstellung noch undramatischer, gewissermaßen nach innen gekehrt.

Auch Quidam hat feststellen müssen, daß es ihm nicht möglich ist, seine Liebe zu einem Mädchen in der Ehe zu verwirklichen: Er erkennt, daß er verschlossen ist, daß all seine Kunstfertigkeit im Umgang mit Menschen ihren Grund darin hat, daß er erfolgreich versucht, seine Verschlossenheit zu überspielen. Eine Ehe wäre also entweder ein Betrug, denn sie gäbe sich hin und er nicht, oder aber er müßte sich völlig wandeln. Dies, so glaubt er, ist nicht möglich, denn seine Verschlossenheit ist „Verschlossenheit in Gott“.²⁴⁰ Wie solch eine religiöse Verschlossenheit zu denken ist, soll uns weiter unten²⁴¹ beschäftigen; hier, im Zusammenhang mit der erotischen Dämonie, genügt es zu wissen, daß Quidam glaubt, er sei im Einverständnis mit Gott, aber ihm sei das Einverständnis mit den Menschen verlorengegangen.²⁴² Er habe „mit ihnen keine gemeinsame Sprache mehr“.²⁴³ Quidam ist in seiner Entwicklung von einer besonderen Gefahr bedroht:

²³⁷ Stadien, GW1 Abt. 15, S. 195-525; SV3 Bd. 8, S. 11-281.

²³⁸ Stadien, GesW S. 395; GW1 Abt. 15, S. 456; SV3 Bd. 8, S. 225 f.

²³⁹ Siehe unten Kap. 2, C. II. 2.

²⁴⁰ Stadien, GesW S. 281 f.; GW1 Abt. 15, S. 329 f.; SV3 Bd. 8, S. 121 f.

²⁴¹ Siehe unten Kap. 2, C. II. 2.; vergleiche auch Kap. 1, B, II, 1.

²⁴² Stadien, GesW S. 318 f.; GW1 Abt. 15, S. 372 f.; SV3 Bd. 8, S. 157 f.

²⁴³ Stadien, GesW S. 318; GW1 Abt. 15, S. 373; SV3 Bd. 8, S. 158.

„Mein Verstand quält sich mit dem schlimmsten Argwohn ab: der Dämon des Lachens lauert auf mich. Ich weiß wohl, was er will: daß die Tragödie sich mir in eine Posse auflöse.“²⁴⁴

Grund für diese Angst ist folgendes Ereignis: Sein Geliebte hatte ihn „bei Gott“ beschworen, sie nicht zu verlassen und gesagt, sie werde ohne ihn sterben. Für Quidam als religiösen Melancholiker ist dies Grund genug, um sich im Innersten verpflichtet zu fühlen und zu befürchten, ein Mörder zu werden. Aber wenn dies nur eine Redensart seiner Verlobten war, ist die ganze Furcht grotesk und komisch.²⁴⁵ Er wäre nämlich in der gleichen Situation wie ein Abergläubischer, dem eine schwarze Katze über den Weg gelaufen ist.

Im Verhältnis zu seiner Geliebten zeigt sich Quidam infolgedessen äußerst zweideutig: Äußerlich spielt er den Gleichgültigen, um seine Liebe zu verbergen, vor sich selbst klagt er sich als potentiellen Mörder an, um sie gegen den Vorwurf der Gedankenlosigkeit zu verteidigen; im Endeffekt heißt das, daß seine Verlobte ihm gegenüber immer im Unrecht ist, mag sie sich nun an ihn klammern oder ihn verlassen. Obwohl dieses Dasein für Quidam eine Qual ist, darf man also nicht verkennen, daß er damit seine Geliebte gefangenhält wie in einem Spinnennetz.

VI. Zusammenfassung

Quidam steht daher am Ende einer Reihe von erotisch-dämonischen Persönlichkeiten: In Don Juan zeigt sich die dämonische Kraft als Sinnlichkeit, in Johannes dem Verführer als Phantasie, Intellekt und Lüge, beim „Jungen Menschen“ und Constantin Constantius sind diese Elemente auf zwei Personen verteilt, der Modehändler reduziert sie auf die bloße Täuschung, und in Quidam endlich schließt sich der Dämonische im Leiden an seiner Geliebten von den Menschen ab, um ganz Gott gehören zu können – aber auch in dieser vermeintlich religiösen Absonderung liegt ein erotischer Betrug.

B. Das Genie - der Künstler

I. Allgemeines

Eröffnet bei den bisher dargestellten Gestalten die Erotik einen Pfad in die Dämonie, so übernimmt beim „Genie“ die schöpferische Kraft diese Rolle. Kierkegaard beschäftigt sich vor allem mit dem literarischen Künstler (der

²⁴⁴ Stadien, GesW S. 176; GW1 Abt. 15, S. 208; SV3 Bd. 8, S. 22.

²⁴⁵ Stadien, GesW S. 21 f.; GW1 Abt. 15, S. 249-251; SV3 Bd. 8, S. 55-57.

„Dichtereistenz“), in dem er einen Prototyp des Genies sieht. Allerdings beschränkt er den Umfang dieses Begriffes nicht auf die künstlerisch schöpferischen Individuen, denn auch in Caesar oder Napoleon zum Beispiel sieht er geniale Menschen. Mit diesen „politischen Genies“ werden wir uns weiter unten²⁴⁶ beschäftigen. Daher bleiben eigentlich nur die Dichter unter Kierkegaards Darstellungen von Genies über, denn er hat zwar keinen Zweifel gelassen, daß auch Musiker wie zum Beispiel der von ihm über alles verehrte Mozart zu den Genies zählen, und es lassen sich auch Belege dafür finden, daß er sehr unterschiedlichen Lebensbereichen Genies zuschreibt, so kennt er z. B. einen „Meisterdieb“. Aber Kierkegaard hat diese Existenzformen nicht eingehend analysiert und sie schon gar nicht mit der Dämonie in Verbindung gesetzt. Die einseitige Bevorzugung der künstlerischen Genies erklärt sich gewiß aus Kierkegaards Nähe zur Romantik, für die der „große Künstler“ ein Hauptthema war. Daß er andererseits keinen dämonischen Musiker erfunden hat, mag sich recht banal daraus erklären, daß Søren Kierkegaard kein Musikinstrument spielte und – bei allem Musikverständnis – auch nicht mehr in Musiktheorie bewandert war, als ihm seine theologische Ausbildung vermittelt hatte. Er war also das, was man gedankenloserweise einen „unmusikalischen Menschen“ nennt – und da ihm tatsächlich der Zugang zum aktiven Musizieren auf Grund seiner Erziehung nicht gegeben war, konnte er die Gefährdungen eines Musikers nicht so gut nachvollziehen, anders als z. B. sein Zeitgenosse E. T. A. Hoffmann, der u. a. den „Kapellmeister Kreisler“ geschaffen hat²⁴⁷.

II. Das Genie als „unmittelbarer Geist“

Kierkegaard bestimmt das Genie als eine Existenzform, die in einem unmittelbaren Verhältnis zum Geist, zum Denken steht: Der Umgang mit Ideen ist für solch einen Menschen gewissermaßen das Lebenselement, er erfährt intuitiv Zusammenhänge, die andere sich erst erarbeiten müssen.²⁴⁸

²⁴⁶ Siehe unten Kap. 2, D. IV.

²⁴⁷ Eberhard Harbsmeier hat in seiner Rezension der Voraufgabe (Kierkegaardiana 16, Kopenhagen 1993, S. 133-135) diesen Passus offenbar missverstanden: Natürlich hatte Kierkegaard großes Verständnis für Musik, sonst hätte er den großen Essay über Mozart in Entweder/Oder nicht schreiben können.

²⁴⁸ „Das Genie ist unmittelbar als solches überwiegend Subjektivität. Noch ist es nicht als Geist gesetzt; denn als solches wird es lediglich durch Geist gesetzt. Als unmittelbar kann es Geist sein (hier liegt die Täuschung, als wäre seine außerordentliche Begabung Geist gesetzt durch Geist), hat dann aber ein Anderes außerhalb seiner, welches nicht Geist ist, und steht selbst in einem äußerlichen Verhältnis zum Geist.“ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 101; SV3 Bd. 6, S. 185.

Was einerseits ein ungeheurer Vorzug ist, ist zugleich ein Mangel: Der nicht-geniale Mensch kann sich nur durch Reflexion zu Ideen in Verbindung setzen; durch dieses Training gelangt er, gleichzeitig mit der geistigen Erkenntnis, zu einem besseren Selbstverständnis. Das Genie dagegen macht diese zweiseitige Bewegung nicht mit. Seine übergroße Begabung ermöglicht es ihm, gleichsam naiv auf dem Gebiete der Ideen zu agieren. Dies ist das Geheimnis seines Erfolges. Zum anderen bedeutet dies, daß das Genie große Mühe hat, die eigene Persönlichkeit zu entwickeln. Es ist gewissermaßen wie eine sehr schöne Frau: Sie kann ganz außerordentlich umschwärmt sein, ja als erotisches Symbol für Millionen gelten und dabei in ihrer erotischen Entwicklung auf der Stufe eines Schulmädchens stehen – eben weil sie immer nur Objekt und kaum jemals Subjekt von Empfindungen ist. Das Genie bleibt aus dem gleichen Grund ebenfalls sehr leicht auf einem primitiven Stand der Ich-Entwicklung stehen, wodurch es für die Mitmenschen unberechenbar und unheimlich wird.

III. Genie und Geschichtlichkeit

Auf Grund seiner eigenartigen Persönlichkeitsentwicklung hat das Genie eine besondere Beziehung zur Geschichte. Es erlebt sie im extremen Maße als Schicksal,²⁴⁹ als eine unpersönliche Macht, die aber gleichsam sein Partner ist.

Wir können uns den Unterschied zum „normalen“ Menschen so vorstellen: Nimmt man zum Beispiel ein musikalisches Genie wie den jungen Mozart, der quasi spielerisch seine Kompositionen schuf, und stellt ihm einen anderen Musiker gegenüber, dessen Werk hauptsächlich auf Fleiß, geduldigem Feilen beruht. Natürlich ist der naiv drauflosschaffende Mozart ihm haushoch überlegen. Aber beim Genie wird jeder Zufall zum

²⁴⁹ „Das Genie ist ein allgewaltiges An-Sich, welches als solches die Welt erschüttern würde. Um der Ordnung willen erstet deshalb gleichzeitig mit ihm eine andere Gestalt, das Schicksal. Das Schicksal ist Nichts; es ist das Genie selbst, das es entdeckt, und je tiefer das Genie, desto tiefer entdeckt es das Schicksal; denn jene Gestalt ist bloß die Vorwegnahme der Vorsehung. Verharrt nun der geniale Mensch dabei, allein Genie zu sein und kehrt sich nach außen, so wird er das Erstaunliche vollbringen, und dennoch wird er fort und fort dem Schicksal unterliegen, wo nicht außerhalb seiner selbst, handgreiflich für jedermann, so doch inwendig. Darum ist die Existenz eines Genies allezeit gleichsam ein Märchen, wenn es nicht dazu kommt, sich im tiefsten Sinne in sich selbst hineinzukehren. Das Genie vermag alles, und doch ist es abhängig von einer Geringfügigkeit, die keiner begreift, einer Geringfügigkeit, welcher das Genie selbst mit seiner Allgewalt wieder allgewaltige Bedeutung verleiht.“
Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 101 f.; SV3 Bd. 6, S. 186

Schicksalsschlag: Ein Schnupfen bedeutet, daß es eine meisterhafte Sonate weniger gibt, hier kann nichts nachgeholt werden. In der Arbeit des anderen dagegen ist der Schnupfen eine von vielen Verzögerungen. Seine Stärke liegt ja nicht in der Eingebung des Augenblicks, sondern in seinen Kenntnissen und seinem Fleiß: und darauf hat eine Erkrankung wenig Einfluß. Natürlich gibt es da Berührungspunkte: Ein schöpferischer Augenblick ist immer ein genialer Moment, aber der normale Mensch hat vielleicht von Zeit zu Zeit solche Augenblicke, während das Genie wesentlich schöpferisch ist.

Kierkegaard nennt das Verhältnis des Genies zum Schicksal auch das „Glück“ dieses Menschen.²⁵⁰ Dies darf man nicht so verstehen, daß dem Genie zufällige Ereignisse zugute kämen (felicitas), oder daß es in besonderer Weise innerlich mit sich selbst übereinstimmte (beatitudo). Kierkegaard verwendet hier eine andere Bedeutung von „Glück“: Eine unpersönliche, aber an ein außergewöhnliches Individuum gebundene Macht, ein Erkenntnisvermögen, das in einem angeblich unbrauchbaren Marmorblock schon den künftigen David sieht oder in einem Puppenspiel das Faust-Drama entdeckt. Von diesem Vermögen sagt Kierkegaard, in gewissem Sinne verstehe auch Gott im Himmel das Genie nicht.²⁵¹ Damit will er ausdrücken, daß das Genie in seiner Beziehung zum Schicksal durchaus irrational ist, daß sie eine Form der Verslossenheit darstellt, eine Diskontinuität, die sich nicht erklären läßt, ohne sie zu zerstören.

IV. Der Dichter als Sonderform des Genies

Der Dichter ist diejenige Form des künstlerischen Genies, mit der sich Kierkegaard fast ausschließlich auseinandersetzt.²⁵² Für ihn ist jeder Dichter, soweit er nur diesen Namen verdient, ein Genie, so zum Beispiel auch der „junge Mensch“ in der „Wiederholung“, dessen angedeutetes Dichtwerk noch kaum der Rede wert ist. Man muß dies so verstehen, daß Genialität für Kierkegaard sich weniger auf den Umfang der Tätigkeit des betreffenden Individuums bezieht, sondern eher eine qualitative Bestimmung darstellt. Das Genie ist für Kierkegaard keineswegs ein Übermensch, sondern einer, der seine schöpferische Kraft nicht der Erziehung oder seiner Selbstdisziplin verdankt, sondern einer inneren Veranlagung. Infolgedessen hat er auch keinerlei Bedenken, sich selbst ein

²⁵⁰ Die Krise, We S. 91 f.; GW1 S. 9 f.; SV3 Bd. 14, S. 109 f.; ebenso für Caesar: Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 102 f.; SV3 Bd. 6, S. 186 f. (Plutarch, Caesar 38).

²⁵¹ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 103; SV3 Bd. 6, S. 187.

²⁵² Ausführlich untersucht Emanuel Hirsch in seinen Kierkegaard-Studien die Auffassung Kierkegaards vom Dichter und insbesondere sein Ringen mit der eigenen dichterischen Begabung (Kierkegaard-Studien, Gütersloh 1933, Bd. I, S. 133-318).

Genie zu nennen.²⁵³ Er sieht seine eigene Begabung, die ihn außerhalb der normalen Menschen stellt, vor allem in seinen dialektischen Fähigkeiten,²⁵⁴ aber auch in seiner Phantasie, die ihn ganz gegen seinen Lebensentwurf zum Dichter bestimmt.

Phantasie ist überhaupt die wesentliche Bestimmung der Dichterexistenz:

„Eine Dichterexistenz ist daher als solche eine unglückliche Existenz, sie ist höher als die Endlichkeit und doch nicht die Unendlichkeit. Der Dichter sieht die Ideale, aber er muß der Welt entfliehen, um sich an ihnen zu freuen...“²⁵⁵

Verharrt der Dichter in diesem Stadium der bloßen Phantasie, so kommt er eigentlich nicht zu sich selbst, er träumt nur seine (mögliche) Existenz. Versteift er sich in dieser geträumten Existenz, so läuft er Gefahr, dämonisch zu werden, so wie Johannes der Verführer ein in die Dämonie verirrter Dichter ist. Zwischen diesem Dämon, den Kierkegaard einen „gezeichneten und abgestorbenen“ Menschen nennt,²⁵⁶ und dem eben erwachten Dichter, den er in der „Wiederholung“ vorstellt,²⁵⁷ liegt natürlich eine ganze Palette von Existenzen, wie zum Beispiel der „Kenner“, als welchen er Goethe bezeichnet:²⁵⁸ eine Individualität, die zwar unschuldiger ist als der dämonische Verführer, weil sie sich überhaupt nicht entschließt, weder im guten noch im bösen Sinne, sondern die erotischen Eindrücke auf sich zukommen läßt und mit Verstand genießt. Diese Existenz ist dennoch Schuld, denn eine bloß-ästhetische Unentschiedenheit wie im griechischen Heidentum ist heute nicht mehr guten Gewissens möglich. Der Dichter, soweit er nicht eine ethisch-religiöse Entwicklung erlebt oder dämonisch wird, ist also nach Kierkegaards Auffassung eine Art zu spät geborener Heide.²⁵⁹

²⁵³ Was ihm Adorno offenbar übel nimmt (Theodor W. Adorno: Kierkegaard, Frankfurt a. M. 1974 (1933), S. 12). Adorno versteht wohl Søren Kierkegaards völlig unheroischen Genie-Begriff falsch. Kierkegaards „genial“ würde man heute richtiger mit „kreativ“ übersetzen.

²⁵⁴ T I, S. 253; Tagebuch Ed. Haecker S. 127; Pap. III A 103.

²⁵⁵ Entweder-Oder II, DR S. 767 f.; GW1 Abt. 2, S. 224; SV3 Bd. 3, S. 196.

²⁵⁶ Unwissenschaftliche Nachschrift, DR S. 457; GW1 Abt. 16, Bd. 1, S. 294; SV3 Bd. 9, S. 250.

²⁵⁷ Wiederholung We S. 28 f.; GW1 Abt. 5, S. 28 ff.; SV3 Bd. 5, S. 135 ff.

²⁵⁸ Stadien, GesW S. 129 f.; GW1 Abt. 15, S. 156 f.; SV3 Bd. 7, S. 134 f.

²⁵⁹ Dies müssen wir bedenken, wenn Kierkegaard sich selbst einen Dichter nennt; da er sich als jemand verstand, der dabei ist, Christ zu werden, fand er einen Ausweg aus diesem Dilemma, indem er seine dichterisch und philosophisch bestimmten Schriften unter Pseudonymen herausgab, zum Zeichen dafür, daß es sich um eher hypothetische Standpunkte handelte, während er seine vom christlichen Glauben bestimmten Schriften, etwa die

V. Die Entwicklungsstufen des Genies

Weil das Genie solch eine unmittelbare Beziehung zum Geist hat, läuft es Gefahr, sich in der Endlichkeit zu verlieren: Seine Begabung ist Zerstreuung genug, es kann sich ein ganzes Leben lang damit unterhalten, ohne überhaupt etwas Wesentliches getan zu haben. Als Beispiel für solch ein „verlorenes“, freilich glänzend verlorenes Genie nennt er Talleyrand:²⁶⁰ All sein Reichtum an Esprit könne nicht darüber hinwegtäuschen, daß seine Werke allein der Endlichkeit angehörten und nicht mehr seien als gelungene Anekdoten.²⁶¹

Wenn das Genie also eine wesentliche Entwicklung durchmachen will, so muß es zunächst an sich selbst irre werden.²⁶² Eine andere Möglichkeit für das Genie, zu einer wesentlichen, selbstdurchsichtigen Existenz zu gelangen, sieht Kierkegaard nicht. Weil nämlich das Genie zu stark ist für die Mitwelt, kann es nicht an ihr scheitern. Ein Beispiel ist die Liebesgeschichte, die er in der „Wiederholung“ erzählt: Ein normaler Mensch wäre vielleicht allein durch den Verlust der Geliebten geläutert worden. Der „Junge Mensch“ dagegen würde ganz anders reagieren: Ein Verlust der Geliebten kann ihn nicht berühren, weil er als Dichter alle Möglichkeiten, die sich aus seinem Verhältnis zu seiner Geliebten ergeben könnten, bereits in seiner Phantasie vorweggenommen hat, als erstes ihren Verlust.²⁶³ Um zu einer Entwicklung seiner Persönlichkeit in Richtung auf den Glauben zu gelangen, muß er daher in einen inneren Widerspruch mit sich selbst geraten, weil Äußeres ihn letztlich nicht erschüttern kann.

„Erbaulichen Reden“, unter seinem eigenen Namen veröffentlichte. Allerdings ist bezeichnend, daß die beiden Schriften, die von einem definitiven christlichen Glauben ausgehen, nämlich „Die Krankheit zum Tode“ und „Einübung im Christentum“, wiederum unter einem Pseudonym, „Anti-Climacus“, erschienen.

²⁶⁰ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 104 f.; SV3 Bd. 6, S. 188.

²⁶¹ Hier können wir wieder einen deutlichen Einfluß von Kierkegaards Biographie feststellen, denn natürlich hat er bei dieser Existenzform seine eigene „ästhetische Periode“ vor Augen.

²⁶² Der Ethiker „Assessor Wilhelm“ rät daher seinem Dichter-Freund „A“: „Willst du aber nicht Dichter sein, so gibt es keinen anderen Weg für Dich als den ich Dir gezeigt habe: verzweifle! So wähle denn die Verzweiflung, denn die Verzweiflung ist selbst eine Wahl, denn zweifeln kann man, ohne zu wählen, verzweifeln aber kann man nicht, ohne es zu wählen. Und indem man verzweifelt, wählt man wieder, und was wählt man da, man wählt sich selbst, nicht in seiner Unmittelbarkeit, nicht als dieses zufällige Individuum, sondern man wählt sich selbst in seiner ewigen Gültigkeit.“ Entweder-Oder II, DR S. 768; GW1 Abt. 2, S. 224; SV3 Bd. 3, S. 196.

²⁶³ Wiederholung We S. 11 f.; GW1 Abt. 5, S. 8 f.; SV3 Bd. 5, S. 119 f.

VI. Die Beziehungen des Genies zu seinen Mitmenschen

In der Beziehung zu seinen Mitmenschen ähnelt das Genie dem Dämonischen.²⁶⁴ Seine große Schöpferkraft kann ihm ebenfalls ein Charisma verleihen, das Macht bedeutet. Seine enge Beziehung zum „Schicksal“ und seine zunächst primitive Persönlichkeitsentwicklung machen es zudem für seine Mitmenschen sowohl unheimlich als auch attraktiv, ebenfalls ein Zug, den es mit dem Dämonischen teilt.

Was es vom Dämonischen trennt, ist zweierlei: Einmal besitzt das Genie durchaus schöpferische Substanz, seine potentielle Macht ist begründet, sie beruht nicht auf einer durch eisernen Willen errichteten Fassade. Zum anderen ist das Genie von der Veranlagung her genial, wogegen Dämonie immer aus einem Entschluß erwächst.

Die Nähe des Genies zur Dämonie,²⁶⁵ die Kierkegaard betont, erklärt sich leicht aus seinen sozialen Beziehungen: Es braucht sich nur zu entschließen, die Rolle ganz zu übernehmen, die es schon halbwegs spielt, es muß nur vom Gebrauch zum Mißbrauch seines Charismas übergehen, was bekanntlich ein kleiner Schritt ist.

C. Religiöse Dämonie

Wenn auch die Religion in all' ihren Erscheinungsformen zum Kanon der Romantik gehört, beginge man einen Fehler, bei der Darstellung von religiöser Dämonie in Søren Kierkegaard wieder einen Romantiker zu sehen. Bei der Bloßlegung von scheinreligiösen Verhaltensweisen erscheint er viel eher als Aufklärer, als Nachfolger Lessings etwa, mit dem er sich in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ ausführlich auseinandersetzt.

I. Religiös erscheinende Dämonie

Kierkegaard definiert Dämonie psychologisch als „Angst vor dem Guten“. Damit wird jede Form der Beziehung zum Religiösen, die sich als Angst

²⁶⁴ Im Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 102 f.; SV3 Bd. 6, S. 186 f. sagt Kierkegaard zum Beispiel, letztlich könne niemand das Genie verstehen, in gewissem Sinne verstünde auch Gott im Himmel es nicht. Diese Unverständlichkeit ähnelt der Verslossenheit des Dämonischen.

²⁶⁵ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 104 f.; SV3 Bd. 6, S. 187 f.: Ein Genie, das sich nicht religiös zu verstehen lerne, sei eine letztlich „leere“ Existenz, diese sei, bei all' ihrem Glanz, Sünde.

vor dem Guten erweist, zur Dämonie - wenn sie nur konsequent durchgehalten wird. Hierher gehören vor allem die scheinreligiösen Formen.

1. Der Abergläubische

Am leichtesten zu durchschauen ist der Aberglaube: „Im Aberglauben wird der Objektivität eine Macht eingeräumt gleich der des Medusenhaupts, die Subjektivität zu versteinern, und die Unfreiheit will nicht, daß der Zauber gelöst werde.“²⁶⁶

Kierkegaard meint also beim „Aberglauben“ vor allem solche Vorstellungen wie „Glücks-“ beziehungsweise „Unglückszahlen“, „berufen“ und den „bösen Blick“, weniger ganze Systeme des Aberglaubens wie Astrologie und ähnliches. Ihm kommt es darauf an, daß der Abergläubische durch diese Wahnvorstellungen innerlich unfrei wird: Ob er sich glücklich fühlt, hängt von einer schwarzen Katze ab. So kann er niemals verantwortlich handeln.

2. Der Orthodoxe

Ähnlich bewertet er den Orthodoxen²⁶⁷: „Ein Anhänger der steifsten Orthodoxie kann dämonisch sein. Er weiß alles miteinander, er neigt sich vor dem Heiligen, die Wahrheit ist ihm ein Inbegriff von Zeremonien, er redet von der Begegnung vor Gottes Thron und weiß, wie oft man sich da bükken soll, er weiß alles gleich dem, der einen mathematischen Satz beweisen kann, wenn man die Buchstaben A B C braucht, aber nicht, wenn man D E F dafür setzt. Deshalb wird ihm angst, sobald er etwas hört, das nicht Wort für Wort dasselbe ist.“²⁶⁸

Und gerade diese Angst ist es, die ihn dämonisch macht, denn damit besteht sein Verhältnis zum Glauben nicht in innerer Freiheit, sondern in der unfreien, Angst erzeugenden Bindung an Äußerlichkeiten. Auch hier schafft die religiöse Unfreiheit letzten Endes eine innere Leere, die die Orthodoxie dafür streiten läßt, daß jedes Wort des Neuen Testaments von einem bestimmten Apostel stammt²⁶⁹ und zu dem Ergebnis führt, daß sie diese Worte immer weniger versteht. Damit schwindet die Innerlichkeit, die der Glauben geben sollte, zu einem Nichts dahin, es bleibt nur die leere Hülse von abgestorbenen Formen zurück.

²⁶⁶ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 145; SV3 Bd. 6, S. 221

²⁶⁷ Hier ist natürlich nicht ein Mitglied der Ostkirchen gemeint, sondern ein Anhänger der lutheranischen Orthodoxie.

²⁶⁸ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 145; SV3 Bd. 6, S. 221

²⁶⁹ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 148; SV3 Bd. 6, S. 223 f.

3. Der Freidenker

Gegenüber dem schwachen Abergläubischen und dem verknöcherten Orthodoxen erscheint der Freidenker als die ehrlichere Existenzform.²⁷⁰ Tatsächlich respektiert Kierkegaard einen aufrichtigen Atheismus.²⁷¹ Nicht umsonst lehnt Johannes Climacus, der wohl gewichtigste seiner Pseudonyme, Verfasser der „Philosophischen Brocken“ und der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ die Bezeichnung „Christ“ für sich ab.²⁷² Atheismus ist für Kierkegaard die einzige Alternative zum Christentum – nur verlangt er, daß er genau so ehrlich gedacht und gelebt wird, wie das Christentum gedacht und gelebt sein soll – und dies vermißt er bei fast allen seinen „freidenkerischen“ Zeitgenossen:

„Noch hat niemand die Frage des Zweifels hinsichtlich des Christentums frei und offen gestellt – der einzige ist vielleicht Lessing.“²⁷³

Eine weitere Ausnahme in dieser Hinsicht sieht er in Feuerbach: Der habe zwar ein negatives und unglückliches Verhältnis zum Christentum, erfasse aber aus diesem Ärgernis am Glauben heraus das Christentum sehr viel klarer, als es die Amtskirche tue²⁷⁴.

Statt dieser aufrichtigen Position findet er eine Art umgekehrte Orthodoxie, die sich bemüht, nachzuweisen, daß zum Beispiel das ganze Neue Testament erst aus dem zweiten Jahrhundert nach Christus stammt oder ähnliches.²⁷⁵ Das Höchste an religiöser Freiheit scheint dieser Sorte Freidenker im Religionsspott zu liegen.²⁷⁶ Aber gerade dies zeigt die dämonische Natur solcher Existenzen: Sie sind nicht innerlich unabhängig vom Christentum, sondern verstehen ihre „Freiheit“ nur als intellektuellen oder emotionalen Reflex. Wenn diese Haltung sich zum Trotz steigert, wird sie dämonisch.

²⁷⁰ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 150; SV3 Bd. 6, S. 225.

²⁷¹ So war sein Vetter Hans Brøchner, obwohl er sich offen zum Atheismus bekannte, einer der wenigen, vor denen Søren Kierkegaard eine ausgesprochene Hochachtung zeigte; vergleiche Lowrie: Das Leben Søren Kierkegaards, S. 8.

²⁷² Unwissenschaftliche Nachschrift, Anhang, DR S. 830; GW1 Abt. 16, Bd. 2, S. 331; SV3 Bd. 10, S. 278.

²⁷³ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, Anm. 141; Pap. V B 64.

²⁷⁴ István Csakó: Kierkegaards Feuerbach-Bild im Lichte seiner Schriften. Kierkegaard Studies. Yearbook 2001, Berlin und New York 2001, S. 396-413, insbesondere S. 405-411.

²⁷⁵ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 148; SV3 Bd. 6, S. 223 f.

²⁷⁶ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 145; SV3 Bd. 6, S. 221.

4. Der religiöse Spekulant

Nicht besser beurteilt Kierkegaard diejenigen Theologen, die, wie noch viele seiner Zeitgenossen, durch raffinierte „philosophische“ Spekulation zum Beispiel das Dasein Gottes²⁷⁷ oder die Dreieinigkeit²⁷⁸ zu beweisen suchen.

Er hat freilich nichts dagegen, daß sich einer denkend um Gott und die Offenbarung bemüht, aber er sieht hier die Gefahr, daß sich solch eine Individualität nicht nur gegenüber den Mitmenschen, sondern letztlich auch gegenüber Gott auf ihre Spekulation beruft, auf sie pocht. Dann ginge es ihr nämlich wie dem Scholastiker Simon Ternaensis, „der meinte, Gott müsse ihm dankbar sein, weil er die Dreieinigkeit bewiesen habe“²⁷⁹ und darum zu einem kompletten Narren wurde.

Kierkegaard sieht bei all diesen Spekulationen die Gefahr, daß sie aus Eitelkeit und Rechthaberei betrieben werden. Wird ein anderer Wissenschaftler, etwa ein Philologe oder Naturwissenschaftler von solchen Motiven bestimmt, dann hat das nur zur Folge, daß er von seinen Mitmenschen als unsympathisch empfunden wird. Bei einem Theologen oder Religionsphilosophen ist dies aber sehr viel gefährlicher: Seine Eitelkeit setzt ihn in ein unfreies Verhältnis zum Glauben, die Spekulation ist zum Vehikel des Geltungsbedürfnisses geworden. Solch ein Verhältnis zum Glauben ist dämonisch.

5. Der Frömmeler

Alle Frömmerei gehört ebenfalls in diese Kategorie. Denn wenn einer durch seine „fromm“ gefalteten Hände, seinen „himmlischen“ Augenaufschlag und entsprechende Sprüche darauf hinweist, was für ein gottgefälliger Mensch er ist (ganz im Gegensatz zu den anderen), dann steht er in einem unfreien Verhältnis zur Religion.²⁸⁰ Ein wirklich religiöser Mensch braucht nämlich nichts zu „beweisen“.

²⁷⁷ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 146; SV3 Bd. 6, S. 221 f.

²⁷⁸ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 156 f.; SV3 Bd. 6, S. 230 f.

²⁷⁹ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 156; SV3 Bd. 6, S. 230 (Anmerkung).

²⁸⁰ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 146 f.; SV3 Bd. 6, S. 222. Als „Heilige“ wurden zur Zeit von Kierkegaards Jugend die Herrnhuter in Dänemark bezeichnet (Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, Anm. 238 von Emanuel Hirsch), doch dürfte er mit diesem Ausdruck ganz allgemein sektiererische Frömmeler gemeint haben.

Jede Unfreiheit im Glauben, die sich beim Frömmeler einerseits in der Betonung von Äußerlichkeiten und andererseits in der Zurückweisung der „bösen Welt“ zeigt, öffnet den Weg in die Dämonie.

6. Zusammenfassung

Alle diese scheinreligiösen Formen der Dämonie haben gemeinsam, daß der Dämonische seinen Mitmenschen eine überlegene Macht demonstriert:

Der Abergläubische zeigt durch seine Riten, daß er mit dem „Schicksal“ auf vertrautem Fuße lebt, der Frömmeler will uns durch seine Faxen darauf aufmerksam machen, daß er einen „direkten Draht“ zum Herrgott hat, der Spekulant und der Orthodoxe sagen dasselbe auf ihre Weise. Umgekehrt erscheint der Religionsspott des „Freidenkers“ ebenfalls als Imponiergehabe, das uns gewissermaßen mitteilt, hier liefe die reine Vernunft auf der Straße herum.

In allen diesen Fällen versucht der Dämonische, eine innere Qualität - Glauben, Frömmigkeit, Vernunft - durch Äußerlichkeiten nachzuweisen, was ein Widerspruch ist. Zudem verschiebt er die Werteskala in seinen sozialen Beziehungen zu seinen Gunsten: Ein wertneutrales, partnerschaftliches Verhalten ist fast unmöglich, man muß ihn als überlegen anerkennen oder als feindselig ablehnen. Dies bedeutet, daß die Mitmenschen in diesem Vorstellungssystem immer einen minderwertigen oder negativ bewerteten Platz einnehmen.

Nach ihrer Intensität kann solch eine gestörte Sozialbeziehung freilich verschieden sein: Einmal ist es möglich, daß solch eine Individualität nur dokumentiert, daß sie „besser ist als die anderen“ und es dabei bewenden läßt. Das wäre die narzistische Variante, deren Herrschaftsanspruch nur darin besteht, von etwaiger Kritik ausgenommen zu sein. Aber daneben sind natürlich aktivere, extravertierte Formen möglich, die sich ihren Mitmenschen als „Führer“ oder „Prophet“ aufdrängen, also gewissermaßen sadistisch verhalten, und als Gegenstück gibt es dann noch diejenigen, die sich – masochistisch – als Opfer gerieren. Am penetrantesten sind diejenigen, denen es gelingt, sich gleichzeitig als „Opfer“ und als „Retter“ aufzuspielen.

II. Dämonie mit religiösem Inhalt

Neben diesen Formen „religiöser“ Dämonie, die sich dadurch auszeichnen, daß sich hinter einer religiösen Fassade eine Leere und Gottesferne verbirgt - oder, beim „Freidenker“, daß die rational erscheinende Distanziertheit die innere Unfreiheit verbergen soll – neben diesen unecht religiösen Erscheinungen kennt Kierkegaard noch andere Erscheinungen, bei denen eine echte Gottesbeziehung das Individuum dämonisch werden

läßt. Ihren Grund findet diese Dämonie darin, daß solch ein Mensch aus irgend einem Grund in seiner Entwicklung stehenbleibt, so daß ihn die Gottesbeziehung von den anderen Menschen abschließt, was ein Widerspruch ist.

1. Der Mystiker

Erstaunlicherweise zählt Kierkegaard den Mystiker zu dieser Art von dämonischen Gestalten. Tatsächlich teilt er die Hochschätzung nicht, die dem Mystiker entgegengebracht wurde und wird.

Assessor Wilhelm, der Ethiker aus „Entweder/ Oder“, führt aus: Der Mystiker habe sich zwar absolut gewählt; insofern sei seine Wahl ethisch positiv und frei.²⁸¹ Aber: Die Wahl, das Handeln des Mystikers geschieht vor allem in seinem Innern, in der Hinwendung zu Gott. Nach außen, zur „Welt“, den Mitmenschen gegenüber, handelt er nur negativ: Er wendet sich ab.²⁸² Und in diesem einen Moment bleibt er stehen, sein ganzes Leben kommt über die Abwendung von der Welt und die Hinwendung zu Gott nicht hinaus. Im strengen Sinne hat er daher keine geschichtliche Entwicklung: Er schwankt nur zwischen „lichten Augenblicken“, in denen er mit der Gottheit verbunden ist, und „matten Augenblicken“, wo dies Einverständnis fehlt,²⁸³ eine eigentliche Entwicklung seiner Persönlichkeit gibt es nicht.

²⁸¹ „Der Mystiker wählt sich selber in seiner vollkommenen Isolation, für ihn ist die Welt tot und vernichtet, und die ermüdete Seele wählt Gott oder sich selbst ... Schon hier wirst Du sehen, wie wenig ethisch das Leben des Mystikers doch eigentlich angelegt ist, da es der höchste Ausdruck der Reue ist, zu bereuen, daß er nicht früher, noch bevor er in der Welt konkret wurde, daß er nicht, solange seine Seele bloß abstrakt bestimmt war, als Kind also, Gott gewählt hat.“ Entweder-Oder II, DR S. 804 f.; GW1 Abt. 2, S. 257 f.; SV3 Bd. 3, S. 223 f.; zu einer eventuellen ironischen Brechung dieser Darstellung vergleiche oben Einleitung B, IV, 4, a.

²⁸² Entweder-Oder II, DR S. 805; GW1 Abt. 2, S. 257 f.; SV3 Bd. 3, S. 223 f.

²⁸³ „Es ist erschreckend, die Klagen eines Mystikers über die matten Augenblicke zu lesen. Wenn dann der matte Augenblick vorüber ist, dann kommt der lichte Augenblick, und dergestalt wechselt sein Leben ständig, es hat zwar Bewegung, aber keine Entwicklung. Seinem Leben fehlt die Kontinuität. Was eigentlich diese in dem Leben des Mystikers bildet, ist ein Gefühl, nämlich Sehnsucht, ob diese Sehnsucht sich nun auf das richtet, was gewesen ist, oder auf das, was kommen soll. Daß aber ein Gefühl solchermaßen den Zwischenraum bildet, beweist eben, daß der Zusammenhang fehlt.“ Entweder-Oder II, DR S. 805 f.; GW1 Abt. 2, S. 258; SV3 Bd. 3, S. 224 f.

Der Mystiker hat sich in Gott verliebt.²⁸⁴ Hierin sieht Assessor Wilhelm ein Element der Unwahrhaftigkeit.²⁸⁵ Denn einmal kann man dem Mystiker vorwerfen, er verschmähe durch seine Abkehr von der „Welt“ Gottes Liebe, die ihn als Geschöpf in dieser Welt geschaffen hat.²⁸⁶ Bedenklich wird dies Verhältnis vor allem dann, wenn der Mystiker meint, auf Grund irgendeiner persönlichen Eigenschaft habe Gott eine besondere Vorliebe für ihn.²⁸⁷ Zudem sei dem Mystiker vorzuwerfen, daß er seine Liebe zu Gott übertreibe, weil er sich ihrer in jedem Augenblick versichern wolle.²⁸⁸ Er gebärde sich also wie ein unreifer junger Mensch, der zum ersten Mal verliebt ist. Und schließlich kann man sagen, daß das Dasein des Mystikers ein Betrug an den Mitmenschen ist, die durchaus ein Recht auf ihn haben,²⁸⁹ aber nun Gefahr laufen, ihn falsch einzuschätzen.

Kierkegaard sieht die Existenz eines Mystikers als sehr gefährdet an; letzten Endes könne solch ein Mensch durch Selbstmord enden, wie er an einem Beispiel verdeutlicht.²⁹⁰ Er versteht „Mystik“ in einem sehr weiten Sinne:

„... das Eigentümliche an dem Mystischen ist nicht das Religiöse, sondern die Isolation, in welcher das Individuum, ohne irgend ein Verhältnis zu der gegebenen Wirklichkeit zu achten, sich in unmittelbaren Rapport zur Ewigkeit setzen will.“²⁹¹

So fällt also nicht nur die christliche, sondern auch etwa die indische Mystik unter diesen Begriff, und auch eine atheistische, wie wir heute sagen würden „Bewußtseinsweiterung“ oder „Selbstfindung“ im Sinne des „New Age“. Der Fehler des Mystikers liegt darin, daß er sich selbst nur abstrakt, nur in seiner Beziehung zum Ewigen versteht.²⁹² Zur „Welt“ hat er ein negatives Verhältnis, er versteht sich als bloßen Gegensatz zu ihr, lehnt sie als „schlecht“ ab.²⁹³ Und damit geht er an der religiösen

²⁸⁴ Entweder-Oder II, DR S. 806; GW1 Abt. 2, S. 258; SV3 Bd. 3, S. 225.

²⁸⁵ Entweder-Oder II, DR S. 807; GW1 Abt. 2, S. 259; SV3 Bd. 3, S. 225.

²⁸⁶ Entweder-Oder II, DR S. 807 f.; GW1 Abt. 2, S. 260; SV3 Bd. 3, S. 225 f.

²⁸⁷ Entweder-Oder II, DR S. 808; GW1 Abt. 2, S. 260; SV3 Bd. 3, S. 225 f.

²⁸⁸ A. a. O.

²⁸⁹ Entweder-Oder II, DR S. 808 f.; GW1 Abt. 2, S. 260 f.; SV3 Bd. 3, S. 226 f.

²⁹⁰ Entweder-Oder II, DR S. 809-811; GW1 Abt. 2, S. 261-263; SV3 Bd. 3, S. 226-229.

²⁹¹ Entweder-Oder II, DR S. 810; GW1 Abt. 2, S. 262 f.; SV3 Bd. 3, S. 228.

²⁹² Entweder-Oder II, DR S. 813; GW1 Abt. 2, S. 265; SV3 Bd. 3, S. 230.

²⁹³ Entweder-Oder II, DR S. 813; GW1 Abt. 2, S. 265; SV3 Bd. 3, S. 230.

Bedeutung der Welt und der Zeitlichkeit vorbei: daß der Mensch in ihr die Gottheit verstehen lernt.²⁹⁴

Aus dieser Analyse des Mystikers durch Assessor Wilhelm können wir folgende Schlüsse ziehen:²⁹⁵ Der Mystiker ist eine instabile Existenz, die zwei Entwicklungsmöglichkeiten enthält:

Einmal kann er seine Gottesbeziehung konkretisieren und wird dadurch aus einem in Gott Verliebten ein Glaubender; er verliert damit aber auch die Isolation von der Welt.

Zum anderen kann er sich in dieser Isolation versteifen und aus seiner Gottesbeziehung wie der Abergläubische ein Ritual oder wie der Orthodoxe eine Formel machen: dann ist er dämonisch.

Solange er sich in der Schwebelage zwischen diesen beiden Entwicklungsmöglichkeiten hält, also Mystiker ist, stellt er eine religiös-dämonische Zwitterexistenz dar.

2. Quidam – Dämonie in Richtung auf das Religiöse

Eine Gestalt, die ebenfalls auf der Grenze von Glauben und Dämonie steht, hat Kierkegaards Pseudonym Frater Taciturnus in dem Abschnitt „Schuldig / Nicht schuldig“ der „Stadien auf dem Lebensweg“²⁹⁶ dargestellt: Quidam. Mit ihm hatten wir uns schon oben²⁹⁷ beschäftigt.

Quidam spielt nach außen den Gleichgültigen, Ironischen,²⁹⁸ er schließt seine Liebe in sich ein. Die Kraft, die ihm dies ermöglicht, findet er selbst unheimlich und dämonisch.²⁹⁹ Die Schwermut macht es ihm unmöglich, einen Vertrauten zu haben. Würde er sich nämlich einem Menschen anvertrauen, so müßte er sein Verhältnis zu Gott offenbaren, was ihm nicht

²⁹⁴ Entweder-Oder II, DR S. 815; GW1 Abt. 2, S. 266 f.; SV3 Bd. 3, S. 230 f.

²⁹⁵ Vigilius Haufniensis untersucht im „Begriff Angst“ den Mystiker nicht; auch die anderen Pseudonyme setzen ihn nicht ausdrücklich in Beziehung zum Dämonischen. Hieraus läßt sich allerdings nicht schließen, daß es sich bei der Darstellung in Entweder-Oder II um eine der „biedermeierlichen Überzeichnungen“ des Assessor Wilhelm handelt, denn dafür ist die Darstellung, insbesondere durch die Selbstmord-Thematik, zu ernst. Wenn hierin eine ironische Überzeichnung enthalten sein sollte, dann müßte die gesamte Darstellung eine Satire sein, wofür ich keinerlei Anhaltspunkt sehe.

²⁹⁶ Stadien, GesW S. 176 ff.; GW1 Abt. 15, S. 196 ff.; SV3 Bd. 8, S. 11 ff.

²⁹⁷ Kapitel 2, A. V.

²⁹⁸ Stadien, GesW S. 194 f.; GW1 Abt. 15, S. 229 f.; SV3 Bd. 8, S. 38 f.

²⁹⁹ Stadien, GesW S. 187; GW1 Abt. 15, S. 220; SV3 Bd. 8, S. 31 f.

möglich ist, weil diese Gottesbeziehung wohl noch unfertig ist, wodurch er zum religiösen Melancholiker wird. Für ihn ist deshalb nur ein Gottesverhältnis vorstellbar, in dem er allein mit seinem Gott ist, die Mittelbestimmung des Glaubensbruders hat hierin keinen Platz. Aus dem gleichen Grunde kann er keine Ehe eingehen, denn diese fordert rückhaltlose Offenheit. Für ihn kann es nur ein Offenbarwerden in der Religion, eine Erlösung durch Gott selbst geben.³⁰⁰

Frater Taciturnus, der das Tagebuch ausführlich kommentiert,³⁰¹ sagt, über den Inhalt seiner Verschllossenheit könne er nichts sagen. In der Verschllossenheit Quidams sei die Möglichkeit eines religiösen Lebens enthalten, aber noch nicht manifest geworden.³⁰² Aus dieser Verschllossenheit habe Quidam nur durch einen Verzweiflungsakt herausgefunden, bei dem er selbst nicht gewußt hätte, was er tat.³⁰³ Eigentlich hat sich Quidam in seiner eigenen Schuldlosigkeit gefangen,³⁰⁴ denn diese macht es ihm unmöglich, sich selbst in Reue anzunehmen.³⁰⁵ Quidam ist also, wie der Mystiker, ein Mensch mit religiöser Substanz, der aber in seiner religio nur das Negative erfaßt, nämlich die Absonderung von anderen Menschen. Er ist insofern dämonisch, denn er verschließt sich

³⁰⁰ Stadien, GesW S. 340 ff.; GW1 Abt. 15, S. 397 ff.; SV3 Bd. 8, S. 177 ff.

³⁰¹ Stadien, GesW S. 367 ff.; GW1 Abt. 15, S. 423 ff.; SV3 Bd. 8, S. 199 ff.

³⁰² „Über den Inhalt seiner Verschllossenheit äußert er sich nicht. Ich habe ihn mit Absicht so gehalten. Denn ich brauche die Verschllossenheit nur formal, als Grenze der Verständigung, an der das Mißverständnis eintritt; sodann kann ich selbst nicht sagen, was er in sich verschließt. Seine Verschllossenheit ist nämlich weder mehr noch weniger als die verdichtete Antizipation der religiösen Subjektivität. Diese hat ein dialektisches Moment mehr als alle Wirklichkeit; nicht als der Wirklichkeit vorangehend, sondern als der Wirklichkeit nachfolgend. Er kann darum ganz wohl in der Wirklichkeit existieren, und es muß angenommen werden, daß er das getan hat, aber die Verschllossenheit ist und bleibt die Ahnung eines höheren Lebens.“ Stadien, GesW S. 295; GW1 Abt. 15, S. 455; SV3 Bd. 8, S. 225.

³⁰³ „Hätte er nicht in sich die Kraft gefunden zu einem Entschluß der Verzweiflung...: so wäre er verloren gewesen... Er bekam ihr Leben auf sein Gewissen: das half ihm und wird ihm helfen; sie hatte seine ganze Geistesexistenz auf dem Gewissen: und davon hatte ihr nie geträumt.“ Stadien, GesW S. 396; GW1 Abt. 15, S. 456; SV3 Bd. 8, S. 225 f.

³⁰⁴ „Hätte er eine Sünde auf dem Gewissen gehabt; hätte ich ihn so angelegt: so wäre es leichter gewesen ihm zur Klarheit zu verhelfen.“ Stadien, GesW S. 396; GW1 Abt. 15, S. 456 f.; SV3 Bd. 8, S. 225 f.

³⁰⁵ „Das Dämonische an dem Quidam des Experiments ist eigentlich das: daß er sich selbst nicht in Reue zurücknehmen kann. Er bleibt auf der äußersten Spitze in einem dialektischen Verhältnis zur Wirklichkeit hängen...“ Stadien, GesW S. 413; GW1 Abt. 15, S. 476; SV3 Bd. 8, S. 241 f.

in sich selbst, ohne daß einstweilen dieses Sich-Verschließen durch die lebendige Gottesbeziehung gerechtfertigt und aufgehoben wäre. Er ist also dämonisch, indem er sich auf das Religiöse zubewegt.³⁰⁶

In der Phase, die im Tagebuch dargestellt ist, besteht seine Dämonie darin, daß er versucht, das Mädchen durch einen ästhetischen Trick loszuwerden: indem er den Gleichgültigen spielt. Er will sie also gewissermaßen „unter Preis“, ohne Offenbarung seiner Schwermut, sich vom Halse schaffen. Sein eigenes Problem dabei ist, daß er sich dadurch auch nicht in seiner religio entwickeln kann, denn die hängt eng mit seiner Schwermut zusammen.

Den Ausgang des „Experiments“ läßt Frater Taciturnus offen: Im äußeren Sinne erlangt Quidam dadurch Erleichterung, daß ihn das Mädchen auf seine Bitte hin freigibt.³⁰⁷ Damit ist aber nur der Konflikt, der aus der Verlobung herrührt, beseitigt.

Es bleibt ungewiß, ob Quidam in Zukunft zu einem echt religiösen Dasein findet, also seine Schwermut überwinden kann und offen wird für seine Mitmenschen und insbesondere seine Geliebte. Nur dann wäre die anfängliche Verslossenheit und Dämonie geklärt und gerechtfertigt. Es besteht aber auch die Möglichkeit, daß Quidam auf einer neuen Stufe seiner Entwicklung wiederum dämonisch wird, und dies könnte ihn im Extrem bis zum Mord treiben.³⁰⁸

3. Verfehltete Berufung: Der Fall Adler

Welche Irrwege Kierkegaard sich vorstellte, geht aus seinen, von ihm nicht veröffentlichten,³⁰⁹ Untersuchungen über den Fall des Pfarrers Adler hervor, der sich für einen Propheten hielt.³¹⁰ Auch im Fall Adler können wir die besondere Dialektik einer religiösen Entwicklung verfolgen:

³⁰⁶ Stadien, GesW S. 367; GW1 Abt. 15, S. 423; SV3 Bd. 8, S. 199.

³⁰⁷ Stadien, GesW S. 400; GW1 Abt. 15, S. 461 f.; SV3 Bd. 8, S. 229 f.

³⁰⁸ „Sollte der Quidam ästhetischer Held werden, so müßte er in Kraft folgender Betrachtung handeln: ‘Ich sehe, daß die Idee meiner Existenz an diesem Mädchen strandet; ergo muß sie weg: über ihren Untergang führt mein Weg zu einem hohen Ziel’ ... Er müßte vor allem seiner selbst egoistisch sicher sein, so daß ihn nichts von der Durchsetzung seines Willens zurückschrecken könnte; und dann müßte er vor den Augen der Zuschauer zu übernatürlicher Größe sich erheben, nicht indem er (wie der Religiöse) Opfer bringt, sondern indem er (dämonisch in der Richtung auf das Böse) Opfer verlangt.“ Stadien, GesW S. 421; GW1 Abt. 15, S. 484 f.; SV3 Bd. 8, S. 247 f.

³⁰⁹ Vermutlich ließ er sein „Buch Adler“ aus Rücksicht auf dessen Angehörige unveröffentlicht.

³¹⁰ GW1 Abt. 36.

Kierkegaard erkennt an, daß Adler ein gewisses, wenn auch verwirrtes Genie besaß. Und er konstatiert auch, daß er in dem Augenblick, da er meinte eine Offenbarung zu erfahren, sich dem Christentum genähert habe. Allerdings war dies doch eine große Verirrung, denn aus der Tatsache, daß Adler ein visionäres Erlebnis hatte – was Kierkegaard für möglich hält – durfte er nicht den Schluß ziehen, daß er in irgend einer Weise bevorzugt war, und daß das, was sich ihm in der Vision mitteilte, einen höheren Wahrheitsgehalt hätte als andere Aussagen.

4. Zusammenfassung

Der religiöse Melancholiker Quidam, der Mystiker und der verhinderte Prophet Adler ähneln sich darin, daß sie sich von den Mitmenschen abschließen, weil sie in Berührung mit dem Göttlichen gekommen sind. Was aber bei anderen Menschen, die ein Bekehrungserlebnis hatten, ein Moment in ihrer Entwicklung darstellt, wird bei diesen Persönlichkeiten auf Grund einer gewissen Schwäche des Willens zu einem Zustand. Sie bleiben in der Bekehrungs-Situation hängen, sie verstehen zwar, daß Gott sie angesprochen hat, aber nicht, was er ihnen sagen wollte.

Während sich das Ich eines echt Dämonischen im stabilen Gleichgewicht befindet und das des freien Menschen im labilen, befindet sich das ihre im instabilen Gleichgewicht: Ein recht unbedeutender Anstoß muß sie endgültig in eine andere Existenzform bringen. Sie halten sich nur deshalb in ihrer prekären Balance, weil sie alle Anstöße vermeiden.

Die neue Existenzform, in die sie der äußere Einfluß bringt, kann einerseits das labile Gleichgewicht des innerlich freien Menschen sein als auch das stabile des Dämonischen. Kierkegaard meint, daß Adler den ersten Schritt in diese Richtung bereits getan hatte. Bei Quidam und dem Mystiker ist die Dämonie noch „unschuldiger“; Quidam will äußerlich gar nicht als religiöser Mensch erscheinen, sondern so ziemlich als das genaue Gegenteil, und der Mystiker würde am liebsten seine weltliche Existenz auf's Notwendigste reduzieren. Aber auch diese „Bescheidenheit“ ist unwahrhaftig und damit schuld, denn sie setzt die Mitmenschen in's Unrecht, wenn sie nämlich auf den äußeren Schein eingehen und Quidam zum Beispiel als leichtsinnigen Atheisten behandeln oder den Mystiker als Vagabunden.

D. Politische Dämonie

Neben der Erotik, der (künstlerischen) Produktivität und dem Bedürfnis des Menschen nach Religion sieht Kierkegaard in der politischen Macht ein Vehikel der Dämonie, denn sie bietet wie kein anderes Kulturelement die Möglichkeit, den Mitmenschen ein bestimmtes Verhalten vorzuschreiben; politische Macht ist daher die ideale „Fassade“ für den Dämonischen.

I. Macht als Versuchung zur Dämonie: Periander

Gerade bei der politischen Macht kann man vermuten, daß sie auf bestimmte Naturen geradezu einen Zwang ausübt, sich gegenüber den Mitmenschen zu verschließen und diese Verschlossenheit zu mißbrauchen. Kierkegaard stellt dies anhand des Periander dar, des Tyrannen von Korinth, den manche zu den „Sieben Weisen“ Griechenlands zählen. Der Widerspruch zwischen seiner ursprünglichen Weisheit und der unumschränkten Macht, die er errungen hatte, führte zu einer Spaltung in seiner Persönlichkeit, so daß es von ihm hieß: „Er redete immer wie ein Weiser und handelte immer wie ein Verrückter“.³¹¹ Auf Grund dieses inneren Widerstreits war es ihm nicht möglich, einen an sich harmlosen Konflikt mit seinem Sohn aufzulösen. Der junge Mann konnte auf das zwiespältige Wesen seines Vaters nur mit dem Abbruch der Kommunikation, mit Verstummen reagieren, was aber auch nicht die Katastrophe verhindern konnte, so daß Periander zum Mörder seines Sohnes wurde.

II. Die Verformung der Persönlichkeit: Nero

Bewirkt die unumschränkte Macht bei einem Weisen wie Periander eine Spaltung der Persönlichkeit, so hat sie andere Folgen, wenn sie mit einer schwermütigen Künstlernatur zusammentrifft wie bei Nero.³¹² Er sah, wie es bei einem ästhetisch empfänglichen jungen Mann nicht verwundert, im Genuß, in der größtmöglichen Steigerung der Lust den einzigen Sinn des Lebens. Er besaß aber, im Gegensatz zu anderen, die ihm in dieser Überzeugung folgen, als Kronprinz und natürlich erst recht als Kaiser alle Machtmittel, sich praktisch jeden Genuß zu verschaffen. Dies hat zur Folge, daß Nero schon bald am Ende ist: Er ist gealtert, total verwöhnt, aber kein Kind mehr. Er ahnt, daß ein reifes Denken den Glanz seiner Position relativieren wird – aber davor hat er Angst.³¹³

³¹¹ Stadien, GesW S. 292 f.; GW1 Abt. 15, S. 343-347; SV3 Bd. 8, S. 133-137.

³¹² Entweder-Oder II, DR S. 737-741; GW1 Abt. 2, S. 197-200; SV3 Bd. 3, S. 173-176.

³¹³ Entweder-Oder II, DR S. 738; GW1 Abt. 2, S. 198; SV3 Bd. 3, S. 174.

Dieser innere Widerstreit, der sich aus der unterdrückten Persönlichkeitsentwicklung ergibt, erzeugt Angst in ihm, die sich nach außen kehrt: Solange sich die anderen vor ihm fürchten, fühlt er sich einigermaßen sicher. Und alle seine Launen, Abartigkeiten und Verbrechen sind letztlich Ausfluß dieser Angst.

Nero könnte man also als ein Art „Wohlstandskriminellen“, natürlich auf sehr hoher gesellschaftlicher Stufe, bezeichnen: Seine Ausschweifungen und Verbrechen resultieren aus innerer Leere und Langeweile.

III. Politik als Revanche: Richard III.

Anders verhält es sich dagegen mit Richard III., dessen dämonische Abschließung gegen seine Mitmenschen einen sehr konkreten und schmerzlichen Anlaß hat: Er war von Geburt an verkrüppelt. Aber der edlere Teil seines Wesens wehrte sich gegen diese Benachteiligung. Vor allem konnte er das Mitleid nicht ertragen.³¹⁴

Ihm dient deshalb die politische Macht dazu, sich aufzulehnen gegen die Natur, die ihn so stiefmütterlich behandelt hat. Und diese Macht ist es auch, verbunden mit seiner Willenskraft und Gedankenschärfe, die es ihm erlaubt, das Volk und auch einzelne Menschen zu unterwerfen.³¹⁵

Die politischen Machtmittel führen also für denjenigen, der sich von ihnen in Richtung auf die Dämonie verführen läßt, zu einer Verformung der Persönlichkeit. Bei Periander besteht diese in einer Spaltung des Ichs, in Nero lernen wir eine Persönlichkeit kennen, die in ihrer Entwicklung gehemmt, gleichsam erstickt ist und sich daher zugleich kindisch und grausam aufführt. Richard III. schließlich verkörpert den entschlossensten, zielstrebigsten Typus des politischen Dämons; bei ihm erkennen wir die Deformierung der Persönlichkeit eigentlich nur an dem irrealen Ziel, das er verfolgt, denn natürlich ist es Unsinn, sich an der unpersönlichen Natur „rächen“ zu wollen.

IV. Der dämonische Politiker als Verbündeter des Schicksals: Caesar, Napoleon

Von Caesar wird bekanntlich berichtet, er habe bei einer gefährvollen Überfahrt nach Brindisi dem Schiffer zugerufen: „Fahr du nur, du trägst Caesar und sein Glück!“³¹⁶ Hierin sieht Kierkegaard einen wichtigen Zug

³¹⁴ Furcht und Zittern, DR S. 303; GW1 Abt. 4, S. 130; SV3 Bd. 5, S. 95.

³¹⁵ Stadien, GesW S. 320; GW1 Abt. 15, S. 374; SV3 Bd. 8, S. 158 f.

³¹⁶ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 102 f.; SV3 Bd. 6, S. 186 f.; das Caesar-Zitat ist bei Plutarch, Caesar 38 überliefert.

des genial-dämonischen Politikers: daß er mit dem Schicksal im Bunde zu sein scheint. Zugleich ist diese Schicksalsverbundenheit auch eine Form der Verschlossenheit, denn sie ist den Mitmenschen völlig unerklärlich, macht aber zu einem guten Teil das Charisma solch eines dämonischen Politikers aus, wie Kierkegaard am Beispiel Napoleons verdeutlicht.³¹⁷

V. Der Hasardeur: Macbeth

Ein gewisser Endpunkt in der Entwicklung eines dämonischen Politikers dürfte dann erreicht sein, wenn er dezidiert verbrecherisch wird, wie Kierkegaard es bei Macbeth darstellt:

„Als Macbeth den König ermordet hat, bricht er in die Worte aus:

„Von jetzt an gibt es nichts Ernstes mehr im Leben: Alles ist Tand, gestorben Ruhm und Gnade! Der Lebenswein ist ausgeschrieben!“³¹⁸

Mit diesem Verbrechen hat Macbeth so radikal sein Gewissen erstickt, daß fortan alles gleichgültig ist: Man mag lachen oder weinen, aber der Ernst, der zur Gewissenserforschung dazugehört, ist verloren. Und gerade diese

³¹⁷ „Darum vermag ein Unterleutnant, wenn er Genie ist, Kaiser zu werden, die Welt umzugestalten, so daß es einzig ein Kaisertum gibt und einen Kaiser. Darum kann aber auch das Heer zum Kampfe aufgestellt dastehn, die Umstände für die Schlacht schlechthin günstig sein, vielleicht im nächsten Augenblick schon verspielt, ein Königreich von Helden kniefällig bitten, daß der Befehl gegeben werden möge, aber er kann nicht, er muß warten bis zum 14. Juni, und weshalb? weil dies der T von Marengo ist. Darum kann alles bereit sein, er selber halten vor der Front der Legionen, bloß darauf wartend, daß die Sonne aufgehe und ihn begeistere zu der Rede, welche die Soldaten mitreißen soll, und die Sonne kann aufgehen herrlicher denn je, ein begeisternder und entflammender Anblick für jedermann, jedoch nicht für ihn, denn so herrlich war sie bei Austerlitz nicht aufgegangen, und allein die Sonne von Austerlitz gibt Sieg und Begeisterung. Daher die unerklärliche Leidenschaft, mit der solch ein Mann oft rasen kann wider einen schlechthin unbedeutenden Menschen, mag er sonst auch gegen Feinde Menschlichkeit und Liebenswürdigkeit zeigen. Ja, weh dem Manne, weh dem Weibe, weh dem unschuldigen Kinde, weh dem Tier des Feldes, weh dem Vogel, dessen Flug, weh dem Baum, dessen Ast ihm in die Quere kommt in dem Augenblick, da er ein Warnzeichen nehmen muß.“ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 102; SV3 Bd. 6, S. 186.

³¹⁸ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 152; SV3 Bd. 6, S. 226 f.

Skrupellosigkeit verlieh Macbeth eine charismatische Macht, die nur an der zufälligen Eigenart eines seiner Gegner³¹⁹ zu Fall kommen konnte.

VI. Zusammenfassung

Wenn wir auch feststellen müssen, daß Kierkegaard die Dämonie mit politischem Hintergrund bei weitem nicht so ausführlich dargestellt hat wie die erotischen oder religiösen Formen, so können wir aber dennoch die verschiedensten Aspekte und Typen des dämonischen Politikers bei ihm entdecken. Hinzu kommt, daß es auch ohne Schwierigkeiten möglich ist, andere Typen, die er unter der Rubrik „Erotik“ oder „Religion“ abgehandelt hat, ins Politische zu „übersetzen“. So können wir uns sehr wohl einen politischen „Orthodoxen“ oder „Freidenker“ vorstellen, es braucht auch keine große Phantasie, sich zu überlegen, wie ein „Mystiker“, der sich unmittelbar zu einer abstrakten politischen Idee in Verbindung setzen will, auszusehen hat. Daß es darüber hinaus im Bereich der Politik abergläubische Menschen (im wörtlichen und im mehr oder weniger übertragenen Sinne) und Händler mit politischen Moden gibt, dürfte kein großes Geheimnis sein, und schließlich gibt es auch - oder sollen wir besser sagen: gerade? - in der Politik so mörderische Zyniker wie Johannes den Verführer und Constantin Constantius (der ursprünglichen Fassung der „Wiederholung“)³²⁰.

Kurz: Betrachten wir die politische Dämonie für sich allein, so liefert uns Kierkegaards Werk schon etliche bemerkenswerte Typen. Sehen wir sie aber als Teil seiner gesamten „Dämonologie“, so finden wir eine sehr differenzierte Skala von psychologischen Studien über Individuen, die der Verlockung der Macht erlegen sind³²¹.

³¹⁹ Ihm war geweissagt worden, kein Mensch, der von einem Weib geboren wurde, könne ihn besiegen. Und Macduff, sein entschiedenster Gegner, war durch Kaiserschnitt zur Welt gekommen.

³²⁰ Vergl. oben Anm. 236.

³²¹ Jochem Hennigfelds Kritik dieses Kapitels in seiner Rezension der Voraufgabe (Philosophische Rundschau, Tübingen 1993, S. 310 ff. (319)) finde ich unzutreffend, doch überlasse ich das Urteil darüber meinen Lesern.

Drittes Kapitel:

Die gesellschaftliche Wirkung der Dämonie

A. Die Opfer dämonischer Persönlichkeiten

I. Exemplarische Darstellungen: Cordelia, Donna Elvira, Gretchen

Es wäre falsch, nur die dämonischen Individualitäten in einer Art umgekehrter Heldenverehrung zu betrachten und dabei ihre Opfer zu übersehen. Der Leser, fasziniert von diesen Bösewichten, übersieht leicht, daß Kierkegaard fast die gleiche Mühe auf die Darstellung der Opfer verwandt hat. Hierbei fällt auf, daß einem bestimmten Dämonischen auch immer ein bestimmtes Opfer oder eine bestimmte Kategorie von Opfern entspricht.

Freilich, solch einem gewissermaßen universalen Bösewicht wie Nero war es letztlich gleich, wen er vor sich hatte, Mann, Frau oder Kind, wenn er sie nur ängstigen konnte.³²² Auch bei Don Juan verhält es sich ähnlich, denn, wie Leperello richtig bemerkt, er nimmt alle Frauen, junge und alte, hohe und niedrige, im Winter dicke, im Sommer dünne.³²³

Dies ist aber bei beiden ein Zeichen dafür, daß ihre Dämonie nicht intellektuell bestimmt ist: Ein Don Juan verführt tausendunddrei Frauen, ein Faust nur eine einzige.³²⁴ Und Johannes der Verführer schreibt:

„Der geübte Mörder führt einen bestimmten Stoß, und die erfahrene Polizei erkennt sofort den Täter, wenn sie die Wunde sieht. Aber wo findet man solche systematischen Verführer, wo solche Psychologen? Ein Mädchen verführen, das heißt für die meisten: ein Mädchen verführen und damit Punktum, und doch liegt in diesem Gedanken eine ganze Sprache verborgen.“³²⁵

Er sucht sich also mit künstlerischer Sorgfalt diejenigen heraus, die er verführen will. Während er zum Beispiel bei weniger interessanten Frauen nur einen Aspekt genießt, den er bei der Betreffenden als besonders reizvoll entdeckt hat, also etwa nur versucht, einen Gruß zu erhaschen, um

³²² Entweder-Oder II, DR S. 737-741 (739); GW1 Abt. 2, S. 197-200 (199 f.); SV3 Bd. 3, S. 173-176 (175 f.).

³²³ Entweder-Oder I, DR S. 118, 121; GW1 Abt. 1, S. 104, 107; SV3 Bd. 2, S. 92 f., 94 f.

³²⁴ Entweder-Oder I, DR S. 242; GW1 Abt. 1, S. 220; SV3 Bd. 2, S. 189 f.

³²⁵ Entweder-Oder I, DR S. 423; GW1 Abt. 1, S. 391; SV3 Bd. 2, S. 336.

keinen Preis aber mehr,³²⁶ entfaltet er seine gesamten Verführungskünste nur, wenn er auf eine außergewöhnliche Persönlichkeit trifft:

„Es ist keine Kunst, ein Mädchen zu verführen, ein Glück aber ist es, eine zu finden, die es wert ist, verführt zu werden.“³²⁷

Von seinem Opfer Cordelia sagt er: „Sie hat Phantasie, Seele, Leidenschaft, kurz alle Substantialitäten, aber nicht subjektiv reflektiert.“³²⁸ Und: „Ihre Seele nährt sich noch von dem Ambrosia der Ideale. Doch das Ideal, das ihr vorschwebt, ist wohl nicht eben die Hirtin oder Heldin eines Romans, sondern eine Jeanne d’Arc oder etwas dergleichen.“³²⁹ Sie ist also eine Idealgestalt im Sinne der Romantik.

Demgegenüber ist Donna Elvira, die Gegenspielerin Don Juans, nicht unbedingt eine außergewöhnliche Persönlichkeit.³³⁰ Ihr Verhältnis zu Don Juan unterscheidet sich durch nichts von dem anderer Männer und Frauen, die ein Liebeserlebnis miteinander hatten – nur: Elvira hat Don Juan als Verführer durchschaut, und das macht sie gefährlich für ihn.

Dem widerspricht nicht, daß Elvira andererseits wieder als eine ungewöhnliche Frau erscheint, die in der Leidenschaft der Liebe und besonders des Hasses Don Juan ebenbürtig wird:

„So ist sie ebenso groß wie Don Juan; denn das Verführen aller Mädchen ist die männliche Entsprechung für jenes Weibliche: sich einmal von ganzer Seele verführen zu lassen und nunmehr den Verführer zu hassen oder wenn man so will, zu lieben mit einer Energie, wie sie kein Eheweib besitzt.“³³¹

³²⁶ Entweder-Oder I, DR S. 355; GW1 Abt. 1, S. 329; SV3 Bd. 2, S. 284 f.

³²⁷ Entweder-Oder I, DR S. 389; GW1 Abt. 1, S. 360; SV3 Bd. 2, S. 310.

³²⁸ Entweder-Oder I, DR S. 399; GW1 Abt. 1, S. 370; SV3 Bd. 2, S. 317.

³²⁹ Entweder-Oder I, DR S. 401; GW1 Abt. 1, S. 371; SV3 Bd. 2, S. 319.

³³⁰ „Elvira ist Don Juan eine gefährliche Feindin ... Don Juan fürchtet also Elvira. Nun meint vermutlich der eine oder andere Ästhetiker dies gründlich zu erklären, indem er uns des langen und breiten auseinandersetzt, daß Elvira ein ungewöhnliches Mädchen sei usw. Weit gefehlt! Sie ist ihm gefährlich, weil sie verführt ist. Im gleichen Sinne, genau im gleichen Sinne, wird Zerline ihm gefährlich, wenn sie verführt ist. Sobald sie verführt ist, ist sie in eine höhere Sphäre emporgehoben, es ist ein Bewußtsein in ihr, das Don Juan nicht hat. Darum ist sie ihm gefährlich. Es ist also wiederum nicht das Zufällige, wodurch sie ihm gefährlich wird, sondern das Allgemeine.“ Entweder-Oder I, DR S. 118; GW1 Abt. 1, S. 104; SV3 Bd. 2, S. 92 f.

³³¹ Entweder-Oder I, DR S. 232 f.; GW1 Abt. 1, S. 211; SV3 Bd. 2, S. 182.

Diese Liebe und dieser Haß beruhen aber - so groß sie auch sein mögen - auf der Anziehungskraft der Geschlechter, dies macht Donna Elvira nicht zu einer außergewöhnlichen Persönlichkeit, denn diese Eigenschaft teilt sie mit [fast] allen ihren Geschlechtsgenossinnen. Sie wird also durch das „Gewöhnliche“, nämlich durch die Tatsache, daß sie eine Frau ist, zum Opfer und zur Gegenspielerin Don Juans, nicht, wie Cordelia, durch außergewöhnliche intellektuelle und charakterliche Gaben.

Bei Gretchen, dem Opfer Fausts, verhält es sich wieder anders.³³² Dieses Mädchen, das man beinahe unbedeutend nennen könnte,³³³ wird durch seine Unschuld, durch seine „Unmittelbarkeit“ zum Opfer. Denn wenn auch Faust zu der Zeit, da er ihr begegnet, ein „Don Juan“ ist, hat er doch eine andere Entwicklung hinter sich als dieser: Er hat eine Welt der Erkenntnis verloren,³³⁴ er ist gegenüber Don Juan der höhere Dämon. Er stürzt sich aus der Kälte seiner Zweifel in die Sinnlichkeit, aber er sucht in ihr nicht in erster Linie Genuß, sondern Zerstreuung.³³⁵ Und das eben, was ihm, dem Zweifler fehlt, ist die Unmittelbarkeit und träumerische Gesundheit eines kindlichen Gemüts: Dies kann seine kranke Seele für eine kurze Weile erfrischen.³³⁶

Was Faust gegenüber Gretchen so überlegen sein läßt, ist das große Übergewicht des Intellekts, des Denkens und Zweifelns, der Erfahrung und auch der Schuld. Sie dagegen wird sein Opfer, weil sie an all diesem nicht teilhat; ihr Wesen ist Naivität, Ursprünglichkeit und Unschuld.³³⁷

³³² Darstellung Entweder-Oder I, DR S. 242-253; GW1 Abt. 1, S. 220-230; SV3 Bd. 2, S. 189-198.

³³³ Entweder-Oder I, DR S. 245; GW1 Abt. 1, S. 223; SV3 Bd. 2, S. 191 f.

³³⁴ Entweder-Oder I, DR S. 243 f.; GW1 Abt. 1, S. 221; SV3 Bd. 2, S. 190.

³³⁵ Entweder-Oder I, DR S. 244; GW1 Abt. 1, S. 221; SV3 Bd. 2, S. 190.

³³⁶ „Seine kranke Seele bedarf dessen, was man eines jungen Herzens erstes Grün nennen könnte: und womit sonst sollte ich die erste Jugend einer unschuldigen weiblichen Seele vergleichen? Sagte ich, sie sei wie eine Blume, so sagte ich zuwenig; denn sie ist mehr, sie ist ein Blühen; Gesundheit der Hoffnung, des Glaubens und des Vertrauens sprießt und blüht in reicher Mannigfaltigkeit, und leise Sehnsüchte bewegen die zarten Triebe, und die Träume schatten über ihre Fruchtbarkeit. So bewegt sie einen Faust, sie winkt seiner unruhigen Seele wie eine Insel des Friedens im stillen Meer. Daß es vergänglich ist, weiß niemand besser als Faust; er glaubt nicht daran, ebensowenig wie an etwas anderes; aber daß es da ist, davon überzeugt er sich in der Liebesumarmung. Einzig die Fülle der Unschuld und der Kindlichkeit vermag ihn für einen Augenblick zu erquicken.“ Entweder-Oder I, DR S. 244 f.; GW1 Abt. 1, S. 222; SV3 Bd. 2, S. 191.

³³⁷ Eine positivere Deutung Fausts findet sich in „Furcht und Zittern“ (DR S. 305-311; GW1 Abt. 4, S. 132-138; SV3 Bd. 5, S. 97-101). Johannes des Silentio stellt ihn dort als einen abgrundtiefen Zweifler dar, der aber seine

II. Die „Technik“ der Verführung

Wie gelangt nun der dämonische Mensch zu solcher Macht, die anderen Menschen die Freiheit und Vernunft raubt? Denn in der Verführung zu etwas Unerlaubten, zu etwas, das einem selbst zuwider ist, liegt dieser Effekt ja nicht: So etwas läßt sich überwinden, durch Reue und Verzeihung etwa, aber auch durch Haß und Rache. Gerade dies ist den Opfern der Dämonie aber nicht möglich: Ihr Unglück zeigt sich gerade darin, daß sie zu keiner Klarheit gelangen können, sondern von widersprüchlichen Motiven hin- und hergerissen werden.

Von Cordelia, dem Opfer Johannes des Verführers, heißt es: „Sie findet keine Ruhe; denn da erwacht der Zweifel: sie war es, die das Verlöbniß aufgehoben, sie war es, die den Anlaß zu dem Unglück gegeben hat, ihr Stolz war es, der das Außergewöhnliche begehrte. Da bereut sie, aber sie findet keine Ruhe; denn da sprechen die anklagenden Gedanken sie frei: er war es, der durch seine Hinterlist diesen Plan in ihre Seele hineinlegte. Da haßt sie, ihr Herz fühlt sich erleichtert in Verwünschungen, aber sie findet keine Ruhe; sie macht sich wiederum Vorwürfe, Vorwürfe weil sie gehaßt hat, sie, die selbst eine Sünderin ist, Vorwürfe, weil sie, wie hinterlistig er auch gewesen sein mag, doch immer schuldig bleibt.“³³⁸

Bei dieser Darstellung ist es bemerkenswert, welch' zweideutige Rolle die konventionelle Moral – im Bündnis mit der Angst – spielt. Diese Kombination ist ja durchaus bedeutsam bei Psycho-Spielen des dritten Grades.

Ein ähnliches Bild zeichnet Kierkegaard von Donna Elvira, von der er sagt, sie würde Don Juan bis ans Ende der Welt mit ihrem Haß verfolgen, andererseits würde sie, wenn es möglich wäre, selbst den Blitz daran hindern, ihn zu erschlagen.³³⁹ Auch Gretchen befindet sich in einer ähnlich ausweglosen Situation, denn alles, was sie denkt und fühlt, verdankt sie Faust, der aber ist ein Betrüger, sie kann sich also nicht mehr auf sich selbst verlassen.³⁴⁰

Mitmenschen nicht mit diesen Zweifeln belasten möchte, insbesondere möchte er Gretchen davor bewahren. Eigentlich, so meint Johannes de Silentio, sei Faust verpflichtet, seine Gedanken mitzuteilen. Man müsse aber bedenken, daß er ziemlich sicher sein könnte, daß man ihm sofort zu verstehen gäbe, es wäre besser gewesen, er hätte seine Zweifel für sich behalten, anstatt seine Mitmenschen in Verwirrung zu stürzen.

³³⁸ Entweder-Oder I, DR S. 358 f.; GW1 Abt. 1, S. 332; SV3 Bd. 2, S. 287.

³³⁹ Entweder-Oder I, DR S. 226; GW1 Abt. 1, S. 206; SV3 Bd. 2, S. 177.

³⁴⁰ Entweder-Oder I, DR S. 250 f., 253; GW1 Abt. 1, S. 227 f., 230; SV3 Bd. 2, S. 195, 197 f.

Gemeinsam ist diesen Opfern dämonischer Menschen, daß es für sie unmöglich ist zu denken, ihr Geliebter sei ein Betrüger. Weshalb aber ist ihnen dies unmöglich? An sich ist es ja eine alltägliche Erfahrung, belogen zu werden. Es kann also nicht an dem Unerlaubten und auch nicht an der Unwahrhaftigkeit in ihrer Beziehung zu ihrem Geliebten liegen, daß sie wie gelähmt sind. Vielmehr muß eben dieses Verhältnis eine ganz außergewöhnliche Bedeutung gehabt haben, es muß für sie existenznotwendig gewesen sein.

Nun fällt es auf, daß man die Verführer in ihrem Verhältnis zu ihren Opfern auch als Lehrer bezeichnen könnte: Don Juan lehrt sie die sinnliche Liebe, Johannes der Verführer die Reflexion, und Faust lehrt sie von beidem etwas. Aber mit diesem Gewinn ist auch ein großer Verlust verbunden, denn sie haben ihre Freiheit verloren. Cordelia kann sich nur noch als Sklavin des Verführers begreifen,³⁴¹ an anderer Stelle sagt sie es noch krasser und widerspruchsvoller: Sie sei ewig sein, nämlich als sein Fluch.³⁴² Ähnlich ist Elvira an Don Juan gekettet und Gretchen an Faust.

Johannes der Verführer erklärt seine Übermacht damit, daß er stets „mit der Idee im Bunde ist“, also die Verführung als Kunstwerk gestaltet.³⁴³

Er richtet seinen Verführungsplan demnach so aus, daß er Cordelia immer in ästhetisch interessante Situationen bringt, die er dank seiner Virtuosität dann vollständig beherrscht:

„Das strategische Prinzip, das Gesetz für alle Bewegungen in diesem Feldzug wird also sein, sie immer in einer interessanten Situation zu berühren. Das Interessante ist demnach das Gebiet, auf dem der Kampf geführt werden muß, die Potenz des Interessanten muß ausgeschöpft werden... Vielleicht hat sie indes eine Seite des Interessanten erschöpft, ihr eingezogenes Leben scheint darauf hinzudeuten. Es gilt also, eine andere Seite zu finden, die ihr auf den ersten Blick gar nicht so vorkommt, die ihr aber gerade wegen dieses Anstoßes interessant wird. Zu diesem Ende wähle ich nicht das Poetische, sondern das Prosaische. Hiermit also der Anfang. Zunächst wird ihre Weiblichkeit durch prosaische Verständigkeit und Spott neutralisiert, nicht direkt, sondern indirekt, sowie durch das absolut Neutrale: durch Geist. Sie büßt ihre Weiblichkeit nahezu vor sich selber ein, doch in diesem Zustand kann sie sich für sich allein nicht halten, sie wirft sich mir in die Arme, nicht als einem Liebhaber, nein, noch ganz neutral, nun erwacht die Weiblichkeit, man lockt sie hervor bis zu ihrer höchsten Elastizität, man läßt sie gegen diese oder jene wirklich geltende Norm anstoßen, sie geht darüber hinaus, ihre Weiblichkeit

³⁴¹ Entweder-Oder I, DR S. 362; GW1 Abt. 1, S. 335; SV3 Bd. 2, S. 289.

³⁴² A. a. O.

³⁴³ Entweder-Oder I, DR S. 512; GW1 Abt. 1, S. 475; SV3 Bd. 2, S. 403.

erreicht eine schier übernatürliche Höhe, und mit einer Weltleidenschaft gehört sie mir.“³⁴⁴

Wenn wir also sagen, Johannes sei der „Lehrer“, Cordelia die „Schülerin“ in diesem Verhältnis, so unterscheidet sich dieses Verhältnis grundlegend von den Methoden zweier anderer Lehrer, die Kierkegaard ebenfalls untersucht: Sokrates und Jesus.³⁴⁵ Der Ironiker Sokrates nämlich stieß die Schüler lehrend gerade von sich weg, sein Ziel war es, für die Schüler entbehrlich zu werden. Dies hatte folgenden Grund: Sokrates war der Meinung, aus den überlieferten Lehren, der „doxa“ könne man nicht die Wahrheit erkennen. Hier könne der einzelne Mensch nur zu der paradoxen Einsicht gebracht werden, daß er nichts wisse. Zu einer Erkenntnis könne er nur durch sich selbst, durch Erinnerung gelangen. Ein Lehrer kann also nach diesem sokratischen Ansatz den Schüler nur dahin bringen, daß er alle vorgefaßten Ansichten aufgibt, die richtigen Ansichten kann er ihm nicht vermitteln. Umgekehrt verhält es sich bei Jesus: Hier wird die Person des Lehrers als Handelnder unendlich wichtig, weil er Erlöser ist. Aber auch Jesus entläßt seinen Schüler in die Freiheit, weil sein Handeln nicht in der Mitteilung einer Doktrin besteht, sondern eben in der Mitteilung der Erlösung als Faktum.

Ganz anders wirkt die ästhetische „Erziehung“ des Verführers: Je mehr Cordelia lernt, desto unentbehrlicher wird Johannes. Er nutzt ihre Angst aus, die durch die spöttische Abkehr von den gesellschaftlichen Konventionen entsteht, um sie immer stärker an sich zu binden. Einerseits lockt er sie mit seiner geistigen Unabhängigkeit:

„Sie haßt mich - als Frau; sie fürchtet mich - als eine begabte Frau; sie liebt mich – als der gute Kopf. Diesen Streit habe ich nun fürs erste in ihrer Seele angezettelt. Mein Stolz, mein Trotz, mein kalter Spott, meine herzlose Ironie locken sie, nicht, als ob sie mich lieben möchte; nein, von solchen Gefühlen ist wahrlich keine Spur in ihr, am allerwenigsten mir gegenüber. Wetteifern will sie mit mir. Sie lockt sie, diese stolze Unabhängigkeit den Menschen gegenüber, eine Freiheit wie die der Araber in der Wüste.“³⁴⁶

Zum anderen baut er bewußt auf die Angst, die in jeder Liebe versteckt ist:

„Eben diese Angst“ [vor dem Unerklärlichen] „aber fesselt am meisten. So auch mit der Liebe, wenn sie interessant sein soll. Hinter ihr muß die tiefe, angstvolle Nacht brüten, daraus die Blume der Liebe hervorbricht.“³⁴⁷

³⁴⁴ Entweder-Oder I, DR S. 402 f.; GW1 Abt. 1, S. 372 f.; SV3 Bd. 2, S. 320.

³⁴⁵ Vergl. Philosophische Brocken DR; GW1 Abt. 10; SV3 Bd. 6; passim.

³⁴⁶ Entweder-Oder I, DR S. 423; GW1 Abt. 1, S. 391; SV3 Bd. 2, S. 336.

³⁴⁷ Entweder-Oder I, DR S. 496; GW1 Abt. 1, S. 460; SV3 Bd. 2, S. 391.

Die Angst in der Liebe läßt sich so erklären: Jede Begegnung mit einem anderen Menschen stellt die eigene Existenz mehr oder weniger intensiv in Frage, und die Liebesbegegnung ist ja die stärkste Probe für unsere Persönlichkeit. Diese Angst nutzt er aus, um das Mädchen so zu verwirren, daß es alle Maßstäbe, die ihr Erziehung und Konvention gegeben haben, außer Acht läßt:

„In meiner Praxis kommt noch der Umstand hinzu, daß ich nichts wünsche, was nicht im strengsten Sinne das Geschenk der Freiheit ist... Wer ein Mädchen nicht derart zu bestrecken weiß, daß sie alles aus dem Auge verliert, von dem man nicht möchte, das sie es sieht, wer sich nicht derart in ein Mädchen hineinzudichten weiß, daß alles von ihr selbst ausgeht, dieweil er es will, der ist und bleibt ein Pfuscher...“³⁴⁸

Der Verführer bringt sie dazu, scheinbar aus eigenem Willen die „freie Liebe“ zu suchen:

„Ihre Leidenschaft möchte ich in diesem Augenblick als naive Leidenschaft bezeichnen. Wenn nun die Wendung gemacht ist und ich mich ernstlich zurückzuziehen beginne, so wird sie alles aufbieten, um mich wirklich zu fesseln... Sie hat selbst das Bedürfnis nach einer höheren Form des Erotischen... Bei mir sucht sie ihre Freiheit und findet sie um so mehr, je fester ich sie umschließe. Die Verlobung geht auseinander. Wenn das geschehen ist, braucht sie ein wenig Ruhe... Ihre Leidenschaft sammelt sich noch einmal, und sie ist mein.“³⁴⁹

Der verwirrende, aus Intellekt und Erotik gemischte Einfluß des Verführers bewirkt nun, daß Cordelias Entwicklung nicht in ethische Bahnen gerät, daß sie also nicht die Ehe als das gegenüber der Verlobung Höhere begehrt:

„Worauf es nun ankommt, ist, sie so zu lenken, daß sie in ihrem kühnen Flug die Ehe und überhaupt das Festland der Wirklichkeit aus den Augen verliert, daß ihre Seele ebensowohl in ihrem Stolz wie in ihrer Angst, mich zu verlieren, eine unvollkommene menschliche Form vernichtet, um zu etwas hinzuhalten, das höher ist als das allgemein Menschliche.“³⁵⁰

Der Endzustand der Entwicklung Cordelias besteht also in einem weitgehenden Realitätsverlust, der zum Beispiel die Frage nach der

³⁴⁸ Entweder-Oder I, DR S. 428 f.; GW1 Abt. 1, S. 396; SV3 Bd. 2, S. 340.

³⁴⁹ Entweder-Oder I, DR S. 480 f.; GW1 Abt. 1, S. 446; SV3 Bd. 2, S. 379 f.

³⁵⁰ Entweder-Oder I, DR S. 480 f.; GW1 Abt. 1, S. 446; SV3 Bd. 2, S. 379 f.

Zukunft vergessen läßt.³⁵¹ So ist es nicht verwunderlich, daß sie sich nach der Verführung nicht mehr in der Welt zurechtfindet, denn sie ist im doppelten Sinne „zu Grunde gegangen“, wie es ihr der Verführer prophezeit hatte.³⁵² Sie ist einerseits tiefer geworden in ihrer Persönlichkeit, und andererseits hat er sie zerstört.

Ähnlich ist die Wirkung Fausts auf Gretchen: Er baut seine Verführung auf der Angst solch eines unschuldigen Geschöpfes auf, er „...ängstigt sie“ [die Mädchen] „zu sich her.“³⁵³ Bei ihm ist es mehr die Überlegenheit des großen Denkers und Zweiflers, die ihn unwiderstehlich macht; Gretchen glaubt an dieser fremden Welt teilhaben zu können. Die Szene, in der sie Faust nach seiner Religion fragt, deutet in diese Richtung.³⁵⁴ Aber hier entsteht eben ein Mißverständnis: Für sie ist er ein Mann, der über all die Glaubensdinge herrlich und tief sprechen kann, und dabei ist er längst am Glauben verzweifelt und stürzt sich kopfüber in die Sinnlichkeit und Gottesferne. Seine Schuld in ihrem Verhältnis zueinander liegt eben darin, daß er diesen Widerspruch nicht aufklärt und sie in der Lüge fängt. Und diesen Widerspruch kann sie nicht auflösen, als Faust sie verlassen hat: er führt sie in Verbrechen und Wahnsinn.

Auch bei Don Juan ist es nicht anders, hier ist das Verhältnis nur noch viel unkomplizierter: Es ist die sehr diffuse, aber ganz allgemein-menschliche Angst vor der Sexualität, wodurch er die Frauen verführt. Es ist wohl seine Kühnheit, Leichtigkeit und Heiterkeit, mit der er seine Opfer verlockt, sich aus Angst vor dem Abgrund in den Abgrund zu stürzen. Bei diesen Frauen läßt sich die Illusion, die der Verführer ihnen vermittelt, noch schlechter beschreiben als etwa bei Gretchen, obwohl sie groß und wirksam sein muß. Es ist wohl der Wahn, fortan „glücklich“ zu sein, was immer dies auch bedeuten mag. Da nun das Verhältnis Don Juans zu seinen Geliebten denkbar unkompliziert und eindeutig ist, kann man auch den Widerspruch, in dem er sie zurückläßt, einfach erklären: Es ist der Widerspruch zwischen dem eigenen, echten und andauernden Gefühl und der Tatsache, daß sich dessen Gegenstand quasi in Luft aufgelöst hat.

Wir können also als „Technik“ der Verführung festhalten:

a. Sie baut auf der Angst der Verführten auf;

³⁵¹ Entweder-Oder I, DR S. 516 f.; GW1 Abt. 1, S. 479; SV3 Bd. 2, S. 406 f.

³⁵² Entweder-Oder I, DR S. 411; GW1 Abt. 1, S. 380; SV3 Bd. 2, S. 326.

³⁵³ Entweder-Oder I, DR S. 244; GW1 Abt. 1, S. 222; SV3 Bd. 2, S. 190 f.

³⁵⁴ Entweder-Oder I, DR S. 246-248; GW1 Abt. 1, S. 223-225; SV3 Bd. 2, S. 191-194.

b. Sie gaukelt ihm eine Idee vor, von der er meint, in ihr Freiheit, Glück oder Erfüllung zu finden;

c. Sie bindet den Verführten an den Verführer, weil dieser als Vermittler dieser Idee, als Spender von Freiheit, Glück oder Erfüllung auftritt;

d. Sie stört das Verhältnis des Verführten zur Wirklichkeit, versetzt ihn [ganz oder teilweise] in eine Wahnwelt;

e. Sie hindert ihn daran, sich selbst zu finden, er versteht sich selbst nicht mehr.

III. Die Existenzform der Opfer nach der Verführung

Ebenso, wie die Opfer dämonischer Menschen sich vor der Verführung voneinander unterscheiden, stellen sie nachher ebenfalls verschiedene Existenzformen dar. Fausts Gretchen verfällt, wie wir wissen, in Verbrechen und Wahnsinn. Donna Elviras Situation beschreibt der Ästhetiker „A“ folgendermaßen:

„Dächte ich mir einen Menschen, der in Seenot, unbekümmert um sein Leben, an Bord bleibt, weil da etwas wäre, was er retten möchte und nicht retten könnte, weil er unschlüssig wäre, was er retten sollte, so habe ich ein Bild von Elvira; sie ist in Seenot, ihr Untergang naht heran, aber das kümmert sie nicht, das bemerkt sie nicht, sie ist unschlüssig, was sie retten soll.“³⁵⁵ Und auch Cordelia, deren inneren Zustand er als entsetzliche Unruhe beschreibt,³⁵⁶ scheint in großer Gefahr zu sein. Das Lied Gretchens: „Meine Ruh‘ ist hin, mein Herz ist schwer...“ ist die poetisch meisterhafte Darstellung dieses ausweglosen Zustandes.³⁵⁷

Alle diese Opfer der Dämonie leiden an einem inneren Widerspruch, der es ihnen unmöglich macht, mit sich selbst in's Reine zu kommen, ihre Vergangenheit zu begreifen und ihr künftiges Leben entschlossen anzupacken, kurz, verantwortlich zu handeln.

³⁵⁵ Entweder-Oder I, DR S. 241; GW1 Abt. 1, S. 218; SV3 Bd. 2, S. 189.

³⁵⁶ Entweder-Oder I, DR S. 258 f.; GW1 Abt. 1, S. 331 f.; SV3 Bd. 2, S. 286 f.

³⁵⁷ vergl. die Deutung von Marcel Reich-Ranicki in seiner Rede bei der Verleihung des Goethe-Preises der Stadt Frankfurt/M., FAZ v. 31. August 2002.

IV. Politische Dämonie als besonders deutlicher Fall

Von den wenigen politischen Dämonen, die Kierkegaard darstellt, haben wir keine so differenzierte Beschreibung ihrer Verführungstechnik wie im „Tagebuch des Verführers“; allerdings ist die Darstellung Neros im zweiten Teil des „Entweder-Oder“ recht aufschlußreich:

„Ich stelle mir also den kaiserlichen Wollüstling vor. Nicht nur, wenn er seinen Thron besteigt oder zur Ratsversammlung geht, ist er von Likatoren umgeben, sondern vornehmlich auch dann, wenn er ausgezogen ist, um seine Lüste zu befriedigen, damit sie seinem Raubzug den Weg bahnen. Ich stelle ihn mir schon etwas älter vor, seine Jugend ist vorüber, der leichte Sinn ist von ihm gewichen, und er ist bereits vertraut mit jeder nur denkbaren Lust, ist ihrer müde. Dieses Leben aber, wie verderbt es auch sein möge, hat doch seine Seele gereift, und doch ist er, trotz all seines Weltverständes, trotz all seiner Erfahrenheit, noch ein Kind oder ein junger Mensch. Die Unmittelbarkeit des Geistes kann nicht durchbrechen, und doch fordert sie einen Durchbruch, fordert sie eine höhere Daseinsform. Soll dies aber geschehen, so wird der Augenblick kommen, da des Thrones Glanz, da des Kaisers Macht und Herrschaft verbleicht, und dazu hat er nicht den Mut. So greift er nach der Lust, die Klugheit aller Welt muß ihm neue Lüste ersinnen, denn nur im Augenblick der Lust findet er Ruhe, und ist der vorüber, so keucht er vor Mattigkeit. Der Geist will immerfort durchbrechen, aber er kann nicht zum Durchbruch kommen, immerfort wird er betrogen, und Nero bietet ihm die Sättigung der Lust. Da sammelt sich der Geist in ihm gleich einer dunklen Wolke, sein Zorn ruht schwer auf Neros Seele und wird zu einer Angst, die auch im Augenblick des Genusses nicht weicht. Sieh, darum ist sein Auge so finster, daß niemand seinen Anblick erträgt, sein Blick so flammend, daß er ängstigt, denn hinter dem Auge liegt die Seele wie eine Finsternis. Man nennt diesen Blick einen kaiserlichen Blick, und die ganze Welt erbebt davor, und doch ist das innerste Wesen dieses Menschen Angst. Ein Kind, das ihn anders ansieht, als er es gewohnt ist, ein zufälliger Blick kann ihn entsetzen, es ist, als ob ihn dieser Mensch besäße: denn der Geist will in ihm ans Licht, will, daß er sich selber in seinem Bewußtsein habe, aber das kann er nicht, und so wird der Geist zurückgepreßt und sammelt neuen Zorn. Nero besitzt sich selber nicht; nur wenn die Welt vor ihm erbebt, ist er beruhigt, denn dann ist doch niemand da, der es wagt, ihn zu packen. Daher diese Angst vor den Menschen, die Nero mit jeder Persönlichkeit dieser Art gemein hat. Er ist wie besessen, unfrei in sich selbst, und darum ist es, als wolle jeder Blick ihn binden. Er, Roms Kaiser, fürchtet den Blick des elendsten Sklaven. Ein solcher Blick begegnet ihm, sein Auge verzehrt den Menschen, der ihn so anzusehen wagt. Ein Schurke steht an des Kaisers Seite, versteht diesen wilden Blick, und jener Mensch ist nicht mehr. Nero aber hat keinen Mord auf dem Gewissen, der Geist jedoch eine neue Angst. Im Augenblick der Lust nur findet er Zerstreuung. Das halbe Rom brennt er nieder, seine Qual aber bleibt die gleiche. Bald ergötzt

dergleichen ihn nicht mehr. Es gibt noch eine höhere Lust, er will die Menschen ängstigen. Sich selbst ist er rätselhaft und Angst sein Wesen; jetzt will er allen ein Rätsel sein und an ihrer Angst sich weiden. Daher dies kaiserliche Lächeln, das keiner begreifen kann. Sie nahen seinem Thron, er lächelt ihnen freundlich zu, und doch ergreift sie eine entsetzliche Angst, vielleicht ist dieses Lächeln ihr Todesurteil, vielleicht tut der Boden sich auf und sie stürzen in den Abgrund. Ein Weib naht seinem Thron, er lächelt ihr gnädig zu, und doch wird sie fast ohnmächtig vor Angst, vielleicht, daß dieses Lächeln sie schon ausersieht zum Opfer seiner Wollust. Und diese Angst ergötzt ihn. Er will nicht imponieren, er will ängstigen. Er tritt nicht stolz in seiner kaiserlichen Würde auf, schwach, ohnmächtig schleicht er dahin, denn diese Kraftlosigkeit beunruhigt noch mehr. Er sieht aus wie ein Sterbender, sein Atem ist schwach, und doch ist er Roms Kaiser und hält das Leben der Menschen in seiner Hand. Seine Seele ist matt, nur Witz und Gedankenspiel vermögen ihn für einen Augenblick in Atem zu setzen. Er könnte das Kind vor den Augen der Mutter niederhauen lassen, ob nicht ihre Verzweiflung der Leidenschaft einen neuen Ausdruck verleihen möchte, der ihn ergötzen könnte. Wäre er nicht Roms Kaiser, würde er vielleicht sein Leben durch Selbstmord enden; denn es ist in Wahrheit nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache, wenn Caligula wünscht, daß aller Menschen Köpfe auf einem Halse säßen, um mit einem Hieb die ganze Welt vernichten zu können, und wenn ein Mensch sich selbst entleibt.“³⁵⁸

Der Caesarenwahnsinn eines Nero oder Caligula ist einerseits eine Verformung der Persönlichkeit, die sich aus dem Verfallensein an die Macht herleitet. Er ist aber auch eine Strategie, die Mitmenschen zu beherrschen:

So hat Nero immer die Liktoren bei sich, nicht nur, wenn sie aus Gründen des Protokolls oder der Sicherheit erforderlich sind. Er begnügt sich also nicht mit einem bloßen Symbol der Macht, etwa dem Caesarenkranz, sondern führt stets ein konkretes Machtmittel mit sich. Auch heutige Diktatoren benutzen diese Bildersprache.

Vor diesem bedrohlichen Hintergrund führt er nun ein merkwürdiges Schauspiel auf: Einmal ist da der finstere, „kaiserliche“ Blick, mit dem er die Menschen durchbohrt, zum anderen ein sonderbares, unmotiviertes Lächeln. Von beiden sagt Kierkegaard, daß sie den Mitmenschen ein Rätsel und Ursache für Angst sind. Nun wissen wir inzwischen aus der Verhaltensforschung, daß diese beiden Verhaltensweisen, der Blickkontakt und ein Lächeln, am Anfang jeder zwischenmenschlichen Kommunikation stehen. Mit dem „ersten Blick“ stellt man zunächst einmal fest, ob es sich bei dem Gegenüber um einen Artgenossen handelt oder etwa um ein Tier

³⁵⁸ Entweder-Oder II, DR S. 738-740; GW1 Abt. 2, S. 198-200; SV3 Bd. 3, S. 174-176.

oder eine Puppe. Außerdem wird dabei schon gleich eine grobe Klassifikation durchgeführt, etwa nach Geschlecht, Alter, „bekannt“ oder „fremd“, vermutlich auch schon nach sehr viel weiteren Kriterien, etwa „gefährlich - nicht gefährlich“ usw. Die nächste Stufe ist dann der Blickkontakt von Auge zu Auge, der mit einem leisen Lächeln quittiert wird – das bedeutet wohl: „Verstanden“. Diese Verhaltensweisen laufen ziemlich automatisch ab; es ist also gleichgültig, ob es sich bei den Begegnenden um griesgrämige oder fröhliche Naturen handelt, ob die Beiden als nächste Phase ihrer Kommunikation sich jubelnd um den Hals fallen oder sich nur wortlos zunicken, weil z. B. der eine dem anderen die Tür aufgehalten hat.

Bei Neros Verhältnis zu seinen Mitmenschen findet sich demnach schon in den allerprimitivsten Elementen der Kommunikation eine Ungewißheit und sogar eine bewusste Verstellung. Derjenige, der es mit ihm zu tun hat, weiß also überhaupt nicht, was ihn erwartet. Das gilt auch für Neros Werkzeuge: Ein Schurke in seiner Begleitung, der den flammenden Blick Neros auf seine Weise deutet, hat ihn zwar in dem Sinne richtig verstanden, daß Nero nämlich einen bestimmten Menschen vernichten will. Aber Nero hat keinen Befehl gegeben, nur grimmig geschaut; der „Schurke“ ist also der Mörder und Nero kann ihn im nächsten Augenblick verurteilen und von den Likatoren hinrichten lassen; man kann sich vorstellen, daß er auch so etwas getan hat. Nero stellt also einen Zustand her, den man soziologisch als „Nicht-Gesellschaft“ bezeichnen kann, weil keine Vorhersage über sein Handeln möglich ist. Dies, verbunden mit der unumschränkten Macht eines Caesar, muß natürlich Schrecken und Entsetzen verbreiten.

Hinzu kommt die groteske Komödie, die Nero vorführt, indem er sich manchmal schwach und krank stellt. Mit einem gebrechlichen und hilflichen Menschen hat man ja zunächst einmal Mitleid, dies ist die unmittelbare Reaktion auf solch einen Anblick. Aber Nero läßt zugleich keinen Zweifel daran, daß er seine Machtmittel gebrauchen wird, denn dazu sind die Likatoren zu unübersehbar. Nero spielt also mit seinen Mitmenschen, indem er sie im Unklaren läßt, ob er überhaupt noch handeln kann.

Diese sonderbaren Verhaltensweisen, die darauf abzielen, für andere Menschen unberechenbar zu werden, erklärt Kierkegaard mit der besonderen Form der Angst, die in Nero entstanden ist.

Im Gegensatz zu anderen Formen eines psychisch abartigen Verhaltens, die ja fast regelmäßig dazu führen, daß der Betreffende an Prestige verliert, bewirkt der Caesarenwahnsinn eine Potenzierung des ohnehin schon hohen Ansehens dieser Person. Hierbei muß man das ursprüngliche Ansehen, das dem Kaiser kraft seines Amtes zukam, von dem zusätzlichen, unberechtigten Prestige unterscheiden: Mit hohen Herren war

niemals gut Kirschen essen, und auch vor einem Marc Aurel werden viele Menschen gezittert haben. Aber bei ihm wird die Furcht vor seinen Machtmitteln auch von einem mehr oder weniger großen Vertrauen aufgewogen worden sein. Man nimmt ja an, daß auch der Mächtige sich wie ein normaler Mensch benimmt, daß seine Handlungen einigermaßen vorhersehbar sind. Nero dagegen bemüht sich, sein künftiges Verhalten dermaßen zu verschleiern, daß er sogar die dem Menschen quasi angeborenen Verhaltensformen verfälscht. Diese Unberechenbarkeit wirkt auf die Umwelt terroristisch. Die Reaktion der Mitmenschen ist daher in der Regel genauso irrational wie Neros Verhalten, denn einerseits verwandeln sie sich in gewissenlose Verbrecher, die die abartigsten Wünsche ihres Herren befriedigen und andererseits in ohnmächtige Opfer, die von Nero gebannt sind wie das Karnickel von der Schlange.

Ist das Geheimnis von Neros übermäßiger Gewalt die Verbindung von unumschränkter politischer Macht und völliger Unberechenbarkeit, so beruhte Napoleons Wirkung einerseits darauf, daß er - als genialer Feldherr - mit dem Schicksal im Bunde zu sein schien.³⁵⁹ Zum anderen nutzte er diesen Anschein bewußt aus, arbeitete selbst an dem Napoleon-Mythos, weil er zugleich ein dämonisch-verschlossener Mensch war, der seine Mitmenschen um jeden Preis beherrschen wollte. Und so finden wir auch hier dieses atemlose Gefühl der Hilflosigkeit bei den Zeitgenossen Napoleons, eine Passivität, die nicht gerechtfertigt war. Denn: Wellington und Blücher, die wahrhaftig nicht zu den intellektuellen Leuchten ihrer Zeit gehörten, konnten ihn entzaubern.

Wir können daher bei den politischen Formen der Dämonie feststellen, daß sie wesentlich auf der Angst ihrer Opfer aufbaut, diese an den Dämonischen bindet und ihnen das Empfinden für Wirklichkeit und Recht nimmt.

B. Der „gebrochene Dialog“ als Kern der Beziehung der Dämonischen zu ihrer Gesellschaft

Alle bisher dargestellten Beziehungen dämonischer Menschen zu ihren Opfern kann man radikal einseitig nennen: Auf der Seite der Dämonischen liegt alle Aktivität, sie allein sind diejenigen, die fordern und herrschen. Und auf Seiten der Opfer sehen wir nur totale Hingabe und Unterwerfung. Hieraus kann man schließen, daß derjenige, der unter den Einfluß eines Dämonischen gerät, in sehr viel eminentem Sinn „Opfer“ ist als einer, der es mit einem normalen Verbrecher zu tun bekommt. Wir müssen daher annehmen, daß sich die Existenzformen der Dämonischen und ihrer Opfer sehr weitgehend entsprechen, daß sie ineinander passen wie der Schlüssel ins Schloß.

³⁵⁹ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 127; SV3 Bd. 6, S. 206.

I. Die existentielle Situation: Die Verschränkung der Existenz der Dämonischen mit der ihrer Opfer

Wir haben oben festgestellt, daß das Dämonische psychologisch Angst vor dem Guten, der Freiheit darstellt. Formal gesehen ist es das Verschlussene, in bezug auf die zeitliche Entwicklung kann man es als das Plötzliche, Diskontinuierliche bezeichnen, betrachtet man seinen Inhalt, so erscheint es als das Inhaltsleere, Langweilige. Für die Dogmatik dagegen stellt das Dämonische eine Form der Verzweiflung dar, und zwar den Trotz; für die sozialen Beziehungen ist das Verhältnis der Dämonie zur Idee, ihre Unverantwortlichkeit und ihr zweideutiges Verhältnis zum Partner entscheidend. Es fragt sich nun, wie wir die Opfer der Dämonie unter diese Bestimmungen einordnen können.

1. Angst

Bei der Untersuchung der Opfer dämonischer Persönlichkeiten³⁶⁰ haben wir festgestellt, daß Angst die Voraussetzung für die Fesseln ist, die der Dämonische den Verführten anlegt. Und zwar kann man hier Angst in drei Richtungen feststellen: Einmal hat der Verführte Angst davor, überhaupt von seiner Handlungsfreiheit Gebrauch zu machen und der Verlockung zu folgen, sodann hat er Angst, sich dem Verführer anzuvertrauen, eben als Angst, die Freiheit zu verlieren, und schließlich hat er Angst, den Verführer zu verlieren, weil ihm dieser als Vermittler der Freiheit erscheint. Wenn wir nun bedenken, daß die aktive Seite in diesem Verhältnis die Angst des Dämonischen vor dem Guten, der eigenen Freiheit darstellt, so erscheint die Angst des Verführten als die abgeleitete Form, die in sich widerspruchsvoller ist. Die Angst des Verführten ist nicht Angst vor dem Guten, nicht Angst vor dem Bösen, sie ist auch nicht die Angst der Unschuld vor dem Handeln; sie hat aber von allen dreien etwas.

2. Unfreiheit

Im Dämonischen hat sich die Freiheit als Unfreiheit gesetzt.³⁶¹ Es ist Unfreiheit, die sich in sich verschließen will.³⁶² Auch das Opfer, als von der Dämonie abhängige Größe, ist in der Unfreiheit: Hier besteht sie einerseits in der Illusion, im Dämonischen die Freiheit gefunden zu haben, zum andern in der Entfremdung gegenüber der Wirklichkeit und schließlich in dem Unvermögen, sich selbst zu begreifen. Auch hier steht also der geschlossenen Form des Dämonischen die diffuse Existenz der Verführten gegenüber. Auch dies ist kein diametraler Gegensatz, vielmehr

³⁶⁰ Siehe oben Kapitel 3, A. II., insbes. die Zusammenfassung am Ende.

³⁶¹ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 127; SV3 Bd. 6, S. 206.

³⁶² A. a. O.

haben beide die gleiche Basis im Beschluß des Dämonischen zum Bösen, der die Freiheit beseitigt. Bei diesem ist er die unmittelbare Grundlage, zeigt sich also aktiv, während er bei jenem die mittelbare Grundlage bildet; dort äußert er sich also als Passivität, als Unvermögen, sich zu entscheiden.

3. Geschichtslosigkeit

Kierkegaard bezeichnet das Dämonische einerseits als das „Plötzliche“, zum anderen als das „Inhaltsleere“.³⁶³ Nimmt man beide Aspekte zusammen, so kann man sagen: Es ist das wesentlich Geschichtslose. Denn es fehlt ihm einerseits der Inhalt, den es entwickeln könnte, und zum anderen fehlt ihm die Form des Übergangs, der Synthese, durch die gerade das Neue der Mitwelt anvertraut wird. Mag also ein Dämonischer im platten Sinn sehr viel zur Geschichte beigetragen haben, so werden wir bei genauerem Hinsehen feststellen können, daß er eigentlich nur zerstört hat und niemals die Menschen bereicherte.

Auch hierin trifft sich der Verführte mit dem Dämonischen, denn wir haben festgestellt, daß er unfähig ist, sich selbst zu entwickeln, weil er die Freiheit verloren hat. Ihren tiefsten Grund hat diese Geschichtslosigkeit in der Befangenheit des Opfers in der Idee, mit der ihm vorgegaukelt wird, sie bedeute Freiheit. Dies ist aber eine Lüge des Dämonischen, die das Opfer an ihn bindet. Durch diese Lüge verliert der Verführte seine Beziehung zur Wirklichkeit und zu sich selbst, weil er diese Beziehungen nur noch durch Vermittlung des Dämonischen versteht, und dieser ist in seinem eigenen negativen Entschluß gefangen, also selbst unfrei. Damit wird das Opfer, obwohl es eigentlich mehr Substanz hat als der Dämonische, ebenso abgekapselt und unbeweglich wie dieser. Auch die Geschichtslosigkeit erhalten die Opfer daher aus zweiter Hand von der Dämonie. Ihre Unbeweglichkeit ergibt sich aber nicht aus einem Entschluß zum Bösen, sondern aus der Befangenheit in einer Lüge, die sie nicht durchschauen, nicht aus Aktivität also, sondern aus Passivität.

4. Verzweiflung

Wir haben die Dämonie als die äußerste, aktivste Form der Verzweiflung kennengelernt.³⁶⁴ Kierkegaard bestimmt die Verzweiflung folgendermaßen:

„Verzweiflung ist eine Krankheit im Geist, im Selbst, und kann so ein Dreifaches sein: verzweifelt sich nicht bewußt sein ein Selbst zu haben

³⁶³ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 134 ff. und 137 ff.; SV3 Bd. 6, S. 212 ff. und 215 ff.; vergleiche oben Kapitel 1, B. II.

³⁶⁴ Siehe oben Kapitel 1, B. IV.

(uneigentliche Verzweiflung); verzweifelt nicht man selbst sein wollen; verzweifelt man selbst sein wollen.³⁶⁵

Die uneigentliche Verzweiflung kommt für den Verführten nicht in Frage, denn dies ist die Verzweiflung der Naivität, der Unschuld, und diese hat er verloren. Auch die aktive Verzweiflung scheidet aus, denn diese beruht auf einem eigenen Beschluß, sie entspricht also nicht der letztlich passiven Natur der Verführten, denn deren „Entschluß“ ist ja eine Illusion.

Sie fallen demnach unter die Bestimmung „passive Verzweiflung“. Hierbei gehören sie allerdings nicht zu derjenigen Form, die sich hingebend verströmen will, denn sie folgen ja der Illusion, aktiv zu sein. Ihre Existenz ist also Verzweiflung, die meint, ein Selbst zu haben, aber sich hierüber täuscht. Aktive Verzweiflung, deren Höhepunkt Dämonie ist, und passive Verzweiflung hängen ohnehin eng zusammen:

„Wenn diese Form von Verzweiflung die der Schwachheit genannt wird, so ist darin bereits eine Reflexion enthalten auf die andere Form..., verzweifelt man selbst sein wollen. Es sind somit nur bedingte Gegensätze. Ganz und gar ohne Trotz ist keine Verzweiflung; es liegt ja auch Trotz rein in dem Ausdruck: nicht sein wollen. Auf der anderen Seite, sogar der Verzweiflung höchster Trotz ist doch niemals ohne einige Schwachheit.“³⁶⁶

Die Verbindung von Dämonie und ihren Opfern ist aber noch enger als diese generelle Entsprechung von aktiver und passiver Verzweiflung. Hier ist nämlich die Dämonie der Grund dafür, daß das Opfer nicht es selbst sein will. Darin, daß der Verführte seine Freiheit vom Dämonischen erwartet, und nicht von sich selbst, liegt der Trotz in dieser „Verzweiflung der Schwachheit“, und darin, daß der Dämonische sich selbst nur in der Rolle eines Herrschers begreifen kann, obwohl es ihm unmöglich ist, dieser Idee immer gerecht zu werden, liegt der Rest von Schwachheit, die auch in der Dämonie noch vorhanden ist.

5. Idealität

Als ein wichtiges Merkmal, wodurch der Dämonische gegenüber seinen Mitmenschen als der Stärkere erscheint, haben wir seine Beziehung zu einer „Idee“ erkannt.³⁶⁷ Dies hängt eng zusammen mit seiner geschichtlichen Unbeweglichkeit: er hat sich in seinem Entschluß auf einen bestimmten Typus festgelegt, also zum Beispiel als Prophet, politischer Führer

³⁶⁵ Krankheit zum Tode, GesW S. 10; GW1 Abt. 24/25, S. 8; SV3 Bd. 15, S. 73.

³⁶⁶ Krankheit zum Tode, GesW S. 46; GW1 Abt. 24/25, S. 47; SV3 Bd. 15, S. 105.

³⁶⁷ Siehe oben Kapitel 1, B. II. am Ende.

etcetera. Da es sich hierbei nicht um einen Entschluß neben anderen handelt, sondern um einen endgültigen, absoluten Entschluß, spielt der Dämonische von da an nicht eine Rolle neben anderen (daß er z. B. Pfarrer, Familienvater und Hundefreund ist), sondern er verkörpert einen Typus, dem sich alle menschlichen Beziehungen unterordnen müssen: Aus dem Beruf wird dann eine weltgeschichtliche Aufgabe, aus der Ehe ein hieros gamos und der Hund wird mit Herrscherattitüde Gassi geführt.

Und in dieser „Idee“ treffen sich der Dämonische und sein Opfer unmittelbar: Der dämonische Verführer brüllt: „Wollt ihr den totalen Krieg?!“ und der Chor der Verführten antwortet, verblendet von der Idee, sie seien jetzt weltgeschichtliche Helden, ebenfalls mit Gebrüll: „Ja, ja, ja, ja!!“

6. Verantwortungslosigkeit

Wir haben oben³⁶⁸ gesehen, daß der Dämonische verantwortungslos ist, und zwar in unterschiedlichem Maße: Sie reicht von der brutalen Skrupellosigkeit eines Massenmörders bis hin zur „vornehmen“ Absonderung von den Mitmenschen, denen man sein Inneres nicht offenbaren will.

Von dieser Verantwortungslosigkeit der Dämonischen leitet sich die gleiche Eigenart bei ihren Opfern her, denn das Opfer sieht ja in dem Dämonischen eine Art Befreier und Erlöser. Damit beruft es sich bei seinen Handlungen auf diesen „Führer“ und nicht auf das eigene Gewissen. Und gerade darin, daß der Dämonische solch eine Abhängigkeit annimmt, liegt wieder ein Teil von dessen Unverantwortlichkeit.

Man kann diese Verschränkung der Unverantwortlichkeit folgendermaßen verdeutlichen:

Ein religiöser oder politischer Fanatiker vertritt irgendeine „reine Lehre“. Damit schließt er natürlich alle anderen, die dem nicht ganz folgen können, von seiner „Wahrheit“ aus; er stellt sich damit außerhalb jeder Kritik, und das heißt, ethisch ausgedrückt: er will seine Doktrin nicht verantworten. Wenn er nun Anhänger gewinnt, kann das nicht so geschehen, daß sie ihm in einzelnen Fragen zustimmen, denn dies würde bedeuten, daß sie ihm in Zukunft einmal nicht zustimmen könnten, sich also vorbehalten, ihn zur Rechenschaft zu ziehen. Solch eine freie Zustimmung ist für einen Fanatiker das gleiche wie Rebellion: Er verlangt, daß man bekennt, er habe immer recht. Man kann sich also nur dem „großen Meister“ unterwerfen, wodurch man selber jede Eigenverantwortlichkeit verliert. Diese „moralische Kapitulation“ des Opfers der Dämonie ist, ethisch gesehen, Schuld. Wenn wir oben³⁶⁹ gesagt haben, die Opfer des Dämonischen seien

³⁶⁸ Siehe oben Kapitel 1, B. III.

³⁶⁹ Kapitel 3, B

in einem eminenteren Sinne Opfer als jemand, der mit einem normalen Verbrecher aneinandergerät, dann bedeutet das keine Entschuldigung: Das Opfer eines Dämonischen wird nicht nur z.B. ermordet, es begeht in diesem Geschehen auch noch zugleich Selbstmord. Indem nun der Dämonische diese Selbstaufgabe seiner Gefolgsleute annimmt, potenziert sich seine eigene Unverantwortlichkeit, weil er von nun an nicht nur seine eigene Person von Kritik und Verantwortung ausnimmt, sondern auch noch andere Personen und seine Beziehungen zu ihnen.

II. Der „gebrochene Dialog“ als soziale Kommunikation, die ein Element zuviel enthält

Wir haben festgestellt, daß die Existenzen von Dämonischen und ihren Opfern in vieler Hinsicht geradezu verschlungen sind. Wir haben auch die „Technik“ kennengelernt, mit der der Dämonische seinen Partner an sich bindet:³⁷⁰ Er appelliert an die Angst dieses Menschen, gaukelt ihm eine Idee vor, die angeblich Freiheit, Glück oder Erfüllung bedeutet, er bindet ihn an sich, weil er als Vermittler dieser Idee auftritt, er stört das Verhältnis des Opfers zur Wirklichkeit und auch zur eigenen Person.

Das eigentlich Bindende in dieser Beziehung ist offenbar die Vermittlerrolle des Dämonischen, dies ist das Element, das vermutlich zu der engen Verschlingung der beiden Existenzen führt. Denn die Angst und das Ideal sind eher Voraussetzungen für das Gelingen der Bindung, und die Störung der Beziehung des Opfers zur Wirklichkeit und zu sich selbst muß man als deren unmittelbare Folge ansehen.

Nun gibt es ja sehr viele Menschen, die etwas vermitteln: Ein Mathematiklehrer vermittelt seinen Schülern die Kenntnis des Rechnens, ein Kaufmann besorgt mir alle möglichen Waren, ein Bankier vermittelt mir einen Kredit, ein Pfarrer spendet der Trauergemeinde vielleicht Trost und Linderung; ein Arzt, ein Anwalt, aber auch der Schornsteinfeger oder der Mann von der Müllabfuhr: sie alle vermitteln ihren Mitmenschen etwas, wenn man's genau nimmt. Ja, man kann sagen, es gebe in der menschlichen Gesellschaft, soweit es sich um die Ebenen des Austausches von Waren, Dienstleistungen und Informationen handelt, unzählige Vermittlerpositionen.

Die Vermittlerrolle des Dämonischen muß daher von ganz besonderer Art sein. Jede Vermittlertätigkeit vollzieht sich nun in einem Dialog oder einem dialogischen Geschehen; selbst, wenn es sich um einen Vorgang handelt, bei dem nicht oder so gut wie nicht gesprochen wird, läßt sich der Gang der Handlung immer in Rede und Gegenrede übersetzen. Wenn ich zum Beispiel in einem Supermarkt verschiedene Dosen, Pappschachteln

³⁷⁰ Siehe oben Kapitel 3, A. II., insbes. die Zusammenfassung am Ende.

und Flaschen in einen Drahtwagen sammle und diesen wortlos an der Kasse auspacke, so bedeutet diese Handlungsweise: „Ich möchte diese Waren durch Kauf erwerben“. Und wenn mir die Kassiererin dann ebenso wortlos den Kassenbon überreicht, dann meint sie damit: „Ich bin bereit, Ihnen diese Waren zu verkaufen und zu überreignen, wenn Sie sechszunddreißig Euro und fünfzig Cent dafür bezahlen“. All diese Vorgänge sind Teil eines Dialogs, der von den Beteiligten in gleicher Weise verstanden wird und der übrigens noch viel komplizierter ist als hier dargestellt.

Wenn man jede Vermittlertätigkeit als dialogisch auffassen kann, fragt es sich, wie der Dialog des Dämonischen mit seinem Partner aussieht. Bei der Darstellung der einzelnen dämonischen Figuren sind wir immer wieder darauf gestoßen, daß der Dämonische seine Opfer stets widersprüchlich anspricht, etwa nach dem Schema: Ich gebe dir Freiheit, ich mache dich schön, ich gebe dir wahre Erkenntnis. Dieser Widerspruch kann ziemlich deutlich zum Ausdruck kommen wie zum Beispiel in der Figur des „Modehändlers“ oder in den mehr ideologischen Figuren wie dem Orthodoxen, dem Frömmeler und dem Freidenker. Der Widerspruch kann aber auch in einem geheimen Vorbehalt liegen, wie Kierkegaard bei Faust³⁷¹ und Johannes dem Verführer³⁷² sagt, daß bei ihnen das eigentlich Böse darin liege, daß sie im Genuß schon um die Vergänglichkeit des Genusses wüßten. Auf solch eine widersprüchliche Ansprache kann der Dialogpartner dann nur falsch antworten, d. h., er kann sich entweder unterwerfen oder ins Unrecht setzen lassen, was ihn beides innerhalb des Dialogs zu einer minderwertigen Figur stempelt.

Der Widerspruch in dieser zweideutigen Ansprache kann aus drei Gründen entstehen: Einmal kann die Ansprache einen formalen Fehler enthalten. Hierbei dürften pragmatische Paradoxa die wichtigste Rolle spielen, etwa die Aufforderung: „Ich gebiete und verbiete dir, etwas zu tun.“³⁷³ Die beiden anderen Widersprüche sind empirischer Natur: Einmal kann der Dämonische einen Gegenstand ansprechen, den es gar nicht gibt, zum anderen kann er einen Vorgang meinen, der überhaupt nicht möglich ist.³⁷⁴

In den Ansprachen der dämonischen Persönlichkeiten, die Kierkegaard beschreibt, finden sich alle diese Widersprüche. In der Ansprache der Verführer-Gestalten ist die pragmatische Paradoxie enthalten, daß sie

³⁷¹ Siehe oben Kapitel 3, A. II. am Ende.

³⁷² Siehe oben Kapitel 2, A. II. und Kapitel 3, A. II.

³⁷³ Zahlreiche Beispiele hierfür bei: P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson: Menschliche Kommunikation, insbesondere in Kapitel 7, S. 171 ff. und Kapitel 8, S. 213 ff.; weitere Paradoxien bei P. Watzlawick: Wie wirklich ist die Wirklichkeit? S. 25 ff.

³⁷⁴ Vergl. die Beispiele bei P. Watzlawick: Wie wirklich ist die Wirklichkeit? insbesondere im Teil II, „Desinformation“, S. 55 ff.

ewige Liebe bis zum nächsten Morgen versprechen; der Orthodoxe, der religiöse Spekulant und der Freidenker reden von einer Gewißheit des Glaubens, der Erkenntnis oder des Unglaubens, die es gar nicht gibt; und schließlich versprechen viele der von Kierkegaard dargestellten Dämonen-Typen, sie könnten ihren Adepten Schönheit oder Wahrheit, Glück oder Freiheit, Glauben oder inneren Frieden geben, was unmöglich ist, denn zu diesen Qualitäten kann der Einzelne nur unmittelbar selbst gelangen, sie können auf keinen Fall durch einen anderen vermittelt werden.³⁷⁵ Gerade dieser letztere Widerspruch scheint, mehr noch als die beiden anderen, dafür verantwortlich zu sein, daß die Existenz des Opfers so eng an die des Dämonischen gebunden ist.

Durch diese Widersprüche enthält der Dialog des Dämonischen mit seinen Opfern ein Informationselement zuviel: Bei den formal paradoxen ist es die zusätzliche Aussage, die der ursprünglichen widerspricht, bei den empirischen Widersprüchen ist es die Tatsache, daß der angesprochene Gegenstand oder Vorgang unreal ist.

Auf einer anderen, subjektiven Ebene des Dialogs kommt noch ein weiteres Element hinzu, nämlich das Bewußtsein des Dämonischen von diesen Widersprüchen. Durch dieses Wissen gerät der Dialog unter die Herrschaft des Dämonischen, hierdurch verschafft er sich die überlegene Position gegenüber dem Partner. Daher erscheint es angemessen, diese Art des Dialogs einen „gebrochenen Dialog“ zu nennen, denn er verläuft nicht gerade und natürlich zwischen zwei Partnern, sondern widerspruchsvoll und ohne klar erkennbare Richtung zwischen einem, der herrschen will und einem anderem, der sich ratlos diesem Anspruch ausgesetzt sieht. Und weil der Widerspruch in dem Dialog bewußt von dem einen Partner erzeugt wird, ist dieser Dialog auch in dem anderen Sinne ein gebrochener, wie man nämlich sagt, einer habe das Vertrauen gebrochen.

In diesem „gebrochenen Dialog“ kann man den Kern der sozialen Beziehungen des Dämonischen sehen. Dies ist das Mittel, mit dem er seine Macht ausübt, die Waffe, die er gegen seine Umwelt richtet, um sie zu beherrschen.

³⁷⁵ Gerade dieser dämonische Irrweg ist das genaue Gegenstück von Kierkegaards „indirekter Mitteilung“. Hierauf weist Tim Hagemann in seiner Rezension der Voraufgabe hin (Zeitschrift für philosophische Forschung, Frankfurt am Main 1993, S. 158 ff. (159)). Siehe auch unten Kapitel 4, D.

C. Der „gebrochene Dialog“ als soziale Beziehung außerhalb von dämonisierten Zweierbeziehungen

I. Der Umfang dämonischer Erscheinungen

Kierkegaard nimmt an, Verzweiflung sei ein sehr verbreitetes, fast allgemeinmenschliches Phänomen,³⁷⁶ und beide, Dämonische und ihre Opfer, zählt er dazu. Bei der „Dämonie“ hat er auch keinesfalls nur ästhetisch so interessante Gestalten wie Don Juan oder Faust im Blick, sondern ebenso, wie wir gesehen haben, Frömmler und Freidenker, Spekulanten und Spinner.³⁷⁷ Wenn man zusätzlich bedenkt, daß Kierkegaard auch die Langeweile als dämonisches Attribut ansieht,³⁷⁸ so bekommt man den Eindruck, daß es sich hierbei um eine sehr weit verbreitete Erscheinung handeln dürfte.

Hinzu kommt, daß es nicht nur Unterschiede im Inhalt der Dämonie gibt, sondern auch in ihrer Intensität: Die Dämonie reicht von Sonderlingen, die sich in sich selbst verschließen, um so ihr eigenes Geheimleben zu führen, bis hin zu Persönlichkeiten, die auf ganze Geschichtsepochen einwirken, und sie umfaßt in gleicher Weise harmlose Eigenbrötler, verblendete Idealisten und die schlimmsten Verbrecher.

II. Vorsätzlicher und fahrlässiger Bruch des Dialogs. Verwandte Theorien: die „Massen“-Theorie, die „double-bind“-Theorie

Der „Bruch“ in dem Dialog ist etwas, das der Dämonische nicht nur verursacht, sondern auch verschuldet. Denn wenn solch ein Bruch sich unverschuldet in das Verhältnis zweier Menschen einschleicht, kann eine komische oder tragische Geschichte daraus werden, die Beziehung kann sich aber niemals dämonisieren.

Nun unterscheiden die Juristen bei der Schuld, die sie als „Vorwerfbarkeit“ definieren, zwei Formen: Vorsatz und Fahrlässigkeit.³⁷⁹

³⁷⁶ Krankheit zum Tode, GesW S. 23; GW1 Abt. 24/25, S. 22 f.; SV3 Bd. 15, S. 84 f.; Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 137 f.; SV3 Bd. 6, S. 215 f.

³⁷⁷ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 145 f.; SV3 Bd. 6, S. 221 f.

³⁷⁸ Entweder-Oder I, DR S. 336 f.; GW1 Abt. 1, S. 309 f.; SV3 Bd. 2, S. 267 f.; Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 137 f.; SV3 Bd. 6, S. 215 f.

³⁷⁹ Vorsatz (früher: *dolus malus*) definiert die herrschende Lehre im deutschen Strafrecht als „Wissen und Wollen der zum gesetzlichen Tatbestand gehörenden objektiven Merkmale“ Diese Schuldform kannte bereits das römische Recht, wo sie – vermutlich unter Einfluß der stoischen Ethik – als allgemeine Verschuldensform definiert wurde.

Wenn wir hier diese Terminologie übernehmen wollen, indem wir Vorsatz als „vorwerfbares Wissen und Wollen der Tat“ verstehen und Fahrlässigkeit als „vorwerfbaren Mangel an Sorgfalt“, so stellen die dämonischen Menschen diejenige Gruppe, die vorsätzlich den Bruch im Dialog herbeiführt, denn ihr „gebrochener Dialog“ beruht ja auf dem Entschluß, sich gegen die anderen Menschen abzuschließen und auf eine Idee festzulegen. Durch diesen Kunstgriff entsteht notwendigerweise ein Ungleichgewicht zu ihren Gunsten.

Es bleiben demnach sämtliche anderen Formen des „gebrochenen Dialogs“ übrig, bei denen die Verursacher zwar nicht den Bruch herbeiführen wollten, denen man aber dennoch vorwerfen kann, daß sie bei gehöriger Anspannung ihres Willens diesen Fehler in der Beziehung zu ihren Mitmenschen hätten vermeiden können³⁸⁰. Kierkegaard untersucht solch eine Entwicklung z. B. anhand der Beziehung Clavigos zu Marie

Jünger ist dagegen die Schuldform der Fahrlässigkeit (ältere Terminologie: culpa), die es als allgemeinen juristischen Begriff erst seit Beginn der Neuzeit (Constitutio Criminalis Carolina v. 1532, Vorläufer: Bambergische Halsgerichtsordnung v. 1507) gibt, obwohl sich einzelne Fahrlässigkeitsdelikte bereits in sehr frühen Rechtsordnungen feststellen lassen (vergleiche 2. Mose 21, 26 f.). Nach der neueren, in der deutschen Strafrechtsdogmatik vertretenen Auffassung besteht das Wesen der Fahrlässigkeit neben der „Verwirklichung eines in einem Strafgesetz umschriebenen Tatbestandes“ in der „Verletzung der gebotenen Sorgfalt“. Dabei ist die Fahrlässigkeit im deutschen Strafrecht keine generelle Schuldform, d. h., nicht alle objektiven Tatbestände führen in Zusammenhang mit Fahrlässigkeit zur Bestrafung. So gibt es z. B. keinen fahrlässigen Diebstahl, keine fahrlässige Sachbeschädigung oder Beleidigung; dagegen ist fahrlässige Körperverletzung oder ein fahrlässiger Falscheid strafbar. Anders ist es dagegen im Zivilrecht: Hier führt ein sowohl vorsätzlich als auch fahrlässig herbeigeführter Schaden immer zur Verpflichtung zum Schadensersatz (§ 823 I BGB), wobei allerdings auch das BGB unterschiedliche Anforderungen an die „erforderliche Sorgfalt“ stellt (vergleiche einerseits § 833 S. 1 BGB und andererseits § 833 S. 2 BGB). Hieraus kann man erkennen, daß der Übergang von der Fahrlässigkeit zum erlaubten Verhalten fließend ist, was in einer umfangreichen Kasuistik in der Rechtsprechung zum Ausdruck kommt.

Der Unterschied von Vorsatz und Fahrlässigkeit findet sich in den Rechtsordnungen aller europäisch beeinflussten Länder mehr oder weniger ausgeprägt wieder.

³⁸⁰ Wie angesichts dieser meiner Argumentation Eberhard Harbsmeier in seiner Rezension der Voraufgabe (Kierkegaardiana, Kopenhagen 1993, S. 133 f. (134)) zu der Aussage kommen kann, sowohl der vorsätzliche als auch der fahrlässige Bruch des Dialogs sein Ausdruck von Dämonie, ist nicht nachvollziehbar.

Beaumarchais.³⁸¹ Auch die Geschichte in der „Wiederholung“ basiert auf solch einem fahrlässig herbeigeführten „gebrochenen Dialog“ zwischen dem „Jungen Menschen“ und dem Mädchen einerseits und dem „Jungen Menschen“ und Constantin Constantius andererseits.³⁸² Da nun Fahrlässigkeit sehr viel weiter verbreitet ist als vorsätzliches Handeln, kann man vermuten, daß diese Regel auch für den Fall gilt, daß ein „gebrochener Dialog“ verschuldet wird.

Bei dem „Modehändler“ haben wir festgestellt, daß es Kulturerscheinungen gibt, die bereits in sich einen Widerspruch tragen. Bei der Mode ist es der Anspruch, der Frau ihre Schönheit zu geben: „Modisch ist schön“. Man kann also der Mode nur mit einer gewissen Distanz folgen, wenn man sich nicht selbst karikieren will, auch, wenn kein solcher Gnom hinter ihrem Diktat steckt.

Aber auch bei den anderen dämonischen Persönlichkeiten ist es ja gerade die Beziehung zu einer feststehenden, unpersönlichen „Idee“, die sie einerseits verschlossen und unbeweglich macht, und ihnen andererseits solche Macht über ihre unentschlossenen Mitmenschen verleiht. So können wir bei Don Juan diese „Idee“ als „Sinnlichkeit“ festhalten. Für uns ist es sehr viel leichter als für Kierkegaards Zeitgenossen, sie als unpersönliche Kulturerscheinung zu verstehen, denn wir kennen ja inzwischen Sexrummel und Sexindustrie. Und daß man eine ganze Menge ironische Distanz braucht, wenn man mit diesen Erscheinungen konfrontiert wird, diese Erfahrung können wir heute täglich machen.

Bei Johannes dem Verführer ist es die erotisch-intellektuelle Spekulation, er ist gewissermaßen ein „Meisterdenker“. Daß solche „maitres penseurs“

³⁸¹ Entweder-Oder I, DR S. 209-225; GW1 Abt. 1, S. 190-204; SV3 Bd. 2, S. 164-176.

³⁸² Der Bruch zwischen dem „Jungen Menschen“ und dem Mädchen ist recht deutlich: Der Junge Mensch hat sich zwar in das Mädchen verliebt und sie erwidert auch seine Gefühle. Aber er liebt sie als seine „Muse“, als idealisierten Adressaten seiner Dichtungen, was für einen lebenden Menschen eine unangemessene Rolle darstellt, denn dies bedeutete ja, daß sie ihn zugleich lieben und nicht lieben solle.

Der Bruch in dem Verhältnis von Constantin Constantius zu dem „Jungen Menschen“ besteht darin, daß letzterer eine gefühlsmäßige Entwicklung durchmacht, während Constantin vollkommen durch den Verstand kontrolliert ist. Constantin versucht nicht, den „Jungen Menschen“ - zum Beispiel wie Sokrates durch Ironie - auf diesen Unterschied aufmerksam zu machen, sondern „experimentiert“ mit ihm. Das bedeutet, daß er ihn sowohl als Subjekt als auch als Objekt behandelt. Hierin liegt der Bruch in ihrem Verhältnis zueinander. Dieser Bruch in ihrer Kommunikation ist von Seiten Constantins wohl kaum fahrlässig herbeigeführt.

eine allgemeine, keinesfalls zufällig persönliche Erscheinung sind, hat uns André Glucksman³⁸³ sehr deutlich vor Augen geführt.

Kurz: Die Dämonischen könnten keine Macht ausüben, wenn nicht genügend Kulturercheinungen zur Verfügung ständen, die in sich schon einen Widerspruch enthalten, wenn nicht unsere Sprache ebenso dazu diene, Sachverhalte auszudrücken wie zu verschleiern. Und so brauchen wir keinen Dämonischen dazu, um uns selbst zum Narren zu machen; solch ein Mensch bringt es allerdings notwendigerweise dazu, wenn wir ihm Einfluß auf uns gestatten.³⁸⁴

Kierkegaard hat keine Bezeichnung für die Opfer dämonischer Menschen und darüber hinaus des „gebrochenen Dialogs“ geprägt. Meistens spricht er von „Verführten“. Allerdings hat dies eher seinen Grund darin, daß er die erotische Dämonie in den Vordergrund stellt, und er gebraucht diesen Ausdruck durchaus mit Betonung auf der sexuellen Bedeutung. Eine etwas weitere Bedeutung als „Verführer“ hat bei ihm der Ausdruck „Betrüger“, den er z. B. für Don Juan verwendet. Man könnte also insgesamt von „Betrogenen“ sprechen; und in einer Zweierbeziehung wäre das wohl auch die angemessene Bezeichnung.

Allerdings geht Kierkegaards Begriff der Dämonie über solche Zweierbeziehungen hinaus, denn er beschreibt hiermit auch die Wirkung von Freidenkern und Orthodoxen auf ihr Publikum und das Treiben skrupelloser Politiker und überspannter Frömmeler. Hier scheint „Betrug“ eigentlich zu wenig auszudrücken, denn bei derart umfangreichen Erscheinungen ist nicht nur die Unwahrhaftigkeit von seiten des Dämonischen typisch, sondern auch die Weichheit von seiten seiner Opfer. In einer Zweierbeziehung wird nämlich der Dämonische denjenigen vernichten wollen, der ihn am meisten reizt, bei der Beziehung eines Dämonischen zu einer Vielzahl von Menschen dagegen fallen ihm zunächst die zum Opfer, die ihm „auf den Leim“ gehen, die sich also betrügen lassen wollen. Wenn wir also insbesondere bei Zweierbeziehungen die Bezeichnung „Betrogene“ beibehalten können, so sollten wir für zahlenmäßig unbestimmte Beziehungen daneben einen Begriff wählen, in dem die Anfälligkeit dieser Opfer zum Ausdruck kommt.

Hier böte sich der Begriff „Masse“ an, der von G. Tarde³⁸⁵, G. le Bon³⁸⁶ und S. Sighele³⁸⁷ etwa um 1890 in die Psychologie und Soziologie einge-

³⁸³ Vergl. Günter Schiwy: Kulturrevolution und „Neue Philosophie“, Reinbek b. Hamburg 1978, S. 35 ff., insbes. S. 40 f.

³⁸⁴ Sehr schöne Beispiele in dem berühmten Buch von Paul Watzlawick: Anleitung zum Unglücklichsein.

³⁸⁵ 1834-1904, Hauptwerk (u. a.): Les lois de l'imitation, 1860; zu der gesamten Problematik vergleiche E. Pankoke: Artikel „Masse“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt 1971 ff.

führt wurde. Wenn nämlich in dieser „älteren“ Theorie „...Anonymität, Schwinden der persönlichen Verantwortung, Dominanz der Triebe und des Gefühls über die Vernunft, Senkung des Intelligenz-Niveaus, Enttinnerlichung und Bereitschaft zur Unterwerfung unter einen mit magischen Ansprüchen auftretenden Führer...“³⁸⁸ als wesentliche Merkmale der „Masse“ beschrieben werden, so können wir eine Verwandtschaft mit unseren „Opfern der Dämonie“ nicht leugnen.

Allerdings: Es wäre ein Fehler, Kierkegaards Analyse der dämonisierten Sozialbeziehungen als Vorläufer dieser sozialpsychologischen Theorien anzusehen. Denn es mag ja durchaus sein, daß manche Dämonen ihre Opfer zu einer „dummen Masse“ machen - man denke an Nero, aber auch an die Wirkung eines Don Juan oder des Modehändlers, aber diese „Vermassung“ ist nach Kierkegaards Theorie eine der Folgen einer fehlerhaften Kommunikation, während bei den „Massen“-Theorien gerade umgekehrt die große, unstrukturierte Menge als Ursache für Ausfallerscheinungen beim Einzelnen angesehen wird.

Eine größere Verwandtschaft scheint dagegen mit der „double-bind“-Theorie³⁸⁹ in der heutigen Kommunikationswissenschaft zu bestehen.

³⁸⁶ 1841-1931, Hauptwerk: Die Psychologie der Massen (La psychologie des foules, Paris 1895). Hitlers Propagandaminister Josef Goebbels hatte seine Demagogie vor allem auf Erkenntnisse dieses Werkes gestützt.

³⁸⁷ 1868-1913, Hauptwerk: La coppia criminale, Turin 1893.

³⁸⁸ P. R. Hofstätter: Artikel „Masse“, in: Fischer Lexikon Psychologie; E. Pankoke: Artikel „Masse“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt 1971 ff.

³⁸⁹ Vergl. Watzlawick, Beavin, Jackson: Menschliche Kommunikation, S. 194-196 (Definition) und S. 197-238 (Beispiele). Grundschemata einer solchen „double-bind“-Beziehung ist eine Aufforderung von dem Typ: „Sei spontan!“ Derartige Aufforderungen sind in sich widersprüchlich; ganz gleich, wie der Angesprochene reagiert, er setzt sich immer dem Vorwurf aus, er sei der Aufforderung nicht nachgekommen. Die Autoren weisen nach, daß es in Familien, in denen ein Schizophrener lebt, Häufungen von derartig paradoxen Beziehungen gibt. Helmuth Vetter hat in seiner Rezension der Voraufgabe dieses Buches (Philosophischer Literaturanzeiger, Bd. 46, Heft 3, Juli – September 1993, S. 230-233) auf weitere Besonderheiten von „double-bind“ im Vergleich zu Kierkegaards Position hingewiesen. So ist bei Kierkegaard die dämonische Person allein der handelnde Teil, bei „double-bind“ gibt es dagegen zwar einen ursprünglichen Verursacher der Konflikte, dieser ist aber zugleich auch passiv. Vetter verweist darauf, daß es grundsätzlich bedenklich ist, ein Modell von Individualität mit einer Theorie der Gesellschaft zu verknüpfen. Das stimmt: Der empirisch arbeitende Individualpsychologe tut gut daran, seine Gesellschaftstheorie hintanzustellen, und der empirische Soziologe sollte das gleiche tun mit seiner Vorstellung von

Diese Theorie besagt, daß bestimmte psychische Störungen bis hin zur Schizophrenie einhergehen mit paradoxen Kommunikationsformen im engeren, insbesondere familiären Bereich des Patienten. Der Unterschied liegt vor allem darin, daß die „double-bind“-Theorie von bereits bestehenden Autoritätsverhältnissen ausgeht, die die Grundlage für die paradoxe Kommunikation darstellen, während Kierkegaard bei der Untersuchung der „Dämonischen“ zu dem Ergebnis kommt, daß die paradoxe Kommunikation das extreme Autoritätsverhältnis erst schafft.

Dieser Unterschied mag allerdings darauf beruhen, daß die Vertreter der „double-bind“-Theorie ganz überwiegend empirisch arbeiten, und das heißt: Sie gehen von der psychischen Störung aus, also von einer Situation, in der nicht mehr auszumachen ist, ob das konventionelle Autoritätsverhältnis primär war oder die gestörte Kommunikation.

Mit Kierkegaards Theorie des „gebrochenen Dialogs“ dürfte diese heutige Theorie auf jeden Fall für die vermutlich zahlreichen Beispiele eines fahrlässigen Bruches des Dialogs übereinstimmen, weil hier normalerweise auch eine konventionelle Autorität der paradoxen Kommunikation vorausgehen muß, für die dämonisierten Zweier- und Gesellschaftsbeziehungen dürfte dies aber nicht unbedingt zutreffen: Hier bringt Kierkegaard durchaus andere Erklärungen vor.

Will man also Kierkegaards Theorie der spezifischen Kommunikation „Dämonischer“ auf solche sozialen Beziehungen ausdehnen, bei denen der Bruch im Dialog fahrlässig herbeigeführt wird [was zunächst noch eine bloß hypothetische Erweiterung seiner Theorie darstellt], so kann man zunächst an solche Phänomene denken, die man heutzutage – oder vielmehr in einer ein wenig zurückliegenden Periode ³⁹⁰ „Vermassung“ genannt hat, und dann an „double-bind“-Phänomene.

Nun, für die letztere Bezeichnung sollte man sich eine adäquate deutsche Übertragung ausdenken, z. B. „Doppelbindung“; gegen den Ausdruck „Vermassung“ dagegen hätte Kierkegaard vermutlich nichts einzuwenden

Individualität. Es stimmt aber auch: All‘ die berühmten Psychologen und Soziologen bis in unsere Tage haben sich nicht daran gehalten. Denn von einem bestimmten Grad von Bekanntheit an erwartet unser Publikum auch philosophische Auskünfte. Nur sehr kluge Skeptiker wie Albert Einstein haben sich solchen Fragen konsequent entzogen. Philosophen dagegen müssen Grenzen zwischen den einzelnen Disziplinen überschreiten – auch wenn es dabei manchmal knirscht. Und Kierkegaard war ein Philosoph.

³⁹⁰ Neuere Soziologen halten den Begriff „Masse“ für zu ungenau und wollen ihn durch mehrere andere ersetzen, so schon René König: Artikel „Masse“, in: Fischer Lexikon Soziologie; vergleiche auch E. Pankoke: Artikel „Masse“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt 1971 ff.

gehabt, denn er beklagt auch an einigen Stellen seines Werkes die Tendenz seiner Zeit, aus den einzelnen Individuen eine charakterlose Masse zu machen,³⁹¹ aber man muß berücksichtigen, daß dieser Terminus an die reichlich materialistisch fundierten „Massen“-Theorien gebunden ist, nach deren Auffassung die große Zahl von Individuen sich gewissermaßen gegenseitig an der Entfaltung hindert und so der Einzelne eine defekte Persönlichkeit wird, während nach Kierkegaard das Verhältnis genau umgekehrt ist: Auf Grund der inneren Lähmung des Einzelnen entsteht die Masse. Wir können daher bei solchen Phänomenen von „Lähmungserscheinungen“ sprechen, denn auch bei Lähmungen im menschlichen Körper sind es bekanntlich oft sehr kleine und unauffällige Defekte, die ganze Bewegungssysteme blockieren.

Allerdings müssen wir dies hier ganz klar aussprechen: Das Gemeinsame bei den Sozialbeziehungen der Dämonischen und in den Massen- bzw. Doppelbindungsbeziehungen liegt allein in der Kommunikationsform, keinesfalls in der Existenzform: Ein Spießher ist kein Dämonischer en miniature. Als Beispiel: Vom Tätertyp her ist es ein riesiger Unterschied, ob ein Mörder ein Auto als Waffe benutzt oder ein Depp meint, es sei männlich, so schnell zu rasen, daß er das Fahrzeug nicht mehr beherrscht. Aus der Sicht des Opfers ist das aber völlig egal.

III. Die dämonischen Gestalten als exemplarische Zeittypen – der Zusammenhang zwischen historischer Epoche und typischen Persönlichkeitsdefekten

Wie wir bereits oben³⁹² festgestellt haben, nimmt Kierkegaard an, mit der Entstehung des Christentums erreiche das Dämonische eine neue Dimension: „Don Juan ist ... Ausdruck des Dämonischen, das als das Sinnliche bestimmt ist, Faust ist der Ausdruck des Dämonischen, das bestimmt ist als jenes Geistige, welches der christliche Geist ausschließt.“³⁹³

An anderer Stelle sagt Anti-Climacus:

„Welche Bestimmung ist es also, an der es Sokrates beim Bestimmen der Sünde mangelt? Es ist der Wille, Trotz: Die griechische Intellektualität war zu glücklich, zu naiv, zu ästhetisch, zu ironisch, zu witzig, zu – sündig, als daß es ihr hätte in den Sinn kommen können, jemand könne es mit Bewußtsein unterlassen das Gute zu tun, oder mit Bewußtsein, mit

³⁹¹ Aufschlußreich (auch für Kierkegaards politisch konservative Einstellung) sind seine Tagebuchaufzeichnungen zum Korsarenstreit, GW1 Abt. 32, S. 210 f.; Pap. VII A 147; siehe unten Anm. 452.

³⁹² Siehe oben Kapitel 2, A. I.

³⁹³ Entweder-Oder I, DR S. 109 f.; GW1 Abt. 1, S. 96; SV3 Bd. 2, S. 85.

einem Wissen vom Rechten, das Unrechte tun. Das Griechentum stellt einen intellektuellen kategorischen Imperativ auf.³⁹⁴

Und mit dem Fortschreiten des Christentums entstehen auch größere Gefahren einer Dämonie. Denn wie wir aus Kierkegaards Darstellung etwa des Freidenkers oder des Orthodoxen sehen, birgt die Annäherung an das Heilige auch die Gefahr, es zu mißbrauchen in sich. Und dies gilt natürlich auch für ganze Epochen, wie z. B. aus der Erweckung der Reformation der Wahnsinn der Glaubenskriege entstand. Und da Fahrlässigkeit häufiger vorkommt als der Entschluß, ein Bösewicht zu werden, treten solche historisch gebundenen Gefährdungen häufiger als diffuse Lähmungen der Gesellschaft auf, dagegen erscheint der einzelne Dämonische uns meist als Prototyp, als exemplarischer, klarer Vertreter eines sonst nur verschwommen vorkommenden Zeit-Charakters. Wir erkennen etwa in Don Juan den Renaissance-Menschen, in Faust sehen wir den spätmittelalterlichen Gelehrten, und Hitler war in vieler Hinsicht der Prototyp eines deutschen Spießers.

Darüber hinaus nimmt Kierkegaard an, daß mit der Entwicklung im Laufe der menschlichen Geschichte die Gefahren der Dämonie zunehmen:

„Es hilft nur wenig, das Dämonische zu einem Uhu zu machen, den man verabscheut und alsdann ignoriert, da es viele Jahrhunderte her ist, daß es sich in der Welt fand. Diese Annahme ist eine große Torheit; denn das Dämonische ist vielleicht noch nie so verbreitet gewesen wie zu unseren Zeiten, nur daß es heutzutage sich besonders in den geistigen Bereichen zeigt.“³⁹⁵

Bei der Dämonie folgt dies für ihn aus der Zunahme der wissenschaftlichen Kenntnis, insbesondere in der Theologie. Denn je größer die Annäherung an das Heilige ist, desto verheerender ist der Abfall.³⁹⁶ Seit dem Ende des Mittelalters hat diese intellektuelle Gefahr derart zugenommen, daß Luther noch 95 Thesen gegen die damalige Kirche aufstellen mußte, er, Kierkegaard, aber nur noch eine einzige, vernichtende: Daß die Kirche völlig verweltlicht sei.³⁹⁷

Mit der Gefahr der Dämonie nimmt auch die Möglichkeit der „Vermassung“ in Kierkegaards Sinne zu. Dies hat ebenfalls einen religiösen Grund:

³⁹⁴ Krankheit zum Tode, GesW S. 84 f.; GW1 Abt. 24/25, S. 89; SV3 Bd. 15, S. 142 f.

³⁹⁵ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 141; SV3 Bd. 6, S. 218.

³⁹⁶ Krankheit zum Tode, GesW S. 117 ff.; GW1 Abt. 24/25, S. 113 ff.; SV3 Bd. 15, S. 85 f.

³⁹⁷ Augenblick, GW1 Abt. 34, S. 182 f.; SV3 Bd. 19, S. 177 f.

„Und ach, dieses Elend, daß so sehr viele derart dahinleben, um den seligsten aller Gedanken betrogen, dieses Elend, daß man sich, oder was die Menge der Menschen angeht, diese mit allem andern beschäftigt, sie als Kräfte im Schauspiel des Lebens gebraucht, aber sie niemals erinnert an diese Seligkeit, daß man sie zusammenhäuft - und sie betrügt, statt sie auseinanderzuscheiden, damit jeder Einzelne das Höchste, das Einzige gewinne, das wert ist, dafür zu leben, und genug, um eine Ewigkeit lang darin zu leben...“³⁹⁸

Die Tendenz zur Unpersönlichkeit, die beim Christentum diese Art der Vermassung begünstigt, findet sich nach Kierkegaards Auffassung ebenfalls bei theoretischen Ideologien wie beim Hegelianismus und in der Presse, und mit dem gleichen Ergebnis. So urteilt er denn über die Gegenwart: sie sei die Zeit der „Gebildeten“,³⁹⁹ des „Publikums“⁴⁰⁰ und der „Christenheit“,⁴⁰¹ alles Existenzformen, denen der Lebensernst und die Innerlichkeit fehlten. Frühere Epochen, wie z. B. das Altertum⁴⁰² und das Mittelalter⁴⁰³ waren nicht in der gleichen Gefahr, weil sie vergleichsweise naiver waren. Es ist allerdings nur der Grad der Gefährdung, der zugenommen hat; ob die Gefahr eintritt, hängt von der existentiellen Entscheidung des Einzelnen ab.

D. Zusammenfassung

Die gesellschaftliche Wirkung der Dämonie, die in ihrer Reichweite und Art sehr unterschiedlich sein kann, beruht im Kern auf einer besonderen Form des Dialogs, die wir „gebrochen“ nennen können. Der Bruch in dem Dialog entsteht durch eine widersprüchliche Ansprache seitens des Dämonischen. Der Widerspruch besteht entweder in einem formalen Fehler, z. B. einem pragmatischen Paradoxon, oder es handelt sich um einen Verstoß gegen Erfahrungssätze, weil der Wert, den der Dämonische zu vermitteln behauptet, entweder unreal ist oder nicht vermittelt werden kann.

Dieser Widerspruch bewirkt, daß der Partner des Dämonischen keine vollwertige Rolle in dem Dialog übernehmen kann, sondern stets „falsch“ reagiert. Auf die Dauer führt solch ein Verhältnis zu der Lähmung auf Seiten des „Opfers“ und zu der engen Verschlingung seiner Existenz mit

³⁹⁸ Krankheit zum Tode, GesW S. 24; GW1 Abt. 24/25, S. 23; SV3 Bd. 15, S. 85 f.

³⁹⁹ Vergl. Vorwort Nr. VI, Vorworte, GW1 Abt. 11/12, S. 202-205; SV3 Bd. 5, 223-225.

⁴⁰⁰ Schriften über sich selbst, GW1 Abt. 33, S. 103 f.; SV3 Bd. 18, S. 155.

⁴⁰¹ Augenblick, GW1 Abt. 34, S. 182 f.; SV3 Bd. 19, S. 177 f.

⁴⁰² Schriften über sich selbst, GW1 Abt. 33, S. 103 f.; SV3 Bd. 18, S. 155 f.

⁴⁰³ Krankheit zum Tode, GesW S. 84, 110; GW1 Abt. 24/25, S. 89, 117; SV3 Bd. 15, S. 142 f., 166.

der des Dämonischen, die wir bei der Darstellung der dämonischen Persönlichkeiten und ihrer Opfer kennengelernt haben.

Diese Fehlentwicklung in der Kommunikation beabsichtigt der Dämonische, sie ist sein Herrschaftsinstrument; der Widerspruch in seiner Ansprache ist deshalb kein Zufall, er stellt vielmehr eine vorsätzlich konstruierte „Falle“ für die Mitmenschen des Dämonischen dar.

Nun sind neben dämonisierten Sozialbeziehungen auch andere Verhältnisse möglich, in denen der eine Partner einen „gebrochenen Dialog“ verschuldet, und zwar in diesem Falle fahrlässig verschuldet, wodurch bei dem anderen Partner die gleichen Ausfallserscheinungen auftreten wie beim „Opfer“ der Dämonie. Kierkegaard hat solche Beziehungen in „Entweder/Oder“ anhand der unglücklichen Liebesgeschichte von Clavigo und Marie Beaumarchais dargestellt. Die Handlung der „Wiederholung“ beruht ebenfalls wesentlich auf solch einem „fahrlässig gebrochenen Dialog“.

Fahrlässigkeit ist weiter verbreitet als der Vorsatz, sie kann auch viel eher – als Unsitte oder konventionelle Lüge – in größere gesellschaftliche Verhältnisse Eingang finden als dieser. Da nun andererseits dämonische Menschen sehr oft Prototypen eines sonst nur verschwommen existierenden historischen Typus darstellen, könnte man sich denken, daß neben diesen vorsätzlich handelnden Einzelmenschen auch mehr oder weniger große Gruppen existieren, die ebenfalls den gleichen, oftmals zeitbedingten Gefährdungen erlegen sind, aber eben durch Fahrlässigkeit. Es fragt sich nun, ob Kierkegaard solche sozialen Phänomene, die wir gewohnt sind als „Vermassung“ oder „Nivellierung“ zu bezeichnen, analysiert oder attackiert hat.

Zunächst gilt es aber, zu untersuchen, ob und wie Kierkegaard die Kommunikation in größeren Zusammenhängen dargestellt und analysiert hat.

Viertes Kapitel:

Gegenüberstellung: „Gebrochener Dialog“ einerseits –
Kierkegaards spezielle Kommunikationstheorien andererseits

A. Direkte und indirekte Darstellung – insbesondere: die Schriften über sich selbst

Wie wir schon betont haben, ist Kierkegaards Werk außerordentlich klar gegliedert. Eins dieser Gliederungsprinzipien ist die Pseudonymität seiner wichtigsten Werke – und die Zuschreibung dieser Werke zu einer Vielzahl von Pseudonymen – also zugleich Polynymität.⁴⁰⁴

I. Entweder / Oder

Nun, bei der Abfassung von „Entweder / Oder“ stand ganz gewiß ein spielerisches Motiv im Vordergrund. Zweifel an seiner Leistungsfähigkeit als Schriftsteller spielten keine Rolle mehr: Seit der Vollendung seiner Magisterschrift „Begriff Ironie“ konnte er sicher sein, daß er auch große und anspruchsvolle Werke bewältigen konnte. Aber Kierkegaard tat während der konzentrierten Arbeit an „Entweder / Oder“ alles mögliche, um den Anschein zu erwecken, er arbeite nicht: So passte er immer die Pausen im Theater ab, erschien dort im Foyer, sorgte dafür, daß seine zahlreichen Freunde und Bekannten ihn sahen – und wenn dann die Vorstellung weiterging, ging bei ihm die Arbeit weiter.

Bei „Entweder / Oder“ hat es dann auch ein halbes Jahr gedauert, bis das literarische Kopenhagen herausgefunden hatte, wer der Verfasser dieses ebenso dicken wie merkwürdigen Buches war. Später ist ihm das nicht mehr geglückt: Man kannte halt seinen Tonfall⁴⁰⁵.

⁴⁰⁴ Die berechtigte Kritik Eberhard Harbsmeiers (Kierkegaardiana 16, Kopenhagen 1993, S. 133-135) an der Voraufgabe hat mich veranlaßt, dieses Kapitel einzufügen: Natürlich gehören auch die expliziten Kommunikationsanalysen Kierkegaards in diese Abhandlung.

⁴⁰⁵ Eine Ausnahme waren die „Zwei ethisch-religiösen Abhandlungen“ von 1849. Hier war es wohl der stark experimentierende Ansatz, der die Kritiker in die Irre führte.

II. Die „Unwissenschaftliche Nachschrift“

Dies führte aber nicht dazu, daß Kierkegaard die Pseudonymität aufgab. Vielmehr behielt er sie bei und entwickelte sie zu einem Stilmittel, das er am Schluß der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ so beschrieb⁴⁰⁶:

Er selbst sei nur im bürgerlich-juristischen Sinne der Verfasser. In Bezug auf die Inhalte sei er nur ein „uneigentlicher Verfasser“, er habe lediglich den Verfasser erfunden und dann gewissermaßen nach dessen Diktat den Text niedergeschrieben. Bei den Erbaulichen Reden sei das etwas ganz anderes: hier sei er ohne jedes Wenn und Aber der Verfasser⁴⁰⁷.

Wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, daß auch in dieser Erklärung etwas Spielerisch-Kokettes liegt. Sinn dieser Koketterie ist wohl der, daß Kierkegaard uns darauf aufmerksam machen will, bei den Pseudonymen werde Theater gespielt, bei den „Erbaulichen Reden“ aber nicht. Und wir müssen bedenken, daß er, ebenso wie es bei „Entweder / Oder“ geplant hatte, nach Abschluß der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ vorhatte, sich um eine Pfarre zu bewerben. Und da wollte er zwar die „Erbaulichen Reden“ eins zu eins in die neue Aufgabe hinübernehmen, nicht aber die pseudonymen Werke⁴⁰⁸.

Nun, aus der Pfarre wurde wieder nichts, denn der Korsarstreit war ihm dazwischengekommen: Jetzt sich auf eine Pfarre zurückzuziehen, womöglich auch noch auf dem Land, wie er sich das vorgestellt hatte – das widersprach Kierkegaards kämpferischem Naturell. Auch die Auseinandersetzung mit der Staatskirche war nur noch eine Frage der Zeit, nachdem Kierkegaard in der „Einübung im Christentum“ 1851 sämtliche Argumente ausgebreitet hatte, die er dann wenig später in den Jahren 1854 und 1855 polemisch zugespitzt in's Feld führte.

III. Die Schriften über sich selbst

Deshalb entschloß sich Kierkegaard, die „Erste und letzte Erklärung“ am Schluß der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ doch nicht die letzte bleiben zu lassen. Er verfasste vielmehr zwei Schriften, in denen er sein Werk interpretierte: zum einen „Über meine Wirksamkeit als

⁴⁰⁶ GW1 16 / II, S. 339 – 344; SV3 Bd.. 10 S. 285 – 289

⁴⁰⁷ GW1 16 / II. S. 342; SV3 Bd. 10 S. 387

⁴⁰⁸ Mit dieser Erklärung am Ende der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ hätte Kierkegaard eine penetrante Betschwester allerdings niemals abwimmeln können. Dadurch, daß er den Plan „Dorfpfarre“ aufgab, sind Kierkegaard sicher eine Menge grotsker Situationen entgangen.

Schriftsteller“, die er 1851 herausgab⁴⁰⁹, zum anderen die sehr viel umfangreichere Schrift „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“, die er für einen postume Veröffentlichung vorbereitete, und die dann auch 1859 nach seinem Tode herauskam⁴¹⁰.

Wir hatten bereits zu Anfang unserer Untersuchung (Einleitung B IV 2) darauf hingewiesen, daß diese beiden Schriften als eine Selbstdeutung im Rückblick von beinahe unübertrefflicher Klarheit sind⁴¹¹. Kierkegaard führt aus:

„Ohne Autorität“⁴¹² aufmerksam zu machen auf das Religiöse, das Christliche, das ist die Kategorie für meine gesamte Wirksamkeit als Schriftsteller, als ein Ganzes betrachtet.“⁴¹³

Dieses Anliegen bedeutet also, daß er seine Leser darauf stoßen will, daß es sich beim Christentum nicht um Weihnachtsbäume und Ostereier handelt, sondern um Themen, die von grundsätzlicher und höchstpersönlicher Bedeutung sind. Die zusätzliche Schwierigkeit besteht nun darin, daß seine Zeitgenossen daran gewöhnt sind, von der Amtskirche bei allen nur denkbaren Gelegenheiten an die Hand genommen zu werden, sodaß sie nach den ersten paar Worten in einen angenehmen Dämmerzustand verfallen, was der Aufmerksamkeit abträglich ist. Hinzu kommt außerdem, daß sie meinen, in einer im Prinzip christlichen Gesellschaft zu leben, ein Irrtum.

Menschen, die sich in einem Irrtum befinden, und die sich zudem sicher sind, sich nicht zu irren, sind ein etwas schwieriges Publikum. Kierkegaard versucht es daher mit einem Köder:

„Unmittelbare Mitteilung“ ist: Unmittelbar das Wahre mitteilen. „Mitteilung in Reflexion“ ist: Hineintäuschen in das Wahre; aber weil die Bewegung ist, hinzugelangen zum Einfältigen, muß die Mitteilung doch einmal, früher oder später, bei der unmittelbaren Mitteilung enden. Der Anfang wurde, maieutisch, gemacht mit ästhetischer Hervorbringung, und die gesamte pseudonyme Schriftstellerei ist solch ein Maieutisches“⁴¹⁴ (= Geburtshelfendes).

⁴⁰⁹ GW1 Abt 33, S. 1 – 17, SV3 Bd 18, S. 59-77.

⁴¹⁰ GW1 Abt. 33 S. 19 – 120, SV3 Bd. 18, S. 79 – 169.

⁴¹¹ Wogegen es ein grobes Mißverständnis wäre, sie als eine Art Autobiographie zu lesen.

⁴¹² Siehe oben Anm. 47.

⁴¹³ Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller, GW1 Abt. 33, S. 10; SV3 Bd. 18, S. 69.

⁴¹⁴ Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller, GW1 Abt. 33, S. 6; SV3 Bd. 18, S. 65.

„Hineintäuschen in das Wahre“ – dies müssen wir ein wenig einschränken. Kierkegaard wirft seinen glaubensfernen Lesern in der pseudonymen Literatur zwar Köder zu, von denen das „Tagebuch des Verführers“ zweifellos der verlockendste ist – aber seine damaligen Leser waren ja nicht so naiv, daß sie nicht gleich gewusst hätten, wohin die Reise geht – auch damals pflegte man schon mal vorauszublättern in einem Buch. Diese Täuschung war also so durchsichtig wie die eines Films im Kino.

Damit sind Kierkegaards Probleme mit der Vermittlung seiner Ansichten allerdings noch nicht zu Ende, denn er betont außerdem, die Existenzform eines Christen sei ebenso einfach wie anspruchsvoll: ein Christ sei deshalb seltener als ein Genie. Darum billigt er sich selbst nur zu, er sei dabei, ein Christ zu werden. Hieraus folgt, daß er zwar über das Christentum Aussagen machen kann, aber nicht als Christ – also ohne Autorität. Die Schriften, in denen er schließlich den christlichen Standpunkt dezidiert vertritt, schreibt er deshalb wieder einem Pseudonym, „Ant-Climacus“, zu⁴¹⁵.

B. Die Vermittlung religiöser Inhalte – die „Philosophischen Brocken“ und die „Unwissenschaftliche Nachschrift“

In den „Philosophischen Brocken“ und der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ geht Kierkegaard der Frage nach, wie denn Wahrheit vermittelt werden könne.

I. Der Lehrer

Ein Lehrer, so wie Sokrates, könne nur maieutisch handeln, also wie ein Geburtshelfer. Gebären müsse der Schüler seine Wahrheit selbst: Dies ist der Sinn der platonischen „Erinnerung“ – die er ja in dem schönen Beispiel mit der Verdoppelung des Quadrats im „Menon“ veranschaulicht. Da der Schüler den Zugang zu den Ideen in sich trägt, braucht der Lehrer ihn nur auf die Fehler hinzuweisen, die in den Scheinerklärungen der δόξα enthalten sind – hat er den Schüler gelehrt, seiner eigenen kritischen Vernunft zu folgen, ist er selbst überflüssig und kann aus dem Leben des Schülers verschwinden.

⁴¹⁵ In diesem Zusammenhang sei auf Bertolt Brechts dramaturgische Schriften verwiesen. Auch Brecht sieht sich vor das Problem gestellt, eine Botschaft einem Publikum zu vermitteln, das meint, sie ganz gut entbehren zu können. Allerdings konnte Kierkegaard behaupten, er sei erst dabei, ein Christ zu werden, während Brecht als „Bolschewik ohne Mitgliedsbuch“ (Ernst Bloch) verpflichtet war, die Wahrheit zu kennen. Der vitale Brecht vergaß dies allerdings immer wieder – zu seinem und unserem Glück.

II. Der Erlöser

Das Paradox des Erlösers ist ein anderes: Hier ist Gott Mensch geworden. Dies bedeutet, daß die Wahrheit sich darstellt als Endlichkeit, Zufälligkeit. Und auch als Sterblichkeit: Der Kreuzestod Christi ist ein Paradox, aber ein unvermeidliches. Zu dieser Art Wahrheit kann sich ein Schüler nicht dadurch in Verbindung setzen, daß er fortan kritisch unterscheidet. Vom Erlöser kann er nur lernen, indem er ihn als Vorbild und Maßstab benutzt. Dies ist eine praktische Handlung, Nachfolge. Und dann haben wir da ein weiteres Paradox: Wenn Christus der Weg ist, dann ist er für den, der diesen Weg geht, gegenwärtig. Obwohl der historische Jesus kein Zeitgenosse ist.

C. Das Fragment „Die Dialektik der ethischen und ethisch-religiösen Darstellung“

In der Zeit nach Vollendung der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ hatte sich Kierkegaard Gedanken gemacht über seine weitere berufliche Zukunft. Eine Möglichkeit war dabei eine Stelle als Hochschullehrer – hier kam neben der Universität Kopenhagen auch das Predigerseminar in Frage⁴¹⁶. Im Hinblick auf diese Möglichkeit hat er Skizzen zu Vorlesungen angefertigt. Hierbei ist seine Ausarbeitung „Die Dialektik der ethischen und ethisch-religiösen Darstellung“⁴¹⁷ für uns von besonderem Interesse.

1. Die „direkte Mitteilung“ ist in erster Linie Mitteilung eines Wissens, sie zielt auf ihren Gegenstand: „Der Mitteiler“, „der Empfänger“, „die Mitteilung“ treten ganz zurück.“⁴¹⁸ Diese Art der Mitteilung ist also weitgehend aus dem sozialen Kontext herausgenommen. Kierkegaard hält sie dort für angemessen, wo es um Information über Sachverhalte geht, ob das nun im alltäglichen Leben geschieht oder aber in der abstraktesten Wissenschaft.

2. Die „indirekte Mitteilung“ ist dagegen Mitteilung eines Könnens. Hier geht es nicht um einen gewissen Gegenstand, sondern um die Übermittlung einer Handlungsanweisung: „Das Gesetz für die Mitteilung eines Könnens ist: sofort damit beginnen, es zu tun. Sagt der Lernende: ‚Ich kann nicht,‘ so antwortet der Lehrer: ‚Schnickschnack, du machst es, so gut du kannst.‘ Damit beginnt die Unterweisung. Ihr Ende ist: zu

⁴¹⁶ Biographisch interessant ist hierbei, daß Kierkegaard damit eine Laufbahn erwog, die für seine Verhältnisse ziemlich untheologisch war.

⁴¹⁷ T 2, S. 111-127, Pap. VIII B 80 – 85. Tim Hagemann hat mich in seiner Rezension der Voraufgabe (Zeitschrift für philosophische Forschung, Frankfurt a. M., Bd 47, Heft 1, Januar – März 1993, S. 158-160 (160)) dankenswerterweise auf dieses Fragment hingewiesen.

⁴¹⁸ T 2 S. 113, Pap. VIII B 85, 1.

können. Aber ein Wissen ist da nicht mitgeteilt.⁴¹⁹ Dies müssen wir uns so verdeutlichen: Wir können uns z. B. der Malerei auf zwei Weisen nähern. Einmal können wir häufig in Museen gehen und dies dann noch bis zu einem Studium der Kunstgeschichte steigern. Zum anderen können wir uns vor eine Staffelei hocken und versuchen, etwas auf das Papier zu bringen – auch das können wir bis zu einem Studium treiben, das dann allerdings „Malerei“ heißt. Beides hat einerseits viel und andererseits garnichts miteinander zu tun.

3. Der Gegenstand des Wissens, der direkt mitgeteilt werden kann, ist aber auch vielschichtig: „Der Gegenstand muß ein Wissen sein. Alles Wissen ist entweder Wissen von etwas ... oder Selbsterkenntnis.“⁴²⁰ Hierbei stellt die Selbsterkenntnis eine Grenze dar, weil hier keine quantitative Steigerung übermittelt werden kann.

4. Wissen über Ethisches, etwa Kenntnis der verschiedenen Sitten in verschiedenen Ländern, ist nicht Erwerb des Ethischen: Für Letzteres kommt es auf das Erfassen der eigenen Verantwortung an.⁴²¹ Daraus folgt: „Daß das Ethische nicht doziert werden kann, denn es dozieren heißt, es unethisch mitzuteilen.“⁴²²

5. Will man also einen anderen Menschen in die Ethik einführen, so ist das eine zwiespältige Angelegenheit, denn man will ihn zu etwas erziehen, das man ihm eigentlich nicht mitzuteilen braucht, denn: „Das Ethische weiß jeder Mensch.“⁴²³ Die Einübung in das ethische Handeln muß daher maieutisch vorgehen: „Das Geburtshelferische. Alle indirekte Mitteilung ist darin von der direkten unterschieden, daß sie indirekt an erster Stelle einen Betrug hat, gerade weil es ein Betrug wäre, das Ethische unmittelbar mitteilen zu wollen.“⁴²⁴ Diesen „Betrug“ dürfen wir beileibe nicht überbewerten, denn er bedeutet nur, daß ein ernster Inhalt eine ansprechende – und damit genaugenommen: unangemessene – Verpackung erhalten hat.

6. Kierkegaard unterscheidet zwischen der Einführung in das Ethische und das Ethisch-Religiöse: „Der Unterschied zwischen Erziehung in Bezug auf das Ethische und das Ethisch-Religiöse ist nur der, daß das Ethische ohne weiteres das Allgemein-Menschliche ist, aber die religiöse (christliche) Erziehung zuerst ein Wissen mitteilen muß. Ethisch weiß der Mensch als solcher vom Ethischen, aber christlich weiß der Mensch nicht als solcher

⁴¹⁹ T 2 S. 113, Pap. VIII 85, 3.

⁴²⁰ T 2 S. 122 f., Pap. VIII B 81,8.

⁴²¹ T 2 S. 123 f., Pap. VIII B 81,10.

⁴²² T 2 S. 114, Pap. VIII B 85, 16.

⁴²³ T 2 S. 124, Pap. VIII B 81,11.

⁴²⁴ T 2 S. 125, Pap. VIII B 81,22.

vom Religiösen, dazu gehört zunächst eine kleine Wissensmitteilung – aber dann tritt wieder das gleiche Verhältnis ein wie beim Ethischen.“⁴²⁵

7. Schließlich merkt Kierkegaard noch an: „Über die indirekte Mitteilung, wie weit ein Mensch ein Recht hat, sie zu gebrauchen, ob nicht etwas Dämonisches darin liegt.“⁴²⁶ Damit stellt er den Zusammenhang her zwischen seinen expliziten Erörterungen von Kommunikationsformen und seinen impliziten Analysen. Hier wird deutlich, daß er sich in der Reflexion über seine eigene Strategie der Mitteilung vergewisserte, daß er nicht die Fehler begangen hatte, die er an Anderen kritisierte.

D. Ergebnis: Kierkegaards spezielle Kommunikationstheorien und ihr Verhältnis zur gebrochenen Kommunikation

I. Die Schriften über sich selbst

Ein Leser, der ziemlich zu Anfang seiner Kierkegaard-Lektüre auf die Schriften über sich selbst stieße, würde vermutlich zu der Vermutung kommen, Kierkegaard sei ein äußerst verzwickter Autor, und das wäre ein ziemlich unzutreffender Schluß⁴²⁷.

Kierkegaards peinlich genaue Selbstinterpretation erschien ihm nicht deshalb erforderlich, weil er der Meinung war, seine Werke seien schwer zu verstehen. Sie war vielmehr notwendig, weil sich sein Werk über weite Strecken mit verfehlter, unwahrhaftiger Existenz auseinandersetzt, und das vor dem Gebot, Christ zu sein, einem Gebot, dem man nur in Ausnahmefällen gerecht werden kann. So können wir die Schriften über sich selbst auch als eine Selbstvergewisserung des Autors Søren Kierkegaard lesen: daß er sich prüft, ob er diese Gratwanderung auch geleistet hat und nicht abgestürzt ist.

II. Die „Philosophischen Brocken“ und die „Unwissenschaftliche Nachschrift“

In beiden Schriften stellt er am Beispiel des Lehrers Sokrates und des Erlösers Christus eine gelungene Kommunikation dar, deren Paradoxien dazu führen, daß der Schüler sowohl bereichert wird als auch seine Freiheit behält.

⁴²⁵ T 2 S. 127, Pap. VIII B 82,13.

⁴²⁶ T 2 S. 115, Pap. VIII B 85,26.

⁴²⁷ So ist es vor ziemlich langer Zeit mir ergangen, und der vermeintliche Eiertanz, den Kierkegaard um direkte und indirekte Mitteilung veranstaltete, hätte mir beinahe die Neugier auf Weiteres genommen.

III. Das „Dialektik-Fragment“

In diesem Vorlesungsentwurf analysiert Kierkegaard seine Strategie der Mitteilung. Hier wird deutlich, weshalb er sowohl die ästhetisch-ethischen als auch die ethisch-religiösen Schriften in die Form der „indirekten Mitteilung“ gefasst hat, während er dies bei den „Erbaulichen Reden“ nicht so hielt: Die einen waren gedacht als Anleitung zum verantwortlichen, selbstbestimmten Handeln, die anderen sollten seinen Zeitgenossen klarmachen, was das überhaupt heißt: Religion. Und: In dieser Schrift stellt Kierkegaard den Zusammenhang her zwischen seiner expliziten Kommunikationstheorie und seinen impliziten Kommunikationsanalysen.

IV Fazit

Kierkegaards explizite Kommunikationstheorien werden erst richtig verständlich vor dem Hintergrund des „gebrochenen Dialogs“⁴²⁸. Sie geben nämlich Auskunft über die Fragen, wie ein Kritiker Fehler kritisieren kann, ohne behaupten zu müssen, er sei im Vollbesitz der Wahrheit, wie ein Lehrer sein Wissen und Können an den Schüler weitergeben kann, ohne sich ihm als ewiges Kindermädchen aufzudrängen, und schließlich, wie Gott sich dem Menschen mitteilen kann, ohne dessen Freiheit zu vernichten.⁴²⁹

⁴²⁸ In seiner Besprechung der Voraufgabe hat Tim Hagemann mich dankenswerterweise auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht (Zeitschrift für philosophische Forschung, Frankfurt a. M., Bd 47, Heft 1, Januar – März 1993, S. 159).

Die speziellen Kommunikationstheorien sind zwar schon seit Langem in der Forschung erörtert worden, sie treten in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion allerdings verstärkt in den Vordergrund, vergleiche den Sammelband von Gordon D. Marino. (Hg): Kierkegaard and the Word(s). Kopenhagen 2003.

⁴²⁹ Dies Letztere klingt merkwürdig. Aber wir können durchaus das Alte Testament unter dem Gesichtspunkt lesen, wieviel Geduld Gott für die Menschen aufgebracht hat.

Fünftes Kapitel:

Kierkegaards sozialkritische Polemiken und ihre Übereinstimmung mit seiner Analyse von dämonisierten Zweierbeziehungen

A. Darstellung der Polemiken

I. Die „puritanische“ Sexualmoral

Derartige Angriffe gibt es in der Tat; eine eher beiläufige Polemik wendet sich gegen die „puritanische“⁴³⁰ Sexualmoral seiner Zeitgenossen:

„Die ganze Frage nach der Bedeutung des Geschlechtlichen, und nach dessen Bedeutung in den einzelnen Bereichen, ist unleugbar bisher spärlich genug beantwortet worden, und vor allem überaus selten in der richtigen Richtung beantwortet worden. Darüber Witze zu machen ist eine ärmliche Kunst, davor zu warnen ist nicht schwierig, darüber auf die Art zu predigen, daß man die Schwierigkeit übergeht, ist gleichfalls nicht schwer; aber recht menschlich davon zu reden, ist eine Kunst. Der Schaubühne und der Kanzel die Antwort zu überlassen, dergestalt, daß das eine Teil sich geniert, das zu sagen, was das andere Teil sagt, und infolgedessen die Erklärung des einen Teils himmelschreiend verschieden ist von der des andern, das heißt ja eigentlich auf alles verzichten, und den Menschen die schwere Bürde auferlegen, an welche man selbst mit keinem Finger rührt: in beiden Erklärungen einen Sinn zu finden, während die jeweiligen Lehrer stets nur eine von beiden vortragen.“⁴³¹

Er ist daher einer der ersten [schon vor 1844], die sexuelle Aufklärung als eine Aufgabe der christlichen Seelsorge verstanden:

„Was wir brauchen, ist Psychologie und vor allen Dingen tüchtige Kenntnis des menschlichen Lebens und Sympathie für dessen Interessen. Somit liegt hier eine Aufgabe, vor deren Lösung nicht die Rede sein kann von einem Abschluß christlicher Lebensanschauung.“⁴³²

Leider hat Kierkegaard diese Überlegungen nicht weiter verfolgt; sie blieben daher ohne Folgen.

⁴³⁰ „Puritanisch“ nenne ich sie im landläufigen, nicht im historischen Sinne. Kierkegaard hat sich mit dem historischen Puritanismus so gut wie nicht auseinandergesetzt. Eberhard Harbsmeiers Kritik der Voraufgabe (Kierkegaardiana, Kopenhagen 1993, S. 133 f. (134)) ist in diesem Punkte unzutreffend.

⁴³¹ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 67 f.; SV3 Bd. 6, S. 158 f.

⁴³² Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 253, Anm. 103; Pap. V B 53, 29.

II. Die Hegel-Ideologie

Seine anderen Angriffe auf „Vermassungs“-Erscheinungen sind dagegen ungleich vehementer: Der gegen die Hegel-Ideologie, die Fehde mit dem „Korsar“, die Gesellschaftskritik der „Literarischen Anzeiger“ und sein Feldzug gegen die dänische Staatskirche.

1. Allgemeines

Dem Hegelianismus wirft er vor, er ver helfe seinen Anhängern zu einem „philosophischen“ Scheinwissen, das sie zu „Gebildeten“ mache, also zu Menschen, die über alles Bescheid wissen und über nichts mehr nachdenken.

2. Der Gegenstand von Kierkegaards Angriffen

Allerdings müssen wir hier zunächst einhalten: Denn was meinte Kierkegaard, wenn er gegen „Hegel“ oder das „System“ etc. polemisierte? Kierkegaard hat ihn selbst nicht mehr gehört; als er 1841 Berlin besuchte, war Hegel schon zehn Jahre tot, er erlebte dort den Streit der Rechts- und Linkshegelianer untereinander und mit der Schule Schellings und Trendelenburgs. Er besaß sämtliche damals verfügbaren Hauptwerke Hegels, scheint sich aber vor allem mit der „kleinen Logik“ und der „Geschichte der Philosophie“ auseinandergesetzt zu haben. Aber hier hört schon die Gewißheit auf:

„Die prinzipiell so einfachen Fragen: Was hat Kierkegaard eigentlich von den Schriften Hegels und der Hegelianer gekannt, wann hat er sie gelesen, wie hat er sie aufgefaßt, wie war seine erste Reaktion, wie war seine spätere Einstellung zu ihnen, ist die Kritik, die er ausübte, treffend - keine einzige dieser Fragen ist befriedigend beantwortet worden. Man hat die Rolle, die die dänischen Hegelianer für Kierkegaards Auffassung der ‚Spekulation‘ gespielt haben, nicht bis zum letzten untersucht und lediglich hinsichtlich einzelner Schriften hat man den Versuch gemacht, eine Analyse des Verhältnisses zu Hegel durchzuführen.“⁴³³

Zu diesem Schluß kommt Niels Thulstrup am Ende seiner ausführlichen Forschungsgeschichte über Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Und Klaus Schäfer, den man wohl als immer noch besten Kenner der Beziehung zwischen Kierkegaard und dem deutschen Idealismus bezeichnen kann, stellt fest:

⁴³³ Niels Thulstrup: Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte, S. 201.

„Climacus schätzt den Logiker Hegel, während er die Logiken der Hegelianer nicht hoch bewertet.“ Und weiter unten: „Climacus läßt sich auf die zeitgenössischen Diskussionen um Hegel nicht ein, weil er Hegel weder verstehen und auslegen, noch widerlegen will. Er geht vielmehr davon aus, daß Hegels Logik die Sachfragen, um die es Climacus geht, vergessen macht - auch da, wo Hegel diese Probleme zu behandeln scheint. Climacus' Hegel-Kritik dient ausschließlich der indirekten Mitteilung der eigenen Überlegungen zu diesen eigenständig gestellten Fragen...“⁴³⁴

So können wir also einerseits feststellen, daß der historische Zusammenhang zwischen Hegel und Kierkegaard noch nicht soweit geklärt ist, daß man bei jeder einzelnen Polemik sagen kann, ob hier Hegel selbst gemeint ist, welches Werk etc., oder ob sich diese Passage auf einen Hegelianer oder einen anderen idealistischen Philosophen bezieht. Zum anderen dürfte nach dem heutigen Stand der Forschung feststehen, daß die größte „Hegel“-Kritik in Kierkegaards Werk, nämlich die des Climacus in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“, nur ein sekundäres Element darstellt in Climacus' Bemühung um eine eigenständige hermeneutische Ontologie.

Uns interessiert innerhalb unserer Fragestellung allein die Kommunikationsform, die Kierkegaard an dieser schillernden Doktrin kritisiert. Hierbei erscheint nicht die Kritik des Climacus als besonders bedeutsam, sondern die des Vigilius Haufniensis und seines närrischen Begleiters Nikolaus Notabene, denn hier finden sich die spöttischen Ausfälle gegen die Figur des „Gebildeten“ und gegen das „gebildete Publikum“.

Klaus Schäfer hat nun herausgefunden, daß sich die Kritik des Vigilius Haufniensis nicht in erster Linie gegen Hegel richtet, sondern vielmehr gegen den Hegelianer K. Werder, dessen „Logik“ Kierkegaard besaß⁴³⁵ und dessen Kolleg über Logik und Metaphysik er 1841/1842 in Berlin gehört hatte. Ihn habe er als abschreckendes Beispiel vor Augen gehabt.⁴³⁶

Wenn man das ursprüngliche Vorwort des „Begriff Angst“, das als siebtes in der Reihe der „Vorworte“ veröffentlicht wurde,⁴³⁷ zu den Attacken des „Begriff Angst“ hinzunimmt, muß man noch weiter gehen: Dieses Vorwort wendet sich, wie die anderen Vorworte, seinem ganzen Inhalt und Stil nach ausschließlich an Kierkegaards damaliges dänisches Publikum, das natürlich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, von den verschiedenen deutschen Philosophenschulen nur wenig Ahnung hatte. Man muß also

⁴³⁴ Klaus Schäfer: Hermeneutische Ontologie..., Anm. 130 (S. 259 f.).

⁴³⁵ Auktionsprotokol... S. 59, Ziff. H 867

⁴³⁶ Schäfer, a. a. O.

⁴³⁷ Siehe oben Einleitung, B. IV. 4. b.

sagen: Kierkegaard hatte vermutlich die „Logik“ Werders vor Augen als schlechtes Beispiel, er zielte aber mit seiner Polemik auf diejenigen dänischen Philosophen und vor allem Kaffeehaus-Philosophen, die den dänischen Lesern eine derartige Philosophie in weiterer Verdünnung vermittelten.

Und dies bedeutet: Was Kierkegaard im „Begriff Angst“ und den begleitenden „Vorworten“ angreift, ist nicht in erster Linie die Hegelsche Philosophie, sondern eine Modephilosophie, die mit mehr oder weniger verstandenen Begriffen Hegels operierte. In zweiter Linie freilich zielte Kierkegaards Kritik auf Hegel selbst, indem er ihn für das verantwortlich machte, was seine Schüler anrichteten. Diese zweite Richtung der Kritik Kierkegaards müssen wir hier ausklammern, denn an keiner Stelle seines Werkes behauptet er, Hegel wirke verdummend auf seine Leser, im Gegenteil. Eine Stellungnahme dazu, ob Kierkegaards Kritik an Hegel nun zutrifft oder nicht, würde nur Verwirrung schaffen über die Absichten unserer Untersuchung; im übrigen ist dies wahrhaftig keine Frage, die sich nebenher entscheiden läßt.

Es geht also um den damaligen Vulgär-Hegelianismus. Diese Doktrin läßt sich ganz gewiß aus zeitgenössischen Schriften rekonstruieren, allerdings ist dies noch nicht geschehen. Für unsere Untersuchung genügt es auch, diese Modephilosophie so darzustellen, wie sie in Kierkegaards Kritik erscheint. Das ist natürlich einseitig, aber eine Geistesströmung in einem kleinräumigen Land wie dem damaligen Dänemark, in dem die kulturell Interessierten sich in der Hauptstadt Kopenhagen konzentrierten und in dieser Stadt von rund 200. 000 Einwohnern in einem sehr engen Kontakt miteinander standen, kann man nicht allein nach schriftlichen Quellen beurteilen. Es ist durchaus möglich, daß Eigentümlichkeiten, die nur in Kierkegaards Polemik erwähnt werden, dennoch authentisch sind, weil sie nur den mündlichen Teilen der Diskussion angehörten.⁴³⁸

3. Die Kritik im Einzelnen

a. Kierkegaards Kritik greift zunächst die „Anfangs“-Problematik auf:⁴³⁹ Die Hegelianer behaupteten, ihre Philosophie setze beim „Unmittelbaren“ an, sie sei ohne Voraussetzung. Und dabei gebrauchten sie solche Kategorien wie den „Übergang“, die „Negation“ und die „Vermittlung“,

⁴³⁸ Ich gebe gerne zu, daß diese meine Argumentation manchem mißfallen mag. So verstehe ich die entsprechenden Passus in Eberhard Harbsmeiers Kritik der Voraufgabe (Kierkegaardiana 16, Kopenhagen 1993, S. 133-135). Aber: Das Verhältnis Kierkegaards zu Hegel ist für die Interpretation Kierkegaards von wenig Bedeutung. Und die geistesgeschichtliche Entwicklung, die hierin liegt, hat schon längst Karl Löwith untersucht.

⁴³⁹ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 7 f., insbes. 82; SV3 Bd. 6, S. 109 f., 170.

ohne sie aus dem System heraus zu erklären. Damit hätten sie durchaus Voraussetzungen für ihre Philosophie gemacht, obwohl sie dies immer wieder bestritten.

b. Zum anderen kritisiert Kierkegaard die Vermengung der Logik mit moralischen und Zeitbegriffen.⁴⁴⁰ So verwende man statt der alten Terminologie von Thesis, Antithesis und Synthesis für letztere Begriffe wie „Vermittlung“ oder „Versöhnung“.⁴⁴¹ Dies führe zu Unklarheiten:

„Die Vermittlung ist zweideutig; denn sie deutet zugleich das Verhältnis zwischen den beiden an, und das Ergebnis des Verhältnisses, dasjenige, darin sie sich eins im anderen verhalten als die, welche sich eins zum anderen verhalten haben; sie bezeichnet die Bewegung, zugleich aber die Ruhe.“⁴⁴²

Bei logischen Sachverhalten von „Versöhnung“ zu sprechen, sei völlig deplaziert, denn dieser Begriff habe nur Sinn an der Grenze zwischen Dogmatik und Ethik.⁴⁴³ Auch Begriffe wie „Übergang“ und verwandte Redewendungen hätten in der Logik nichts verloren, denn sie bezeichneten reale historische Vorgänge.⁴⁴⁴ Obendrein würden diese Ausdrücke, obwohl sie in allen möglichen logischen oder geschichtsphilosophischen Untersuchungen auftauchten, nirgends erklärt.⁴⁴⁵

c. In dem siebten „Vorwort“ greift Kierkegaard vor allem die Angewohnheit seiner hegelianischen Gegner an, bestimmte Schlagworte formelhaft und ohne Beziehung zu dem jeweiligen Problem anzuwenden. Eine dieser stereotypen Formeln ist die „Vermittlung“; von allem und jedem wird behauptet, man müsse es vermitteln,⁴⁴⁶ natürlich ohne zu erklären, was das nun im einzelnen zu bedeuten hat. Andere Ausdrücke wie z. B. „System“⁴⁴⁷ oder ständig wiederholte Zitate wie z. B. die Einheit von Sein und Nichts sei das Werden,⁴⁴⁸ klingen großartig und bedeutsam, obwohl der jeweilige Nachbeter Hegels, im Gegensatz zum Meister selbst,⁴⁴⁹ diese Begriffe durchaus nicht verstanden habe.

⁴⁴⁰ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 6-11, 82-86; SV3 Bd. 6, S. 109-113, 170-173.

⁴⁴¹ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 8 f.; SV3 Bd. 6, S. 111.

⁴⁴² A. a. O.

⁴⁴³ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 9; SV3 Bd. 6, S. 111.

⁴⁴⁴ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 82 f.; SV3 Bd. 6, S. 170 f.

⁴⁴⁵ Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 82; SV3 Bd. 6, S. 170.

⁴⁴⁶ Vorworte, GW1 Abt. 11/12, S. 206 f.; SV3 Bd. 5, 229 f.

⁴⁴⁷ Vorworte, GW1 Abt. 11/12, S. 209 f.; SV3 Bd. 5, 229 f.

⁴⁴⁸ Vorworte, GW1 Abt. 11/12, S. 216; SV3 Bd. 5, 235.

⁴⁴⁹ A. a. O.: „Alles dies liest man auf Deutsch, und wenn man es bei Hegel liest, liest man es dergestalt, daß man etwas daraus lernt und oft mit Ehrerbietung zum Meister zurückkehrt.“ Vermutlich liegt hierin auch ein

4. Zusammenfassung

Wir können also feststellen, daß Kierkegaard der hegelianischen Modephilosophie seiner Zeitgenossen dreierlei vorwirft: Die angebliche Voraussetzungslosigkeit ihrer Philosophie, die Vermengung der Methoden und den Gebrauch von unverständenen Leerformeln. Hierdurch erweckt sie den Anschein, für alle Probleme eine Lösung zu besitzen, obwohl derjenige, der sich dieser Doktrin anschließt, das eigenständige Denken verlernt und damit die Voraussetzung dafür, Probleme zu lösen, verliert.

III. Die Korsar-Affäre

Der Begriff „Publikum“ oder „Menge“ bildet den Schlüssel zu Kierkegaards Streit mit dem „Korsar“.⁴⁵⁰ Dieses Kopenhagener Witzblatt, dessen Spezialität Hintertreppengeschichten waren, pflegte alle möglichen angesehenen Persönlichkeiten in für damalige Verhältnisse nicht gerade feiner Weise anzugreifen.⁴⁵¹

Seitenhieb auf die dänischen Hegelianer: daß sie mit unverständenen deutschen Phrasen um sich warfen.

Zur Forschungsgeschichte vergleiche: Niels Thulstrup: Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte. Stuttgart u. a. 1970; eine gute Einführung in Kierkegaards Kritik an Hegel bietet Dietrich Ritschl: Kierkegaards Kritik an Hegels Logik (in: Søren Kierkegaard, hg. von H. H. Schrey, Darmstadt 1971, S. 240-272). Allerdings differenziert Ritschl nicht genug zwischen Hegel und den Hegelianern. Er hat jedoch recht mit seiner These, Søren Kierkegaard habe in der Auseinandersetzung mit Hegel und seiner Schule seine eigenen Grundbegriffe, wie z. B. „Existenz“, „Augenblick“ usw. entwickelt (a. a. O. S. 258 ff.). Vergleiche auch die Beiträge von Wilde, N. Thulstrup und W. v. Kloeden in: Kierkegaard and speculative idealism, Bibliotheca Kierkegaardiana Bd. 4, Kopenhagen 1979. Vergleiche auch: Christa Kühnhold: Der Begriff des Sprunges und der Weg des Sprachdenkens. Eine Einführung in Kierkegaard, Berlin und New York 1975, insbes. S. 19-41.

⁴⁵⁰ Der Korsarenstreit, GW1 Abt. 32; SV3 Bd. 18; vergleiche Lowrie: Das Leben Søren Kierkegaards, Düsseldorf und Köln 1955, S. 155-165; Hohlenberg: Søren Kierkegaard, Basel 1949, S. 202-237.

⁴⁵¹ Helmuth Vetter (Philosophischer Literaturanzeiger, Bd. 46, Heft 3, Juli – September 1993, S. 230-233) merkt hier einerseits an, in dieser Polemik läge „eine über die konkrete Absicht hinausgehende Aktualität Kierkegaards“, seine Sicht der Dinge sei beinahe prophetisch zu nennen. Andererseits sei diese Diagnose einseitig, denn sie blende die positiven Möglichkeiten von Massenmedien aus: der Blick auf deren Schattenseiten hätte Kierkegaards Blick auf Besseres verstellt. Da sich diese Kritik nur

Merkwürdigerweise ließ es Kierkegaard bei diesen Angriffen aus; ja, es erschienen sogar zwei Rezensionen von Kierkegaards pseudonymen Werken, die diese in den Himmel hoben. Daraufhin forderte Kierkegaard ihn öffentlich heraus; er verlangte, der Korsar solle ihn ebenfalls angreifen, was denn auch geschah. Der Kampf endete mit einem Sieg Kierkegaards, er war aber ein entsetzliches Martyrium für ihn: Der „Korsar“ machte ihn buchstäblich zum Gespött der Gassenjungen.⁴⁵² Im Verlauf der

auf Kierkegaard bezieht, nicht aber auf mein Buch, füge ich hinzu: Sie ist in sich widersprüchlich.

⁴⁵² Aufschlußreich sind seine Tagebuchaufzeichnungen zum Korsarenstreit: „Das Pöbelhafte an der literarischen Verächtlichkeit, wie sie sich bei uns findet, ist eigentlich nicht so sehr, was sie schreibt, es liegt vielmehr darin, für wen es geschrieben wird. Wofern ein solches Blatt wie der Korsar uns zusichern könnte, daß es nur von den geistigsten paar hundert Menschen im Lande gelesen werde: so richtete es überhaupt keinen Schaden an. Und doch wird ja von dem, der das Hervorragende ironisiert, erfordert, daß er zugleich und hauptsächlich geistig gebildet ist, um es würdigen zu können, und leidenschaftlich genug, um sich begeistern zu können: dann erst ist es Ironie, mit den Zufälligkeiten eines Schriftstellers, mit seiner Gestalt usw. Scherz zu treiben. Wenn jedoch etwas Derartiges für die niedrigste Klasse geschrieben wird, für Gesellen und Lehrjungen, Dienstmädchen und schwatzhafte Frauenzimmer usw., so ist es eben damit (eo ipso) Roheit und Sklavenaufstand. Bei dieser Klasse von Menschen kann nicht die Rede davon sein, daß sie auch nur die schwächste Ahnung einer Vorstellung vom Würdigen und Verstehen hätten; für sie ist ein Schriftsteller wie jeder andere Mensch nur als Tiermensch da, und ihre Würdigung eines Menschen hängt daran, ob er stark ist, geschlagen werden kann usw.“

Ja selbst wenn man etwas Dergleichen für die an sich achtbare und brave, aber einfache und nicht wesentlich gebildete Gesellschaftsklasse schreibt: so bleibt es doch Roheit. Die Einfachheit liegt eben darin (und das ist in gewissem Sinne das Schöne), daß man keine dialektische Verdopplung denken kann. Was hervorragend ist, so denkt die Einfachheit, das ist hervorragend, darüber darf überhaupt nichts Schlechtes gesagt werden. Ist ein Mann ein hervorragender Philosoph, so darf man ihn nicht verhöhnen. Da der Einfache nun selber nicht beurteilen kann, ob ein Mann ein hervorragender Philosoph ist, so wird der Einfache, wenn dergestalt für ihn geschrieben wird, ganz richtig zu dem Schluß verleitet: also ist der Mann kein großer Philosoph.

Aber das Niederträchtige im Verhältnis zur literarischen Verächtlichkeit liegt darin, wenn es Schriftsteller sind, die bis zu einem bestimmten Grade anständige Schriftsteller sein könnten, wenn sie auch einen untergeordneten Platz bekommen hätten, und die, um sich zu rächen und zu schaden, zu verwirren und zu besudeln, den Pöbel aufreizen.“ Der Korsarenstreit, GW1 Abt. 32, S. 210 f.; Pap. VII A 147.

Auseinandersetzung erkannte er, welch unheimliche Macht eine unverantwortliche Presse darstellt:

„Die Menge ist die Unwahrheit... Daß ein Anonymus durch die Presse von einem Tage zum andern (auch in intellektuellen, ethischen und religiösen Dingen) behaupten kann, was er nur will, wovon er vielleicht als Einzelner auch nicht das mindeste persönlich zu vertreten sich getrauen würde; daß er, sooft er seinen Rachen - ja, Mund kann man da nicht mehr sagen - aufzut, mit einem Schlag sich an Tausend mal Tausend wenden kann; daß er Tausend mal Tausend zum Nachschwätzen verführen kann - ohne daß jemand die Verantwortung hat; daß nicht einmal, wie im Altertum, die relativ reuelose Menge die Allmacht hat, sondern ein Niemand, der absolut nichts von Reue weiß, ein anonymer Autor, ein anonymes Publikum, mitunter sogar anonyme Subskribenten, also Niemand! Niemand!“⁴⁵³

Das „Publikum“ wird in solch einer Zeitung, die wir als Meinungs- oder Kampfpresse bezeichnen würden, über alles mögliche informiert und erhält obendrein auch gleich eine Erklärung dazu. Was am Ende stehen sollte, das Judiz, steht am Anfang. Und so läßt eine unverantwortliche Presse den Leser allein mit unverständenen Informationen und nicht verantworteten Meinungen. Daß zwischen Nachricht und Werturteil ein Unterschied besteht, wird durch ständige Wiederholungen derselben Thesen auf der einen und Gewöhnung auf der anderen Seite überdeckt. Gerade der Klärungsprozeß, der von der Information zur Meinung führt, fällt aus.

Auch hier haben wir den Typus „gebrochener Diskurs“ vor uns: Zwischen einer Tatsacheneinformation, einem Satz über ein Seiendes, und einem

Kierkegaard geht es also in erster Linie um den Stil einer Auseinandersetzung, der sich danach zu richten hat, vor welcher Zuhörerschaft sie geführt wird: Ein sachverständiges Publikum verkraftet eigentlich jeden Stil, ein bloß „schlicht gebildetes“ dagegen nimmt den Stil leicht für den Inhalt und läßt sich täuschen; ungebildete Menschen dagegen sehen nur den Streit, aber nicht mehr seinen Gegenstand, und sie amüsieren sich wie bei einem Boxkampf. In der Wahl des Stils und der Berücksichtigung des Publikums liegt demnach die wichtigste Verantwortung der Herausgeber und Redakteure einer Zeitung.

Auffällig und für Kierkegaards konservative Einstellung typisch ist die soziale Dreiteilung der Gesellschaft, die sich in seiner Argumentation wiederfindet. Dadurch, daß er offen und unumwunden die unteren Klassen in ihre gesellschaftlichen Schranken verweist, zeigt er sich als Kind des neunzehnten Jahrhunderts, dies ist die Einstellung der Restauration. Zum anderen fällt aber auf, daß Kierkegaards Sozialeinteilung sich an Bildungsschichten orientiert. Dies ist atypisch für das neunzehnte Jahrhundert, diese Auffassung wirkt sehr modern.

⁴⁵³ Schriften über sich selbst, GW1 Abt. 33, S. 103 f.; SV3 Bd. 18, S. 155.

Werturteil, einem Satz über Gesolltes, besteht ein qualitativer Unterschied. Der eine Satz ist nicht aus dem anderen ableitbar. Eine unverantwortliche Presse erzeugt daher ein „Publikum“, das zwar alle Attribute eines „mündigen Bürgers“ besitzt, nämlich Information und Meinung, das aber nicht eigentlich „mündig“ ist, weil diese beiden Attribute unverbunden nebeneinander stehen. So gibt und nimmt die manipulierende Presse ihren Lesern die Möglichkeit zu eigenständigem politischen Handeln.⁴⁵⁴

IV. Analyse der Gegenwart in der „Literarischen Anzeige“

1. Allgemeines

Die „Literarische Anzeige“⁴⁵⁵ aus dem Jahre 1846 nimmt in Kierkegaards Werk eine Außenseiterstellung ein⁴⁵⁶. Einerseits ist sie nämlich eine –

⁴⁵⁴ In dieser Beurteilung der Presse findet sich übrigens eine interessante Parallele zu Nietzsche. Vergleiche H. H. Schrey: Der Nihilismus bei Kierkegaard und Nietzsche, in: Sören Kierkegaard, hg. von H. H. Schrey, Darmstadt 1971, S. 81-109 (94-96). Vergleiche auch die Position Goethes: Auch er hat die starke Beschleunigung der Bücher- und Zeitschriftenproduktion zu Anfang des 19. Jahrhunderts mit Aufmerksamkeit verfolgt, und er zieht aus ihr eine zwiespältige Schlussfolgerung: Einerseits sieht er die Gefahr einer Nivellierung der Bildung durch ein Überangebot an Texten und Bildern. Andererseits erwartet er, daß die aktiven Literaten die erweiterten Informations- und Mitteilungsmöglichkeiten nutzen, und daß auf diese Weise eine Weltliteratur entsteht. Siehe Manfred Koch: Weimarer Weltbewohner, Tübingen 2002.

⁴⁵⁵ GW1 Abt. 17, SV3 Bd. 15, S. 7-102

⁴⁵⁶ Und so wird sie auch bis vor kurzem in der Kierkegaard-Forschung behandelt – zu Unrecht. Dieser Fehler ist auch mir in der Voraufgabe unterlaufen, was Walter Dietz (Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 18.03.1993, S. 82-84), Tim Hagemann, (Zeitschrift für philosophische Forschung, Frankfurt am Main 1993, S. 158 ff. (160)), Eberhard Harbsmeier (Kierkegaardiana 16, Kopenhagen 1993, S. 133-135) und J. Tael (Tijdschrift voor Filosofie, Leuven (Belgien) 1994, Nr. 4, S. 784 f.) zu Recht kritisiert haben. Erfreulich ist daher, daß sich jetzt in den „Kierkegaard Studies“ ein neuer Band findet, der diese Schrift in den Mittelpunkt stellt: Yearbook 1999. Berlin und New York 1999. Hier finden wir folgende Artikel: Pattison, G.: The Present Age: the Age of the City. S. 1-20. Conway, D. W.: Modest Expectations. Kierkegaard's Reflection on the Present Age. S. 21-49. Hannay, A.: Kierkegaard's Levellings and the Review. S. 71-95. Dreyfus, H. L.: Kierkegaard and the Internet: Anonymity vs. Commitment in the Present Age. S. 96-109. Søltoft, P.: A Literary Review: The Ethical and the Social. S. 110-129. Holm, I. W.: Reflection's Correlative to Fate: Figures of Dependence in Søren Kierkegaard's A Literary Review. S. 149-163. Perkins, R. L.:

reichlich lang geratene – Besprechung der Novelle „Zwei Zeitalter“⁴⁵⁷ von Thomasine Gyllembourg, der Mutter Johann Ludwig Heibergs, die eine bedeutende und erfolgreiche Schriftstellerin war. Zum anderen können wir annehmen, daß Kierkegaard sie gewissermaßen zur Entspannung nach der großen Mühe beim Verfassen der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ geschrieben hat. Auffällig ist zudem ihr Stil: Den Polemiker Kierkegaard vermisst man hier fast vollständig, obwohl er sich ja praktisch zur selben Zeit in einem wilden Kampf mit dem „Korsar“ befand, die Unterschiede zu seinen übrigen Werken gehen bis in Eigenheiten wie z. B. die größere Satzlänge. Ungewöhnlich sind auch die zahlreichen Streicheleinheiten, die er der Verfasserin zukommen lässt, die keinesfalls seinen religiösen Standpunkt teilt. Wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, daß dies auch eine Huldigungsschrift an Frau Gyllembourg ist, und damit Zeugnis seiner Liebe zu einer geistreichen Frau – die mit ziemlicher Sicherheit zur platonischen Variante gehörte, denn Frau Gyllembourg war vierzig Jahre älter als Kierkegaard.

„Zwei Zeitalter“ ist eine Novelle, die sich über zwei Generationen erstreckt, von denen die ältere in der Zeit der Französischen Revolution agiert, also in den Jahren kurz nach 1789, während die jüngere in den vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts angesiedelt ist. Frau Gyllembourg, die 1773 geboren wurde, hatte beide Epochen aus eigener Erfahrung erlebt, das vorangegangene Ancien Régime allerdings so gut wie nicht. Kierkegaard, 1813 geboren, stand der Revolutionszeit wie ein heute Dreißigjähriger der Nachkriegszeit gegenüber: das waren die Kindheitserlebnisse seiner Elterngeneration; und zum Ancien Régime hatte er eine zeitliche Distanz wie dieser zum „Dritten Reich“: das war die Großeltern- und Urgroßelterngeneration – Geschichte im Sinne von „vergangen“.

2. Charakterisierung der Revolutionszeit

Die belletristische Schriftstellerin und ihr philosophischer Kritiker⁴⁵⁸ vereinfachen daher: Das Ancien Régime beurteilen sie als schlichtweg indiskutabel, weil moralisch verkommen. Und die Revolutionszeit idealisieren sie: Sie habe durchaus ihre Fehler gehabt, aber sie habe eines besessen: Leidenschaft⁴⁵⁹.

Language, Social Reality, and Resistance in the Age of Kierkegaard's Review of Two Ages. S. 164-181. Kirmmse, B. H.: Apocalypse Then.: Kierkegaard's A Literary Review. S. 182-203. Außerdem noch zwei sehr spezielle Aufsätze von B. Sáez Tajafuence und J. Garff.

⁴⁵⁷ „To Tidsaldr“, Kopenhagen 1845

⁴⁵⁸ Ich sehe die Novelle „Zwei Zeitalter“ natürlich durch Kierkegaards Brille, denn es geht mir um Kierkegaard und nicht um Frau Gyllembourg. Ob seine Kritik zutrifft oder nicht, spielt hier keine Rolle.

⁴⁵⁹ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 64, SV3 Bd. 14, S. 57

Daher habe sie auch Form. Denn ein leidenschaftlicher Brief z. B. drängt zur Entscheidung, und die muß eine Form annehmen⁴⁶⁰. Hier denkt Kierkegaard scheinbar ganz hegelisch – aber bei seiner Beurteilung der nachrevolutionären Zeit werden wir gleich sehen, daß er auch Verhältnisse kennt, in denen die Form mit dem Inhalt nichts zu tun hat.

Aus demselben Grund habe die Revolutionszeit auch Bildung im Sinne von Herzensbildung⁴⁶¹. Denn wer selbst fähig war zur Leidenschaft, hat auch Verständnis für die Leidenschaft anderer, und für die Fehler, die daraus resultieren.

Sie sei zudem gewaltsam gewesen, ohne dabei roh zu sein⁴⁶². Denn sie habe eine Idee verfolgt, mit Leidenschaft, und daher auch in vieler Hinsicht rücksichtslos. Aber sie habe dabei auf jeden Fall Rücksicht auf diese Idee genommen, und das hätte ihr ein Maß gegeben. Dies, so müssen wir festhalten, ist eine arge Idealisierung, denn das Terrorregime der tugendhaften Robespierre und Saint-Just entbehrte durchaus des Maßes.⁴⁶³ Maß besaß allenfalls noch der sehr viel weniger tugendhafte Danton – aber vielleicht nur dank Büchners Nachhilfe.

Außerdem habe sie Stil besessen⁴⁶⁴. Stil sei nur scheinbar eine Sache des Verstandes. Kierkegaard verweist auf die Lyrik: Obwohl dies streng gebundene Rede sei, habe diese Kunstform den unmittelbarsten Zugang

⁴⁶⁰ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 64, SV3 Bd. 14, S. 57

⁴⁶¹ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 64 f., SV3 Bd. 14, S. 57 f. Hierbei müssen wir bedenken, daß das dänische „dannelse“ zwar „Bildung“ bedeutet, aber auch heute noch außerdem „Gestaltung“, während der deutsche Ausdruck diesen Nebensinn nach der Zeit Goethes verloren hat. Daher hat Kierkegaards Beschreibung auch den Nebensinn: Die Revolutionszeit war ästhetisch.

⁴⁶² Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 65, SV3 Bd. 14, S. 58

⁴⁶³ Wir fragen uns natürlich, wieso Kierkegaard bei der Beurteilung der Französischen Revolution so naiv ist. Die Erklärung ist einfach: Dänemark hatte sich zwar nicht aus der Weltgeschichte verabschieden können und war deshalb notgedrungen Napoleons Verbündeter geworden. Aber bis auf die Beschießung Kopenhagens 1807 und die Fortnahme der Flotte durch die Engländer war es nicht in Mitleidenschaft gezogen worden. Kierkegaards Gewährsleute gaben daher ein eher geschöntes Bild wieder. Wir sind heute sehr viel besser informiert als er, und wir haben auch noch mit anderen Revolutionen Erfahrungen gemacht – zumeist böse.

⁴⁶⁴ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 67 f., SV3 Bd. 14, S. 59 f. Kierkegaard benutzt den Ausdruck „Decorum“, und die Übersetzung von Hirsch übernimmt ihn. Mir sagt er nicht viel, deshalb habe ich „Stil“ gewählt.

zum Gefühl, sie sei zugleich die ungenierteste Form der Rede.⁴⁶⁵ Wenn z. B. die Revolutionszeit ein Verhältnis zu einer verheirateten Frau tolerierte – ein wichtiger Aspekt der Novelle – so sei das zwar verkehrt gewesen, der Stil habe aber darin bestanden, daß dies einerseits ein echtes Liebesverhältnis sein musste, und daß es andererseits diskret behandelt wurde⁴⁶⁶.

Kierkegaard billigt der Revolutionszeit außerdem Unmittelbarkeit zu. Dies sei allerdings keine erste Unmittelbarkeit – die der Unschuld und Unwissenheit – sondern vielmehr die Unmittelbarkeit der Aktion, damit eine vorläufige Unmittelbarkeit⁴⁶⁷. Dies müssen wir uns so vorstellen: Wenn ich mich z. B. in eine Frau verliebe, dann empfinde ich ihre Gegenwart genauso rückhaltlos wie ein kleines Kind – alles an ihr, der Einzigen, ist wichtig. Aber ein erwachener Mann, der sich verliebt hat, bleibt nicht auf der quasi kindlichen Stufe des „ersten Blickes“ stehen. Er wirbt vielmehr um die Geliebte. Dies Werben ist als Aktion ebenfalls unmittelbar – aber im Gegensatz zur Unmittelbarkeit des „ersten Blickes“ hat diese Unmittelbarkeit ein Davor und Danach. Ändert sich nun dies emotionale Verhältnis, etwa, weil die Verliebtheit einer anderen Beziehung weicht⁴⁶⁸, dann ist auch die Unmittelbarkeit dahin.⁴⁶⁹

Aus dem leidenschaftlichen Charakter der Revolutionszeit folge, daß sie sich offenbart⁴⁷⁰. Sie stelle sich dem entscheidenden Entweder-Oder: Sie könne damit gut oder schlecht werden, aber sie mögele sich nicht aus dieser Entscheidung heraus⁴⁷¹.

3. Kennzeichen der Biedermeierzeit

Gerade an Leidenschaft fehlt es der nachrevolutionären Zeit⁴⁷². Sie sei zwar durchaus intellektueller als ihre Vorgängerin, aber ihr fehle die Leidenschaft, der Mut zu handeln:

⁴⁶⁵ Randbemerkung: Ja und nein. Der Reiz beim Verfassen lyrischer Dichtung liegt m. E. gerade in dem Hin und Her zwischen der sehr direkten Ausdrucksweise des lyrischen Ichs und der strikten, ja pingeligen Berücksichtigung der Regeln von Reim, Versmaß und Melodie.

⁴⁶⁶ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 68, SV3 Bd. 14, S. 60

⁴⁶⁷ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 68 f., SV3 Bd. 14, S. 60 f.

⁴⁶⁸ Auf dieser Kippe befindet sich die Position des „Jungen Menschen“ in der „Wiederholung“.

⁴⁶⁹ Die dritte Form der Unmittelbarkeit ist die religiöse. Nur sie kann endgültig sein. Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 68, SV3 Bd. 14, S. 60

⁴⁷⁰ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 69, SV3 Bd. 14, S. 61

⁴⁷¹ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 70 f., SV3 Bd. 14, S. 61 f.

⁴⁷² In Bezug auf seine Gegenwart, die Biedermeierzeit, ist Kierkegaards Urteil sehr kritisch und abgewogen, es wird voll durch die heutige historische Erkenntnis bestätigt.

„Die Gegenwart ist wesentlich verständig, reflektierend, leidenschaftslos, flüchtig in Begeisterung aufflammend und gewitzt in Indolenz ausruhend.“⁴⁷³ – „Muß man von der Revolutionszeit sagen, daß sie in die Irre fahre, so muß man von der Gegenwart sagen, daß sie übel fährt. Das Individuum und die Generation kommen sich selbst und einander ständig in die Quere; und deshalb würde man es einem Ankläger unmöglich machen, irgend einen Tatbestand festzustellen, denn es ist keiner da.“⁴⁷⁴

Die Revolutionszeit hat sich also neben richtigen auch falsche Ziele gesetzt, sie hat aber in beiden Fällen eine Übereinstimmung von Individuum und Gesellschaft erreicht, während Kierkegaards biedermeierliche Gegenwart in der Beurteilung dessen, was anzustreben sei, zu sehr viel mehr Vernunft tendiert, aber keine Harmonie von Einzelem und Gesellschaft herbeiführt – weswegen sie es zumeist dabei bewenden lässt, garnichts zu tun.

„Sittlichkeit ist Charakter, Charakter ist das Eingegrabene (χαράσσω), aber das Meer hat keinen Charakter und der Sand auch nicht, und die abstrakte Verständigkeit auch nicht, denn der Charakter ist eben die Innerlichkeit. Unsittlichkeit ist als Energie ebenfalls Charakter. Dagegen ist es Zweideutigkeit, wenn man weder das eine ist noch das andere... Die Unterscheidung von Gut und Böse wird entnervt durch eine leichtfertige, vornehme, theoretische Bekanntschaft mit dem Bösen...“⁴⁷⁵

Kierkegaard spricht hier einen Trugschluß an, dem auch unsere Zeit noch gerne aufsitzt, am treffendsten formuliert in dem bekannten Satz: „Alles verstehen heißt alles verzeihen.“ Hierin wird eine Sachaussage – verstehen./ nicht verstehen – mit einer Beziehungsaussage – verzeihen / nicht verzeihen – verknüpft, was ein fundamentaler logischer Fehler ist⁴⁷⁶.

⁴⁷³ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 72, SV3 Bd. 14, S. 63

⁴⁷⁴ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 72 f., SV3 Bd. 14, S. 64

⁴⁷⁵ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 82 f., SV3 Bd. 14, S. 72

⁴⁷⁶ Wenn ich nämlich etwas verstehe, etwa die Handlungsweise eines anderen Menschen, dann kann ich Antwort geben auf die klassischen Fragen: wer? wo? wann? wie? warum? Das sind die Fragen, die z. B. ein Richter in jedem Prozeß zu beantworten sucht. Wenn er hierin zu Antworten darüber gekommen ist, was geschehen ist, dann wird er ein Urteil fällen. Denn die erste Frage hat er für sich beantwortet: Er versteht das Geschehen. Und dann wird er die zweite Frage stellen: Wie ist die Tat zu beurteilen? Ist sie zu rechtfertigen, zu entschuldigen, oder muß ich den Täter als schuldig verurteilen? Diese beiden Fragen haben nichts miteinander zu tun, obwohl sie sich auf dieselbe Handlung beziehen, denn sie liegen logisch auf verschiedenen Ebenen. Die Gemeinheit dieser Redensart liegt darin, daß sie hintergründig besagt: „Du bist ein Dummkopf, wenn du nicht all’ den Unfug akzeptierst, den ich anrichte.“

Dies Indifferenz gilt nicht nur für die moralische Entscheidung, sondern in einem sehr weiten Kreis:

„Man möchte ebensowenig einen gewaltigen König haben wie einen kraftvollen Freiheitshelden, oder einen Träger religiöser Vollmacht, nein, man will ganz und gar in Unschuld das Bestehende bestehen lassen, aber in einem reflektierten Wissen mehr oder weniger davon wissend sein, daß es nicht besteht.“⁴⁷⁷

In solch einer Zeit gilt:

„... wie in einer leidenschaftlichen Zeit Begeisterung das einigende Prinzip ist, so wird in einer leidenschaftslosen und stark reflektierten Zeit Neid das negativ-einigende Prinzip.“⁴⁷⁸

Soweit der Neid noch Charakter hat, stellt er eine Art negative Auszeichnung dar⁴⁷⁹. Aber seine Gegenwart, konstatiert Kierkegaard, habe im Neid keinen Charakter:

„Der sich fest einrichtende Neid ist die Nivellierung, und während die leidenschaftliche Zeit anspornt, erhebt und stürzt, erhöht und erniedrigt, tut eine reflektierte leidenschaftslose Zeit das Gegenteil, sie würgt und hemmt, sie nivelliert.“⁴⁸⁰

Die leidenschaftliche Zeit kennt daher Taten: Heldentaten, Untaten und beider Karikaturen, die reflektiert-leidenschaftslose Zeit dagegen läßt geschehen:

„Das Nivellierungswerk ist nicht eines Einzelnen Handlung, sondern ein Reflexionsspiel in der Hand einer abstrakten Macht. Gleich wie man im Parallelogramm der Kräfte die Diagonale berechnen kann, ebenso kann man das Gesetz für das Nivellierungswerk berechnen. (...) Man beschwört einen Dämon, den kein Einzelner in der Gewalt hat; und während der Einzelne im kurzen Augenblick der Nivellierungslust egoistisch die Abstraktion genießt, unterschreibt er zur gleichen Zeit seinen eigenen Untergang.“⁴⁸¹

⁴⁷⁷ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 86, SV3 Bd. 14, S. 74 f.

⁴⁷⁸ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 86, SV3 Bd. 14, S. 75

⁴⁷⁹ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 88, SV3 Bd. 14, S. 76 f.

⁴⁸⁰ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 89, SV3 Bd. 14, S. 77

⁴⁸¹ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 92, SV3 Bd. 14, S. 79

Das eigentlich Aktive in solch einer Gesellschaft ist das „Publikum“⁴⁸², etwas, das vor allem negativ bestimmt ist:

„Publikum ist nicht das Volk, keine Generation, keine Mitwelt, keine Gemeinde, nicht die Gesellschaft, nicht diese bestimmten Menschen, die als solche nur durch die Konkretion sind, was sie sind; ja, nicht ein einziger von denen, die zum Publikum gehören, hat ein wesentliches Engagement; zu einiger Zeit am Tag gehört er vielleicht zum Publikum, nämlich, wenn er nichts weiter ist, denn in den Zeiten, in denen er das Bestimmte ist, gehört er nicht zum Publikum.“⁴⁸³

Logisch bringt Kierkegaard das folgendermaßen auf den Punkt:

„Die Gegenwart ist wesentlich die verständige, die leidenschaftslose, darum hat sie den Satz vom Widerspruch aufgehoben.“⁴⁸⁴

Dies ist so zu verstehen: Eine Zeit, die Verstand ohne Leidenschaft besitzt, kann alles erklären, aber nichts entscheiden. Ihr ist nämlich verschlossen, daß es außer der intellektuellen Ebene des Verstehens auch eine Ebene der Bewertung gibt, und daß es von der einen Ebene zur anderen keinen Übergang gibt, daß hier vielmehr ein qualitativer Sprung erfolgen muß. Disziplinen, die es immer mit beiden Ebenen zu tun haben, wie z. B. die juristische und medizinische, argumentieren deshalb typischerweise doppelt: In einem juristischen Urteil finden wir immer zunächst die Darstellung des Sachverhaltes und danach die Entscheidungsgründe, und in seiner medizinischen Entsprechung folgt auf die Diagnose die Therapie. Diese beiden unterschiedlichen Argumentationsketten werden zusammengehalten durch die Entscheidung. Wo dagegen der Sinn für die Bewertungsebene fehlt, ist auch keine Entscheidung möglich.⁴⁸⁵

Dies sieht er als Quintessenz der Novelle „Zwei Zeitalter“. Und er folgert hieraus:

„Überhaupt kann man von einer leidenschaftslosen aber reflektierten Zeit im Vergleich zu einer leidenschaftlichen sagen: sie gewinnt an Extensität,

⁴⁸² vergleiche oben Kapitel 5, III: „Die Korsar-Affäre“. Hier, in der „Literarischen Anzeige“, weitet Kierkegaard den Begriff „Publikum“ aus, man könnte es hier gleichsetzen mit „Gesellschaft“ – im Gegensatz zur „Gemeinschaft“, wie Tönnies sie verstand.

⁴⁸³ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 99, SV3 Bd. 14, S. 85

⁴⁸⁴ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 103, SV3 Bd. 14, S. 88

⁴⁸⁵ Ein schönes Beispiel hierfür sind die derzeitigen Sozialarbeiter-Witze: Der dort vorkommende Sozialarbeiter kann zwar über alles diskutieren und tut dies gern, hat aber Schwierigkeiten, eine Birne in die Fassung zu schrauben, weil er nicht sicher ist, ob Birne und Fassung damit einverstanden sind.

was sie an Intensität verliert. Diese Extensität aber kann abermals die Bedingung für eine höhere Gestalt werden, wenn eine entsprechende Intensität wiederum einnimmt, worüber extensiv verfügt worden ist.“⁴⁸⁶

4. Gegenüberstellung

Der Weg in die Intensität ist also nicht versperrt – dies ist die Botschaft der Novelle. Kierkegaard verdeutlicht im Folgenden die Konsequenzen des Verlustes an Leidenschaft:

„Was heißt schwatzen? Es ist die Aufhebung der leidenschaftlichen Entgegensetzung⁴⁸⁷ von Reden und Schweigen. Allein der, der wesentlich schweigen kann, vermag wesentlich zu reden, allein der, der wesentlich schweigen kann, vermag wesentlich zu handeln. Das Schweigen ist die Innerlichkeit.“⁴⁸⁸

Wir, aus unserer Erfahrung mit dem Fernsehen, können dies noch viel besser verstehen als Kierkegaards Zeitgenossen, denn wir kennen den Wust an Geschwätz in Talkshows – und den Nutzen, den letztere bringen.

Der Verlust der Leidenschaft und damit des Unterscheidungsvermögens führt auch zum Verlust der Kreativität, ob im Großen oder im Kleinen:

„Was als Gesetz sich zeigt im Verhältnis zum dichterischen Schaffen, das Gleiche ist auch in dem geringeren Verhältnis das Gesetz für das Leben jedes Menschen in Umgang und Bildung. Ein jeder, der mit Ursprünglichkeit etwas erlebt, erlebt vermöge der Idealität zugleich die Möglichkeiten des Gleichen und die Möglichkeit des Entgegengesetzten. Diese Möglichkeiten sind sein rechtmäßiges dichterisches Eigentum. Seine eigene private persönliche Wirklichkeit dagegen nicht. (...) Denn ein Schriftsteller muß ja seine private Persönlichkeit haben wie jedermann sonst, aber diese soll sein Allerheiligstes (ἅγιον) sein: und gleich wie man den Eingang zu einem Hause sperrt, indem man zwei Soldaten mit gekreuzten Gewehren davorstellt: so bildet das der Idealität eigne gleiche Maß mit dem dialektischen Kreuz der qualitativen Entgegensetzung die Sperre, welche jeden Zutritt unmöglich macht.“⁴⁸⁹

Wer es des öfteren mit Mächtgern-Poeten zu tun hat, kann es bestätigen: Ein Erlebnis, z. B. erotischer Art, kann ja sehr angenehm sein, es ist aber trotz aller „Romantik“ keine Poesie. Ein poetischer – und das heißt

⁴⁸⁶ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S.103, SV3 Bd. 14, S. 88

⁴⁸⁷ dän. „Disjunktion“. Hirsch übersetzt dies als „Entweder-Oder“, was vertretbar ist. Allerdings bin ich bei Kierkegaard zurückhaltend mit „Entweder-Oder“, weil es zu häufig als Schlagwort gebraucht wird.

⁴⁸⁸ Literarische Anzeige, GW1 Abt. 17, S. 104, SV3 Bd. 14, S. 89

⁴⁸⁹ Literarische Anzeige, GW1 17, S. 104 f., SV3 14, S. 89 f.

bekanntlich: schöpferischer – Schriftsteller muß nämlich die Kraft haben, gewissermaßen einen Schritt zurückzutreten, so, wie etwa ein Bildhauer Abstand nimmt von dem Marmorblock und ihn abmisst – mit dem Zentimetermaß und ganz nüchtern. Und durch diesen inneren Abstand werden aus wirklichen Erfahrungen mögliche Geschichten, und nur die sind Material für dichterische Schöpfungen. Zum Beispiel: Wenn ich eine reale Liebesgeschichte erlebe, dann erlebe ich sie immer als Mann eines bestimmten Alters etc. Eine mögliche Liebesgeschichte dagegen kann ich auch aus weiblicher Sicht gestalten usw. Und es ist tatsächlich so: Wo diese schöpferische Distanz zum Gegenstand fehlt, da kommt keine Dichtung heraus, sondern Klatsch – im dümmsten Falle klatscht der Betreffende über sich selbst.

Kierkegaard kennzeichnet seine Gegenwart außerdem als formlos:

„Was ist Formlosigkeit? Es ist die aufgehobene leidenschaftliche Unterscheidung zwischen Form und Inhalt, welche darum sehr wohl, im Unterschied von Verrücktheit und Dummheit, Wahrheit zum Inhalte haben kann, aber das Wahre, das sie enthält, vermag nie wesentlich wahr zu sein.“⁴⁹⁰

Kierkegaard unterscheidet hier zwischen „Wahrheit“ und „wesentlicher Wahrheit“. Dies können wir so verstehen: „Wahrheit“ ist gleichbedeutend mit „zutreffender Information“, und „wesentliche Wahrheit“ ist „Wahrheit für mich“. Beides liegt auf verschiedener Ebene: über die heutigen Kurse für Schweinefleisch an der Börse von Chicago gibt es zuverlässige Informationen – wesentlich für mich wird Schweinefleisch dagegen allenfalls, wenn ich als Jude die Wahl zwischen Schweinebraten und einer koscheren, aber total langweiligen Speise habe. Wo diese formale Unterscheidung fortfällt, kann die politische Diskussion über schlechthin Beliebiges gehen – oder genau umgekehrt: sie kann zur Prinzipienreiterei werden, denn wo das existentielle Interesse fehlt, bleibt das unpersönliche Prinzip übrig.

In die gleiche Richtung geht sein Vorwurf: die Gegenwart sei oberflächlich⁴⁹¹, räsioniere ohne innere Beziehung⁴⁹², und sie liebe nicht, sondern flirte nur herum:

„Was ist Flirterei“⁴⁹³? Sie ist die aufgehobene leidenschaftliche Unterscheidung zwischen wesentlich Lieben und wesentlich

⁴⁹⁰ Literarische Anzeige, GW1 17, S. 107, SV3 14, S. 91

⁴⁹¹ Literarische Anzeige, GW1 17, S. 109, SV3 14, S. 93

⁴⁹² Literarische Anzeige, GW1 17, S. 110, SV3 14, S. 94

⁴⁹³ dän. Leflerie – Liebäugelei. Das dänische Wort ist heute genauso veraltet wie seine deutsche Entsprechung. Ich habe es daher durch

Ausschweifendsein. Weder der wesentliche Liebhaber noch der wesentliche Wüstling verschuldet einen Flirt, der mit der Möglichkeit kokettiert.“⁴⁹⁴

Insgesamt stellt er fest, seine Gegenwart neige zur Anonymität – wie er schon im Korsarenstreit festgestellt hatte – und zur Unpersönlichkeit.⁴⁹⁵

5. Ausblick: Die Nivellierung

Konsequenz dieser gesellschaftlichen Entwicklung ist die Nivellierung aller qualitativen Unterschiede. Kierkegaard prognostiziert:

„... wenn dann die Generation, welche ja selber hat nivellieren wollen, sich hat emanzipieren wollen, und revoltieren wollen, welche die Verantwortung⁴⁹⁶ hat schleifen wollen und dabei selber, in der Skepsis der gesellschaftlichen Verbindung, den trostlosen Waldbrand der Abstraktion hervorgebracht hat, wenn die Generation (...) die Individualitäten beiseite geschafft hat samt allen konkreten organischen Gebilden und stattdessen die Menschheit bekommen hat und die Gleichmäßigkeit des Zahlenverhältnisses zwischen Mensch und Mensch: wenn dann die Generation sich einen Augenblick vergnügt hat an der weiten Aussicht der abstrakten Unendlichkeit (...), da beginnt die Arbeit, da die Individuen sich selbst helfen müssen, jeder für sich.“⁴⁹⁷

Ein wenig erinnert Kierkegaards Argumentation an den ersten Hauptabschnitt des „Kommunistischen Manifests“, allerdings ist es hier nicht die rationalisierte Warenproduktion, die alle traditionellen Gesellschaftsformen einebnet, sondern eine rationalisierte und veräußerlichte Form der Kommunikation.

„Flirterei“ ersetzt – „flirt“ gibt es auch im heutigen Dänisch, nur zu Kierkegaards Zeit war es unbekannt – als Wort.

⁴⁹⁴ Literarische Anzeige, GW1 17, S. 109 f., SV3 14, S. 93

⁴⁹⁵ Literarische Anzeige, GW1 17, S. 110, SV3 14, S. 94. Übrigens hat Kierkegaard schon in seinen frühesten uns bekannten literarischen Entwürfen in ähnlicher Weise argumentiert, so z. B. in den „Briefen eines jungen faustischen Zweiflers“ aus dem Jahre 1837: „Wenn jeder konfirmierte Fresser stimmberechtigt ist, wenn die Stimmenmehrheit die Sache entscheidet – unterliegt man da nicht der Menge, den Dösköppen?“ GW1 30, 125, Pap. I A 333, p. 149. Weiter unten weist er darauf hin, daß auf diese Weise die „Dutzendmenschen“ bevorzugt werden, die alles auf ihr geistloses Niveau herabnivellieren, GW1 30, S. 130 f., Pap. I A 22.

⁴⁹⁶ dän. „Myndighed“. Hirsch übersetzt dies mit „Vollmacht“, was ich in diesem Zusammenhang nicht treffend finde, weil eine Vollmacht immer von einem Dritten erteilt wird.

⁴⁹⁷ GW1 17, S. 115; SV3 14, S. 98

Es fragt sich zunächst, welche politische Bewegung Kierkegaard eigentlich meint, die alle sozialen Bindungen auf die bloßen Zahlenverhältnisse marginalisieren will. Entsprechende Strömungen in der Französischen Revolution hat es gegeben, ihre Vertreter waren etwa Hébert, Jaques-Roux oder Buonarroti,⁴⁹⁸ aber die hatten nie vorgeherrscht und waren so gut wie unbekannt. In Kierkegaards Kopenhagen kennen wir zur damaligen Zeit nichts dergleichen. Es gab zwar einige Junghegelianer, z. B. Brøchner und Christensen, mit denen er sogar persönlich befreundet war. Diese Gruppe war aber keineswegs politisiert, jedenfalls nicht zu diesem Zeitpunkt.

Eine plausible Erklärung seiner Polemik gibt es allerdings, nämlich durch die Gruppe der „Freien“ in Berlin⁴⁹⁹. Diese Gruppe wurde in der Mitte des Jahres 1841 gegründet und bestand bis kurz vor 1848. Ihr gehörten die Brüder Bruno⁵⁰⁰ und Edgar Bauer als Wortführer an, ihr einflussreichster Journalist war Arnold Ruge, dessen „Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik“ Kierkegaard besaß⁵⁰¹. Damit hatte er einen außergewöhnlich guten Überblick über die zeitgenössischen linksliberalen und frühsozialistischen Strömungen in Deutschland zur Hand⁵⁰². Karl

⁴⁹⁸ vergl. Jan Cattepoel: *Der Anarchismus*. 3. Aufl. München 1979, S.17.

⁴⁹⁹ Darstellung ihrer Ideologie durch gleichzeitige Gegner, die zugleich Insider waren, u. a. in: Marx, Karl, und Engels, Friedrich: „Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Consorten“, Frankfurt a. M. 1845, insbesondere die Kapitel IV, V und VI, außerdem in: Stirner, Max: „Der Einzige und sein Eigentum“, insbesondere Erste Abteilung II 3.

⁵⁰⁰ Dessen Schriften kannte Kierkegaard, siehe *Über den Begriff der Ironie* (1841), GW1 31, S. 103 SV3 1, S. 146; *Öffentliche Beichte, Fædrelandet*, 12. Juni 1842, Nr. 904, GW1 32, S. 11, SV3 18, S. 16; *Johannes Climacus oder de omnium dubitandum est*, GW1 10, S. 154, Pap. IV B p. 146 aus den Jahren 1842 / 43. Bruno Bauer (1809-1882), evangelischer Theologe und Publizist, war zu der fraglichen Zeit ein radikaler, linkshegelianischer Kritiker des traditionellen Christentums, ähnlich wie David Friedrich Strauß. Später wandelte er sich zum Konservativen und wurde ständiger Mitarbeiter der „Kreuzzeitung“.

⁵⁰¹ Zürich und Winterthur 2 Bde. 1843. Ein Exemplar befand sich in seiner Bibliothek (Auktionsprotokol... S. 51, Ziff. H 753). Vergleiche auch István Czakó: *Kierkegaards Feuerbach-Bild im Lichte seiner Schriften*. *Kierkegaard Studies. Yearbook 2001*, Berlin und New York 2001, S. 396 – 413, insbes. S. 399, 401 f. Arnold Ruge (1802-1880) war als Journalist und Verleger (u.a. Herausgeber der *Hallenser / Deutschen / Deutsch-Französischen Jahrbücher*) ein einflussreicher Politiker des deutschen Vormärz, in der Frankfurter Nationalversammlung gehörte er neben Robert Blum zu den Führern der Demokratischen Linken.

⁵⁰² Hierin befinden sich etliche Artikel von Bruno Bauer, die aber mehr in die damalige theologische Polemik hineingehören. Politisch dagegen sind die Artikel von Friedrich Köppen „Politische Freiheit“ in Bd. 1, S. 151 –

Marx, Friedrich Engels – mit dem zusammen er Schellings Vorlesungen hörte⁵⁰³ –, und Max Stirner⁵⁰⁴ gehörten zu dieser Zeit auch zu den „Freien“, gingen aber bald andere Wege. Gerade in dieser Zeit, nämlich in den Jahren 1841 bis 1846, war Kierkegaard viermal in Berlin, und zwar jeweils für längere Zeit. Kierkegaard kannte Bruno Bauers Publikationen

196, auch der Artikel eines Anonymus „Zur Litteratur über den Königsberger Verfassungsantrag“ stellt auf S. 261 – 278 eine radikale liberale Position dar, genauso wie der Artikel von Karl Nauwerk: „Der Adel und die Zeit“ S. 282 – 318. In die gleiche Richtung zielt Arnold Ruges Artikel „Das ‚christlich-germanische‘ Justemilieu“, Bd. 2, S. 215-250, in dem er eine eneute Revolution fordert (S. 219, 229-230) und den abstrakten Menschen als Grundlage der Gesellschaft darstellt (S. 238-240). Übrigens: Auch ein kurzer anonym Artikel, der vermutlich von Karl Marx stammte, befindet sich in Bd. 2 der „Anekdoten“: „Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach“. Den dürfte Kierkegaard gelesen haben.

⁵⁰³ Hierbei müssen wir bedenken, wie klein zur damaligen Zeit Vorlesungen zu sein pflegten: Nach unseren heutigen Verhältnissen waren das Seminare. Auch Michail Bakunin saß in derselben Vorlesung, wahrscheinlich auch Iwan Turgenjew, vergleiche: Jan Cattepoel: Der Anarchismus. 3. Aufl. München 1979, S. 48. Bakunin und Turgenjew „bekehrten“ sich zu dieser Zeit unter dem Einfluß Arnold Ruges zum Sozialismus. Sie und / oder andere Hörer der Schelling'schen Vorlesung kommen daher durchaus als zusätzliche Quelle für Kierkegaards Informationen über gleichzeitige sozialistische Strömungen in Betracht. Wenn wir bedenken, daß in der damaligen Zeit die Studenten sehr viel jünger waren als in der Gegenwart – Kierkegaard selbst war z. B. mit 17 Jahren auf die Universität Kopenhagen gegangen – dann war in dem Wintersemester 1841 / 42 Kierkegaard mit seinen 28 Jahren wahrscheinlich der Nestor unter Schellings Hörern, Bakunin mit 27 stand ihm nicht viel nach, und auch der 23-jährige Turgenjew gehörte auf jeden Fall zu den Älteren. Eine flüchtige persönliche Bekanntschaft aller Drei ist daher recht wahrscheinlich.

⁵⁰⁴ vergl. Jan Cattepoel: Der Anarchismus. 3. Aufl. München 1979, S. 26 – 28. Ob Kierkegaard Stirner kannte, ist nicht sicher. Stirner, der 1806 geboren wurde, studierte zu der fraglichen Zeit nicht mehr, er war bis 1844 Lehrer in Berlin und von da an freier Schriftsteller. Allerdings: im Jahre 1844 erschien sein Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“, das bei den mehr oder weniger revolutionär gestimmten Intellektuellen große Resonanz fand, insbesondere in Berlin und erst recht bei den „Freien“, vergl. Cattepoel a.a.O. S. 27. Es ist durchaus zu erwägen, ob Seitenhiebe Kierkegaards gegen einseitig subjektverliebte Philosophen, die normalerweise auf Fichte bezogen werden, nicht tatsächlich (auch) Stirner gelten.

schon vorher, zumindest seit der Arbeit an seiner Magisterschrift.⁵⁰⁵ Es wäre sehr unwahrscheinlich, wenn er bei seinen Visiten in Berlin diesen politischen Club außer Acht gelassen hätte – der Erwerb von Ruges Buch besagt das Gegenteil.⁵⁰⁶ Und gerade diese Gruppe propagierte eine totale Emanzipation des Individuums und zugleich eine schrankenlose Nivellierung aller gesellschaftlichen Unterschiede.⁵⁰⁷

Wir müssen Kierkegaards Argumentation so verstehen: Eine politische Bewegung, die als einzigen gesellschaftlichen Wert nur das einzelne, abstrakte Individuum gelten lässt, verabschiedet sich notwendigerweise aus allen traditionellen Bindungen, muß gegen die bisherige Gesellschaft rebellieren und kann keinerlei Autorität anerkennen, die auf anderes gegründet ist als die Mehrzahl der Stimmen.⁵⁰⁸ Hier verliert damit aber

⁵⁰⁵ Von dessen „Zeitschrift für spekulative Theologie“, Berlin, befanden sich die drei Bände für 1836-38 in Kierkegaards Bibliothek, siehe Auktionsprotokol... S. 23, Ziff H 354-57.

⁵⁰⁶ Zudem war diese politische Gruppe in der damaligen Presse sehr präsent, schließlich leitet sich der Begriff „Liberalismus“ in Deutschland von ihr her. Vergl. den Brief von Theodor Fontane in: Karl Löwith (Hg.): Die Hegelsche Linke. Stuttgart 1962, S. 14.

⁵⁰⁷ Als weitere Gruppierung kämen die Kommunisten in Frage, die sich allerdings erst seit 1844 von den „Freien“ distanzieren – die „Heilige Familie“ von Marx und Engels, die 1845 veröffentlicht wurde, ist da die Wendemarke. Als die „Literarische Anzeige“ erschien, 1846, könnte Kierkegaard Friedrich Engels und Michail Bakunin von seinen Berlin-Aufenthalten 1841-1844 her persönlich gekannt haben, s. o Anm. 503. Er besaß aber – abgesehen von dem anonymen Artikel über Strauß und Feuerbach, der wahrscheinlich von Marx stammt – von diesen Dreien kein Buch. Trotzdem unterhielt er sich 1847 mit dem König über das Problem des Kommunismus. Dieser Begriff war seit Beginn der vierziger Jahre bekannt, aber noch nicht geläufig, Max Stirner z.B. verwendete ihn nicht. Seine prägnante Bedeutung erlangte er erst durch Marx und Engels. Es ist auffällig, daß das „Kommunistische Manifest“ bei seiner ersten Herausgabe 1848 auch auf Dänisch erschien – in London kurz nach der deutschen Version. Ein Exemplar dieser Ausgabe ist offenbar nicht erhalten. Als Übersetzer kommen die Skandinavier Peter Holm und Lundberg in Frage, die zu der Gruppe der „Fraternal Democrats“ bzw. der Liga der Kommunisten in London gehörten, vergl. Andréas, B.: Le Manifeste Communiste de Marx et Engels. Histoire et Bibliographie 1848 – 1918. Milano 1963. Kierkegaard, der ja zudem sehr gut Deutsch sprach, hatte also schon sehr früh einen guten Zugang zu diesbezüglichen Informationen, und er hat ihn offenbar auch genutzt.

⁵⁰⁸ Stirner ging ja bekanntlich so weit, daß er noch nicht einmal eine Mehrheitsentscheidung oder die Bindung an eine eigene vertragliche Zusage anerkennen wollte, vergl. Jan Cattepoel, Der Anarchismus. 3. Aufl. München 1979, S. 26 – 46, insbes. S. 42 – 45.

auch die Person ihren Inhalt: Es gibt weder Charisma, noch bürokratischen Sachverstand, noch Pietät gegenüber der Vergangenheit, auch nicht die Behutsamkeit im Hinblick auf künftige Generationen, und das Reservat des Minderheitenschutzes hat ebenfalls keine Bedeutung.

Kierkegaard verweist auf den terroristischen Gehalt solch einer radikalen Nivellierung. Er, als Konservativer, hatte schon früh ein Gespür dafür, in welche Konsequenzen ein exzessiver Gleichheitswahn führt: nicht in ein Paradies mit den Tugenden „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“, sondern in die Gleichschaltung mit Unfreiheit und Rücksichtslosigkeit⁵⁰⁹. Für uns, die wir – aus historischer Erfahrung und zu Recht – uns eindeutig zur Demokratie mitsamt ihrem Mehrheitsprinzip bekennen, kann dies eine Mahnung sein. Denn wenn unsere Verfassung auch das Parlament ermächtigt, Gesetze zu erlassen und zu ändern, so hat sie doch bestimmte Regeln für nur mit qualifizierter Mehrheit änderbar erklärt, und bei anderen verbietet sie schlichtweg eine Änderung – beides zu Recht: Der Gang der Rechtssetzung muß nämlich selbst ein rechtlicher sein und bleiben. Mit anderen Worten: Was darf die Mehrheit, und was darf sie nicht? Wir können die Einschränkungen des Mehrheitsprinzips hier nur in ihren Grundsätzen ansprechen, und die lauten:

- a. Mehrheitsentscheidungen müssen als solche klar erkennbar sein;
- b. Mehrheitsentscheidungen dürfen nicht die Voraussetzungen für Mehrheitsentscheidungen beseitigen; und
- c. Mehrheitsentscheidungen müssen effektiv sein.

Aus diesen Prinzipien ergeben sich Konsequenzen wie der Minderheitenschutz, das Prinzip der Meinungsfreiheit, die Pressefreiheit, das Postulat nach unabhängiger Justiz, sachgemäßer Verwaltung und sehr vieles andere mehr, was das Bundesverfassungsgericht uns immer wieder bestätigt.

Wir können Kierkegaards Warnung vor einer schrankenlosen Nivellierung im Hinblick auf die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts als zutreffend bezeichnen, denn dessen vielgepriesene Ideologien, der Marxismus-Leninismus, der Faschismus und der Nationalsozialismus, führten ja nicht

⁵⁰⁹ Kierkegaard spricht damit auch ein Thema an, das am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts – allerdings unter vorzugsweise ästhetischen Aspekten – sehr aktuell wurde: die „décadence“. Charles Baudelaire hatte 1857 in seiner Besprechung der Erzählungen von Edgar Allan Poe dargelegt, nur die Literatur, die die „décadence“ beschreibe und damit ästhetisiere, sei in der Lage, den Absturz in den geistigen Niedergang aufzufangen und in sein Gegenteil zu verwandeln. Die terminologische Unterscheidung: „Décadence“ / Dekadenz spielt auch eine große Rolle bei Friedrich Nietzsche, Karl Kraus und Thomas Mann, vergl.: Roger Bauer in: Euphorion, Jg. 96 (2002), Heft 2.

zu der versprochenen freien Entfaltung der Persönlichkeiten, sondern trotz aller gegenteiligen Rhetorik in die tristeste Tristesse.

V. Die Polemik gegen die Staatskirche

1. Christenheit und christlicher Glaube

Mit dem Begriff „Christenheit“ sprechen wir den schwersten, letzten Kampf Kierkegaards an, den gegen die dänische Staatskirche.⁵¹⁰ Im Laufe seiner eigenen religiösen Entwicklung⁵¹¹ war er zu der Überzeugung gekommen, daß die Kirche in Dänemark völlig verweltlicht war, ja, geradezu dasjenige, was die Menschen daran hinderte, Christen zu werden, weil sie ihnen suggerierte, bereits Christen zu sein.⁵¹² Diese Masse der

⁵¹⁰ Augenblick, GW1 Abt. 34; SV3 Bd. 19; vergleiche Lowrie, a. a. O. S. 211-223 (Anm. 298); Hohlenberg, a. a. O. S. 295-338. Dieser Angriff auf die Dänische Staatskirche war offenbar auch der Anlaß für die erste größere Kierkegaard – Rezeption (1861 bzw. 1891) in Deutschland. Vergleiche: Kierkegaards Angriff auf die Christenheit. Erster Band: Die Akten. Sören Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze 1851-1855, übersetzt von A. Dorner und Chr. Schrempf, hg. von Chr. Schrempf, Stuttgart 1896. Hierbei ist das Vorwort von Schrempf sehr aufschlußreich, insbes. S. XVI f. Schrempf gab ja wenige Jahre später zusammen mit Gottsched die erste deutsche Gesamtausgabe von Kierkegaards Werken heraus. Es war ganz offensichtlich diese Attacke auf die Staatskirche, die Schrempf für Kierkegaard gewann und ihn veranlaßte, sich 1909 von der Kirche abzuwenden. Vergleiche auch: Fritzsche, H.: Kierkegaards Kritik an der Christenheit, Stuttgart 1966, Buss, H.: Kierkegaards Angriff auf die bestehende Christenheit. Hamburg 1970, Deuser, H.: Sören Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen. (Diss. Tübingen 1973) München und Mainz 1974, insbesondere S. 84 – 90, ders.: Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards. München/Mainz 1980, insbes. S. 79 – 89, ders.: Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers. Darmstadt 1985.

⁵¹¹ Vergleiche zur Entwicklung von Kierkegaards Verhältnis zu seiner Kirche auch die Beiträge von W. v. Kloeden, Per Lønning, N. H. Soe, Niels Thulstrup, Marie Mikulová Thulstrup und Paul R. Sponheim in: Kierkegaard's view of Christianity, Bibliotheca Kierkegaardiana, Bd. 1, Kopenhagen 1978.

⁵¹² Damit setzen wir voraus, daß dieser Angriff auf die „Christenheit“ in der Konsequenz seiner geistigen Entwicklung lag; anders als die verbreitete Meinung [z. B. Th. Haecker: Sören Kierkegaard, in: Sören Kierkegaard, hg. von H. H. Schrey, Darmstadt 1971, S. 1951 (22 f.)] nehmen wir also keinen Bruch an zwischen der Zeit des Kampfes gegen die Staatskirche und den davor liegenden Phasen seine Lebens und Werkes. Wenn man nämlich bedenkt, daß Kierkegaard bereits in frühen

Taufscheinchristen nennt er die „Christenheit“. Diese Menschen haben überhaupt keinen Zugang zu Christus, und zwar vor allem deshalb, weil ihnen von der Kirche gesagt wird, sie gehörten ohnehin dazu, wie man etwa einem Verein angehört. Solch eine Auffassung ist aber schlichtweg heidnisch:

„Der Gedanke des Christentums war: Daß es alles verändern wolle. Das Resultat, das Christentum der ‚Christenheit‘ ist dies: daß alles, unbedingt alles geblieben ist, wie es war, nur daß alles den Namen ‚christlich‘ angenommen hat... wir leben in einem Heidentum, das mit Hilfe der Ewigkeit, mit Hilfe dessen raffiniert ist, daß ja das Ganze christlich ist.“⁵¹³

Wahres Christentum bedeutet dagegen Nachfolge im strengen Sinne des Wortes, ein echter Christ ist daher selten:

„Daß nicht jedermann ein Genie ist, wird wohl jeder gerne einräumen. Daß aber ein Christ noch viel seltener ist als ein Genie – das hat man, spitzbübisch, ganz in Vergessenheit gebracht. Der Unterschied zwischen einem Genie und einem Christen liegt darin, daß das Genie das Außerordentliche auf dem Gebiet der natürlichen Begabung ist, wozu niemand sich machen kann, der Christ aber das Außerordentliche (oder genauer gesagt: das Ordentliche, das nur außerordentlich selten ist) auf dem Gebiet der Freiheit, was jeder von uns sein sollte.“⁵¹⁴

pseudonymen Werken scheinreligiöse Existenzformen ganz unbarmherzig seziiert hat (man denke an Assessor Wilhelms hartes Urteil über den Mystiker und an Vigilius Haufniensis' Darstellung des Orthodoxen, des Frömmers und des religiösen Spekulanten), so bedeutet der Übergang zur Position des „Augenblicks“ nur, daß aus der theoretischen Analyse praktische Polemik wird – eine Entwicklung, die eher nach einer Bewährungsprobe aussieht als nach einem Bruch. Zum gleichen Ergebnis kommt Hermann Deuser: *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*, München/Mainz 1980, insbesondere S. 79 – 89. Deuser erarbeitet sehr sorgfältig Kierkegaards innere und äußere Position in den Jahren vor dem Beginn der Polemik. Er kommt zu dem Schluß, daß Kierkegaard durch den Staatsbankrott in Folge der Revolution von 1848 in seiner wirtschaftlichen Position gefährdet war. Dies reflektiere Kierkegaard ausführlich in seinen Tagebüchern, wobei auch wieder die Idee einer Pfarre in Betracht gekommen sei – aber doch schon sehr bald entschieden verworfen wurde. In seinem philosophisch-theologischen Konzept habe Kierkegaard keine Zugeständnisse gemacht, nur in der Veröffentlichungstaktik sei er behutsamer vorgegangen. Dem ist zuzustimmen. Und ich füge hinzu: Die behutsam einsetzende Polemik hat Kierkegaards Anliegen durchaus genützt.

⁵¹³ Augenblick, GW1 Abt. 34, S. 182; SV3 Bd. 19, S. 178.

⁵¹⁴ Augenblick, GW1 Abt. 34, S. 177; SV3 Bd. 19, S. 173.

Vom rein menschlichen Standpunkt aus gesehen ist das Christentum nichts als Qual:

„Im Neuen Testament ist nach Christi eigener Lehre das Dasein des Christen, bloß menschlich geredet, eitel Qual, eine Qual, gegen die alle anderen menschlichen Leiden fast nur ein Kinderspiel sind. Christus redet ganz offen davon, daß seine Jünger das Fleisch kreuzigen, sich selbst hassen, für die Lehre leiden müssen, daß sie weinen und heulen werden, während die Welt sich freut; er stellt dem Jünger die Leiden in Aussicht, die das Herz am tiefsten verwunden: daß er Vater und Mutter, Weib und Kind hassen müsse, daß er ein Wurm sein werde und kein Mensch. So beschreibt ja die Schrift das Vorbild, und ein Christ sein heißt dem Vorbild gleichen.“⁵¹⁵

2. Der Gegenstand von Kierkegaards Polemik

Bis heute besteht keine Klarheit darüber, ob diese Vorwürfe Kierkegaards in sich schlüssig und gegenüber der dänischen Kirche gerechtfertigt waren.⁵¹⁶ Um zu einem Urteil über die innere Berechtigung seiner Angriffe zu gelangen, darf man allerdings nicht die Satiren des „Augenblicks“ isoliert sehen: diese sind gewissermaßen die Speerspitze seines Angriffs, sie sollen aufrütteln und provozieren, bemühen sich daher keineswegs um Ausgewogenheit oder Nuancierung.

Man muß vielmehr die Streitschriften seiner letzten Jahre als letzten, harten und auch überspitzten Akzent einer Argumentationskette sehen, die im Jahre 1847 mit den „Erbaulichen Reden in verschiedenem Geist“ begann, bei denen die dritte Abteilung mit der Überschrift „Das Evangelium der Kirche“ zum ersten Mal als „christliche Reden“

⁵¹⁵ Augenblick, GW1 Abt. 34, S. 187; SV3 Bd. 19, S. 182. Ich muß hier anmerken, daß ich dieser Interpretation des Neuen Testaments nicht folgen kann, denn sie widerspricht m. E. dem Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Math. 22, 39; 3. Mose 19, 18). Dies Gebot schließt es ja gerade aus, daß ich irgend einen Menschen, der mir nahesteht, hassen dürfte. Und zum anderen setzt es voraus, daß ich mich selbst liebe – und das verträgt sich nicht mit dem inneren Zustand, den Kierkegaard hier darstellt.

Dieser Vorbehalt ist allerdings für unsere Argumentation nicht von Bedeutung: Denn daß Christ-Sein auch ohne Selbstquälerei eine anspruchsvolle Existenzform darstellt, dürfte klar sein: Wer hält das schon durch, ständige Selbst- und Nächstenliebe? Und eben diese Schwierigkeit verschweigt eine verweltlichte Kirche ihren Mitgliedern.

⁵¹⁶ Vergleiche einerseits: Knud Hansen: Der andere Kierkegaard. Zu Sören Kierkegaards Christentumsverständnis, in: Sören Kierkegaard, hg. von H. H. Schrey, Darmstadt 1971, S. 120-140 (140) und andererseits: Anna Paulsen: Noch einmal der andere Kierkegaard, a. a. O. S. 141 - 154.

bezeichnet wird. Diese Reihe von religiösen Werken gipfelt in den beiden unecht pseudonymen Anti-Climacus-Schriften, der „Krankheit zum Tode“ und der „Einübung im Christentum“. Diese letztere Schrift enthält schon alle Kritikpunkte, die Kierkegaard etwas später in den einzelnen Nummern des „Augenblicks“ vorbrachte, insbesondere den zentralen Vorwurf, daß „das Christentum in der Christenheit abgeschafft worden ist.“⁵¹⁷ Sie ist nur insofern milder als der „Augenblick“, als sie sich im Stil noch an „erbaulichen“ Schriften orientiert und weil sie unter einem Pseudonym erschien, also gewissermaßen im Konjunktiv geschrieben ist. Bezeichnenderweise widerrief Kierkegaard zu Anfang seines Kampfes gegen die Kirche diese Pseudonymsetzung.⁵¹⁸

Man könnte nun gewissermaßen den Spieß herumdrehen und Kierkegaard vorwerfen, er habe im „Augenblick“ in dämonischer Weise versucht, zu dekretieren, was Christentum sei. Eine Lektüre des „Augenblick“ führt allerdings zu einem anderen Ergebnis: Hier wird nicht verkündet, sondern kritisiert. Den Zeitgenossen soll klar werden, daß das, was sie als Christentum kennengelernt haben, das Gegenteil von Christentum ist.⁵¹⁹ In sehr viel freundlicherer, aber ebenso entschiedener Weise hat uns ja Martin Buber – als Jude – über das Christentum belehrt.

Wenn man so die Polemiken seines Kampfes gegen die Kirche in den richtigen Zusammenhang gebracht hat, bleibt immer noch die Frage, ob es sich hierbei um authentisches, biblisches Christentum handelt oder nicht. Dies ist, wie gesagt, umstritten.⁵²⁰

Zum anderen ist es sehr schwierig, den Zustand der dänischen Staatskirche um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts zu beschreiben. Wenn man sagt, sie habe im wesentlichen unter Hegelschem Einfluß gestanden, macht man sich die Sache zu einfach.⁵²¹ Im Gegenteil muß man annehmen, daß die dänische Kirche damals von sehr vielen, sehr kontroversen Geistesströmungen beeinflusst war. Zum einen war da das orthodoxe, ältere Luthertum, das sich ziemlich harmonisch mit pietistischen Einflüssen verbunden hatte; Bischof Mynster kann man als Repräsentanten dieser Tradition ansehen, der auch Kierkegaards Elternhaus verpflichtet war.

⁵¹⁷ Einübung im Christentum, GW1 Abt. 26, S. 255; SV3 Bd. 16, S. 236.

⁵¹⁸ Einübung im Christentum, GW1 Abt. 26, S. 286-288.

⁵¹⁹ In seiner Besprechung der Voraufgabe hat Tim Hagemann darauf hingewiesen, daß auch die Kommunikation des „Augenblick“ indirekt ist, nämlich elenktisch. (Zeitschrift für philosophische Forschung, Frankfurt a. M., Bd 47, Heft 1, Januar – März 1993, S. 160).

⁵²⁰ Ebenso: Helmuth Vetter in seiner Kritik der Voraufgabe (Philosophischer Literaturanzeiger, Bd. 46, Heft 3, Juli – September 1993, S. 230-233).

⁵²¹ So aber z. B. D. Ritschl: Kierkegaards Kritik an Hegels Logik, in: Sören Kierkegaard, hg. von H. H. Schrey, Darmstadt 1971, S. 241.

Zum anderen gab es natürlich bei der jüngeren Theologengeneration den Einfluß des Deutschen Idealismus, insbesondere Hegels. Aber den gab es nicht bloß in der recht konservativen Form, wie wir sie bei Martensen kennenlernen können,⁵²² sondern auch in der radikalen, linkshegelianischen Variante, als deren Vertreter uns der – etwas spätere – Georg Brandes bekannt ist. Als drittes, sehr wichtiges Element muß man Grundtvig und seine Anhänger ansehen, eine ganz eigenartige, romantisch, national und sozial gerichtete Bewegung in der dänischen Kirche, die in der Folgezeit ihren Charakter weitgehend bestimmte und deren Einfluß (nicht nur in der Kirche) bis heute zu spüren ist. Und schließlich muß man auch Kierkegaards eigenen Einfluß berücksichtigen, dem man es – zusammen mit dem Grundtvigs – vielleicht zuschreiben kann, daß in den folgenden Jahrzehnten die sogenannte „liberale“ Theologie, die sich in Deutschland unter dem Einfluß der Religionskritik von David Friedrich Strauß und Bruno Bauer ausbreitete, in Dänemark kaum Resonanz fand.

Diese vier Einflüsse muß man für die damalige Zeit annehmen. Bei derart kontroversen Geistesströmungen können wir auch vermuten, daß sich das Bild der damaligen Kirche sehr rasch änderte, zumal Dänemark ein recht kleines Land ist. Da genügte ein paar Personalentscheidungen, um die Gewichte zu verschieben. Aber eine genaue Analyse dieser historischen Vorgänge existiert nicht – sie wäre auch sehr schwer durchzuführen.

So stehen wir also vor einer doppelten Schwierigkeit: Die Frage, ob Kierkegaards Polemik gegen die Staatskirche auf einem echt biblischen Christentumsverständnis beruht, ist unter den Theologen seit jeher umstritten, und eine minutiöse Untersuchung der geistigen Situation der damaligen dänischen Kirche existiert nicht.

Angesichts dieser Situation müssen wir versuchen, beide Probleme auszuklammern. Dann bleibt von Kierkegaards Polemik der Vorwurf der Verweltlichung übrig, d. h., wir müssen uns fragen: was bedeutet es, wenn man einer Kirche Verweltlichung vorwirft? Was bedeutet dieser Vorwurf, unabhängig von der historischen Situation, in der er erhoben wird, und unabhängig von der sonstigen theologischen Begründung, die hierfür vorgebracht wird? Wir dürfen nach unserer Kenntnis der Kirchengeschichte auch voraussetzen, daß dieser Vorwurf immer wieder gegen eine Kirche ganz oder teilweise zu Recht erhoben wurde. Kierkegaard hat den Inhalt dieses Vorwurfs auch verdeutlicht: Das Christentum wird durch die Christenheit abgeschafft, die Kirche erklärt das nichtchristliche Leben für

⁵²² Vergleiche die „Dogmatik“ Martensens, Berlin 1856, die alle traditionell lutherischen Glaubenselemente beibehält, bei der man den Einfluß Hegels eigentlich nur in einer gewissen Vorliebe für geistesgeschichtliche Erklärungen entdecken kann.

christlich, sobald man ihr nur angehört und einige Mindestleistungen erbringt.⁵²³

Damit wir uns nicht mißverstehen: Institutionen sind nützlich. So hätten wir es z.B. sehr schwer, Streitigkeiten zu schlichten, wenn es keine funktionierenden Gerichte gäbe. Ein Blick in unsere jüngere Vergangenheit zeigt uns das, etwa im Kosovo oder in Afghanistan. Aber ein Gericht schafft als Organisation noch keine Gerechtigkeit – das müssen die Beteiligten tun, die Richter, die Anwälte, die Prozeßparteien. Und so schafft eine kirchliche Organisation als solche noch keine Orientierung im Glauben, sondern nur Orientierung über den Glauben – von anderen.⁵²⁴

⁵²³ Kierkegaard beschränkt seinen Vorwurf der Verweltlichung keineswegs auf seine gegenwärtige dänische Staatskirche, er geht vielmehr historisch sehr weit zurück. So kritisiert er z. B. in der „Literarischen Anzeige“ ganz im gleichen Sinne, daß die katholische Kirche sich chimärisch ausgedehnt habe, indem sie Bischöfe in partibus infidelium, also in dem Christentum entfremdeten Gebieten ernannte, GW1 17, S. 99, SV3 14, S. 85. Der Sache nach richtet sich die Polemik des „Augenblicks“ keineswegs allein gegen die dänische Kirche, und sie wurde auch von seinen Zeitgenossen nicht so verstanden. Wenn manche aus Kierkegaards Polemik den Schluß ziehen und zogen, zum Katholizismus zu konvertieren, so mag das menschlich erklärlich sein, es bedeutet aber zugleich, daß diese Kierkegaard-Fans ihren Meister nicht richtig verstanden haben, denn die stark juristisch ausgerichtete katholische Dogmatik ist gerade ein Musterbeispiel für das, was Kierkegaard „verweltlicht“ nennt. Daß Kierkegaard nicht gegen die katholische Kirche polemisiert hat, erklärt sich daraus, daß für ihn als Dänen des 19. Jahrhunderts der Katholizismus eine südeuropäisch-exotische Erscheinung war, mit der er letztlich nichts anfangen konnte. So berücksichtigt er in der „Literarischen Anzeige“ zwar durchaus, daß die französischen Protagonisten der Novelle „Zwei Zeitalter“ von der Revolution geprägt waren, er erwähnt aber mit keinem Wort, daß sie vielleicht auch durch den Katholizismus beeinflusst waren. Aus seiner Biographie wissen wir positiv, daß Kierkegaard Juden und Atheisten kannte und auch zu Freunden hatte. Wir kennen aber keinen einzigen Katholiken, den er kannte. Mit anderen Worten: Uns ist der Islam näher als Kierkegaard der Katholizismus war.

Helmuth Vetter kommt in seiner Rezension der Voraufgabe dieses Buches (Philosophischer Literaturanzeiger, Bd. 46, Heft 3, Juli – September 1993, S. 230-233) ebenfalls zu dem Ergebnis, daß sowohl die historische Situation in der damaligen dänischen Kirche ungeklärt ist, und daß wir die Einschätzung von Kierkegaards Bibelverständnis ebenfalls kontrovers nennen müssen – daß also nur die Diskrepanz übrigbleibt zwischen evangelischer Verkündigung und weltlichen Interessen.

⁵²⁴ Helmuth Vetter verweist in seiner Rezension der Voraufgabe zu Recht hierauf, (Philosophischer Literaturanzeiger, Bd. 46, Heft 3, Juli –

3. Verweltlichung als Macht

Die verweltlichte Kirche führt nach diesem Vorwurf einen gebrochenen Dialog mit ihren Mitgliedern, denn sie vermittelt einerseits das Evangelium, zum anderen erregt sie aber den Anschein, als sei man dadurch bereits Christ, daß man ihr als Mitglied angehört, Taufe, Konfirmation etc. über sich ergehen läßt und im übrigen ein bürgerliches Erwerbsleben führt. Durch diese Suggestion, die von der damals entstehenden „liberalen“ Theologie durchaus offen propagiert wurde, nimmt die Kirche ihre eigene Verkündigung wieder zurück. Sie gibt und nimmt daher die Möglichkeit, zum Glauben zu gelangen.⁵²⁵

VI. Zusammenfassung, Schlussfolgerungen

Die Staatskirche sagt also gewissermaßen: Halt' Dich nicht an das, was ich Dir sage, die Kampfpresse sagt: Verstehe das nicht, was ich schreibe, die Hegelsche Philosophie sagt: Denk' nicht nach über Theorien, die ich Dir eintrichtere und die puritanische Moral schließlich verbietet etwas, von dem sie nicht sagt, was es ist.⁵²⁶

September 1993, S. 230-233). Mir als Juristen war dies eigentlich selbstverständlich, aber es gibt ja auch Nicht-Juristen.

⁵²⁵ Dies Buch hat keineswegs eine biographische Absicht. Es sei aber doch an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß Kierkegaard gerade durch seine extrem starke literarische Produktion eine unübersehbare Persönlichkeitsentwicklung durchmachte. Dies fand auch seinen Niederschlag in der Wahl seiner publizistischen Mittel: So polemisierte er im „Korsarenstreit“ noch ziemlich pauschal gegen die nivellierende Kraft der Presse, und in der Auseinandersetzung mit der Staatskirche gab er selbst eine Zeitung heraus. Allerdings: Der „Augenblick“ vermied gerade das, was Kierkegaard an der Kampfpresse kritisiert hatte: Er war nicht anonym, sondern er stellte in vorbildlicher Weise die presserechtliche Verantwortung heraus, und er wiederholte nicht ermüdend immer dieselben Thesen. Im Gegenteil: Kierkegaards Angriffe waren derart vielfältig, daß seine Widersacher wohl den Eindruck hatten, sie wären in einen Sack Flöhe geraten.

⁵²⁶ Aus all' diesen vehementen Angriffen kann man jedenfalls schließen, daß für Kierkegaard nicht bloß der „Einzelne“ sittlich Bedeutung hat, sondern auch Gemeinschaften den Forderungen der Ethik genügen müssen. Dies bedeutet allerdings nur, daß sie ethische Verpflichtungen haben, aber nicht, daß sie Träger ethischer Verantwortung wären – dies kann nach Kierkegaard (und nicht bloß nach ihm) nur jeweils der einzelne Mensch sein. – Gemeinschaften können aber durchaus den Einzelnen in seiner Verantwortung und Selbstfindung stützen oder auch behindern. Und letzteres ist der Kern der Vorwürfe, die Søren Kierkegaard gegen die

Es ist nun nicht so, daß die angegriffenen Institutionen nur einfach die Menschen in eine ausweglose Situation bringen. Diese Ausweglosigkeit bedeutet vielmehr Macht. Denn in solch einer Situation suchen die Menschen einen Halt, und den finden sie eben in der Institution.

verschiedensten gesellschaftlichen Gemeinschaften, Ideologien und Organisationen erhebt.

Es ist also nicht so, wie u. a. Romano Guardini meint: „Familie, Staat, Kirche sind ihm nur organisch-naturhafte Einheiten.“ [Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards, in: Sören Kierkegaard, hg. von H. H. Schrey, Darmstadt 1971, S. 50-80 (74; vergleiche auch 74-76)]. Gesellschaftliche Gemeinschaften sind für ihn durchaus moralische Gebilde, sie stehen allerdings – und auch da ist Kierkegaard mit seiner Überzeugung nicht allein – moralisch unter der Person. Ob das auch für die Kirche gilt, dies ist eine Frage, die Kierkegaard allerdings immer ausgeklammert hat.

Die verbreitete, eigenartige Mißdeutung, wonach Kierkegaard mit gesellschaftlichen Phänomenen nichts anfangen könnte, beruht m. E. auf Ideologie, genauer gesagt: auf zwei Ideologien. Denn es ermöglicht einerseits den kirchentreuen Theologen, sich mit dem „zahmen“ Kierkegaard der Pseudonymzeit zu beschäftigen und den „unbequemen“ der „Augenblicks“-Zeit als psychopathologischen Fall beiseitezuschieben. (Seit den Untersuchungen von Malantschuk findet sich diese Deutung unter Kierkegaard-Forschern nur noch selten, aber nur unter diesen.) Und andererseits können sich auf diese Weise auch Marxisten, und solche, die im Realsozialismus gezwungen waren, ein marxistisches Lippenbekenntnis abzulegen, mit Kierkegaard – und damit mit der subjektiven Seite des Menschen – befassen, ohne die Alleinkompetenz ihrer verordneten Vordenker Marx, Engels und Lenin für Gesellschaft und Geschichte in Frage zu stellen.

Michael Pauen hat in der Rezension der Voraufgabe (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 40. Jg., Heft 12, 1992, S. 1475 f. (1476)) darauf hingewiesen, daß der junge Ernst Bloch das linke „Denkverbot“ gegenüber dem sozialkritischen Potential des Kierkegaardschen Denkens bereits durchbrochen hätte. Sic et non: Bloch zitiert zwar in „Geist der Utopie“ recht häufig Kierkegaard – aber einzig und allein als den Denker eines entschiedenen Subjektivismus. Und: „Geist der Utopie“, erstmals veröffentlicht 1918, gehört noch in die vormarxistische Phase meines sehr verehrten Lehrers Ernst Bloch. Daß er diese Passus auch nach der Konversion zum Marxismus in der Fassung aus dem Jahre 1924 stehenließ, und daß er dann viel später im „Prinzip Hoffnung“ auch immer wieder Kierkegaard – im gleichen Sinne, als dezidiert subjektiven Denker – zitierte, das verstehe ich als Demonstration von Selbständigkeit – ebenso, wie sein im Realsozialismus skandalöses Bekenntnis zu seinem Lieblingskomponisten Richard Wagner.

Dies kann man sich so verdeutlichen: Wer gewohnt ist, seine Meinung von einer bestimmten Zeitung zu beziehen, ist aufgeschmissen, wenn er einmal Informationen in ungewohnter Verpackung erhält. Er kann sich dann nicht mehr wie bisher mit seinen Mitmenschen unterhalten, streiten usw. Wir kennen ja das Bild „kritischer“ Mitbürger, die sich wie ausgehungert am Montag auf ihre Stammzeitung stürzen und mit dem bestätigenden Nicken eines zufriedenen trinkenden Säuglings den eigentlich schon bekannten Ausführungen folgen. Nicht anders ist es mit der Ideologie. Auch hier ist der Anhänger hilflos, wenn er ein Problem ohne seine „Klassiker“ lösen soll. Aber statt des Problem zu studieren, wälzt er so lange seine Bücher, bis er irgendeine an den Haaren herbeigezogene Parallele gefunden hat. Nun, daß puritanische Tugendbolde innerhalb ihrer Familie schlimme Diktatoren sein können, ist bekannt; und je mehr sich die anderen an die „Moral“ halten, desto mächtiger wird der Haustyrann. Und schließlich beruht die Macht einer verweltlichten Kirche eben auf ihrer Verweltlichung: Die Menschen wissen, daß sie sich nicht allein auf's Diesseits verlassen können, sie wollen aber auch keine Nachfolge Christi. Also stützen sie sich auf die Kirche, die ihnen versichert, fortan sei alles christlich. Und je mehr sie sich so auf die Kirche stützen, desto mächtiger ist sie.

B. Der „gebrochene Dialog“ als Bindeglied zwischen Kierkegaards literarischer Darstellung des Dämonischen und seinen politischen Polemiken

Es ist also erwiesen, daß Kierkegaards politische Attacken im Kern immer den Vorwurf enthalten, der angegriffene Gegner sei unwahrhaftig. Nur dort, wo er einen „gebrochenen Dialog“ vermutet, beginnt er zu polemisieren. So wissen wir z. B. aus zahlreichen Eintragungen in seinen Tagebüchern und Randbemerkungen in seinen Schriften, daß er von dem zeitgenössischen Liberalismus nichts hielt. Polemisch wird er aber nur dort, wo er Heuchelei vermutet, wenn also manche Hegelianer behaupten, prinzipiell alles erklären zu können oder Freidenker das Gleiche auf dem Gebiet der Religion für sich beanspruchen. Wo er dagegen keine solche Unwahrhaftigkeit entdecken kann, läßt er's bei einigen ironischen Seitenhieben bewenden.

Ähnlich ist es bei seiner Polemik gegen den „Korsar“. Erst die Vorstellung, daß sich solch ein Witzblatt auch in moralische und religiöse Angelegenheiten einmischen kann, ist ihm unerträglich, weil ein unverbindliches Gerede über derartige für die menschliche Existenz entscheidende Probleme eine krasse Unwahrhaftigkeit darstellt. Das Gleiche gilt für Kierkegaards Angriff auf die Kirche: Auch hier fühlte er sich erst in dem Augenblick herausgefordert, als Martensen den Bischof Mynster, der für Kierkegaard ein glänzendes Beispiel für die Verweltlichung

der Kirche darstellte,⁵²⁷ als „Wahrheitszeugen“ bezeichnete, ihn also mit einem Märtyrer (denn das heißt bekanntlich „Zeuge“) gleichsetzte. Der bloße Irrtum war für ihn also noch kein Anlaß zum Kampf, sondern erst die bewußte Unwahrhaftigkeit.

Der Bruch im Dialog, der Kierkegaards polemischen Widerspruch herausforderte, verbindet zugleich diese politischen Attacken mit der Darstellung von dämonischen Persönlichkeiten in seinem philosophischen Werk: In dem einen Fall greift er einen fahrlässigen Bruch des Diskurses an, im anderen einen vorsätzlichen.⁵²⁸ Es fragt sich, wie weit die Übereinstimmung bei diesen beiden Phänomenen reicht.

I. Die existentielle Wirkung des „fahrlässig gebrochenen Dialogs“ von Ideologien, Massenmedien und Massenorganisationen im Vergleich zur Wirkung der Dämonie

Wir haben oben festgestellt, daß das Dämonische psychologisch Angst vor dem Guten, der Freiheit darstellt. Formal gesehen ist es das Verschlussene, in bezug auf die zeitliche Entwicklung kann man es als das Plötzliche, Diskontinuierliche bezeichnen, betrachtet man seinen Inhalt, so erscheint es als das Inhaltsleere, Langweilige. Für die Dogmatik dagegen stellt das Dämonische eine Form der Verzweiflung dar, und zwar Trotz; bei den sozialen Beziehungen ist das Verhältnis der Dämonie zur Idee, ihre Unverantwortlichkeit und ihr „gebrochener Dialog“ mit dem Partner entscheidend.

In all diesen Aspekten haben wir eine „Verschlingung“ der Existenz der „Opfer“ mit der der Dämonischen feststellen können.

⁵²⁷ Vergleiche Kierkegaards Tagebuchaufzeichnungen über Mynsters Reaktion auf seine „Einübung im Christentum“ (GW1 Abt. 26, S. 288-291; Pap. X A 563): Er war der Meinung, Mynster habe sehr wohl gewußt, auf welche Entscheidung er, Kierkegaard, drängte, er sei aber einer Stellungnahme ausgewichen. In dem Zeitungsartikel: „War Bischof Mynster ein Wahrheitszeuge?“, mit dem Kierkegaard seinen Angriff auf die dänische Kirche begann, kommt insbesondere in der zweiten Nachschrift die Enttäuschung über dieses persönliche Versagen Mynsters zutage: Am Sonntag habe er feierlich deklamiert und am Montag sei er ein Mann der weltklugen Vorsicht gewesen. Und er fügt hinzu: „... mein Unglück war, daß ich, von einem verstorbenen Vater mit ‚Mynsters Predigt‘ aufgezogen, auch aus Pietät gegen den verstorbenen Vater diesen falschen Wechsel honorierte anstatt ihn zu protestieren.“ Augenblick, GW1 Abt. 34, S. 8; SV3 Bd. 19, S. 13.

⁵²⁸ Vergleiche oben Kap. 3, C II, insbes. Anm. 379.

Es fragt sich nun, ob auch bei dem sozialen Phänomen, das allgemein, aber zu pauschal als „Vermassung“ oder „Nivellierung“ bezeichnet wird, solch eine Deformierung oder Verschlingung der Persönlichkeit eintritt.

1. Angst

Die Angst eines Opfers der Dämonie haben wir folgendermaßen gekennzeichnet: einmal hat es Angst davor, überhaupt von seiner Handlungsfreiheit Gebrauch zu machen und der Verlockung zu folgen, sodann hat es Angst, die eigene Freiheit aufzugeben und schließlich, den Dämonischen zu verlieren.⁵²⁹

Bei „Massen“- oder „Nivellierungs“-Erscheinungen ist es ähnlich: So kann man im Verhältnis der verweltlichten Kirche zu ihren Mitgliedern annehmen, daß eine untergründige Angst vor den Rätseln der Existenz, insbesondere vorm Tode, sie an die religiösen Formen bindet. Dies aber ist kein klares Verhältnis, also kein Glaube oder Nichtglaube, sondern etwas Ungeklärtes: Das Kirchenmitglied weiß, daß es sich eigentlich entscheiden müßte, es läßt aber alles in der Schwebel, so daß man nicht sagen kann, ob es mehr Angst vor dem Glauben oder dem Unglauben hat.

Bei der Ideologie dürfte es sich um ein ähnliches Bedürfnis handeln, wobei hier weniger die Angst vor dem Tode im Vordergrund steht als vielmehr die Angst vor der Komplexität, Kontingenz und Unübersichtlichkeit der Welt und damit verbunden der Wunsch, den Sinn des Daseins zu verstehen. Wenn nun ein Mensch, der solch ein „vorphilosophisches“ Bedürfnis verspürt, an eine Ideologie gerät, erhält er eine Menge Patent-Erklärungen, die ihm alles mögliche sagen, ihm aber das wichtigste rauben: nämlich das Nachdenken. Denn sobald er wieder beginnt zu grübeln, wird er erneut auf seine Ideologie stoßen und sich auf diese Weise immer mehr in sie verstricken.

Bei dem Massenmedium tritt die Angst, die den Einzelnen an es bindet, nicht so klar zutage, denn sie verbirgt sich hinter der Neugier. Immerhin muß man sich fragen, weshalb es z. B. gerade Sensationsmeldungen, und zwar möglichst blutrünstige sind, die den schlechteren Teil der Presse füllen; man könnte sich vorstellen, daß die Leser eben nach solchen Katastrophen-Nachrichten verlangen, um zu erfahren, daß die Gefahr wieder einmal gebannt ist, wie ein Gespenst, das man beim Namen gerufen hat. Und solch ein Bedürfnis beruht ja dann auf der Angst, und diese Angst muß täglich neu besänftigt werden.

⁵²⁹ Siehe oben Kap. 3, B. I. 1.

2. Unfreiheit

Angst und Unfreiheit sind eng verwandt; beim Opfer der Dämonie besteht diese Unfreiheit einerseits in der Illusion, im Dämonischen die Freiheit gefunden zu haben, zum anderen in der Entfremdung gegenüber der Wirklichkeit und schließlich im Unvermögen, sich selbst zu begreifen.⁵³⁰

Eine unverantwortliche Presse, eine Ideologie oder eine verweltliche Kirche hat, wie man sich leicht vorstellen kann, eine ähnliche Wirkung: Wer unter solch einem Einfluß steht, sieht seine Umgebung durch eine bestimmte „Brille“, er wird auch, wie wir gesehen haben, daran gehindert, sich selbst zu verstehen. Beides beruht auf der Illusion, die der „fahrlässig gebrochene Dialog“ vermittelt: restlos Bescheid zu wissen, alles erklären zu können, festen Halt gefunden zu haben. Und wenn man's genau besieht, so bedeutet solch eine Illusion nichts anderes als den Verlust der Freiheit auf intellektuellem Gebiet.

3. Geschichtslosigkeit

Damit, daß das Opfer der Dämonie die Freiheit verloren hat, verliert es auch die Fähigkeit, sich selbst zu entwickeln, eine eigene Geschichte zu haben.⁵³¹ Ähnlich verhält es sich beim Adressaten eines „fahrlässig gebrochenen Dialogs“. Auch hier hindert die Illusion, frei zu sein, den Betreffenden daran, sich wirklich eigenständig zu entfalten. Wenn z. B. eine Kirche zwar die Glaubenssätze verkündet, dabei aber die Zweifel und Anfechtungen, von denen die Bibel voll ist, unterschlägt, erzeugt sie den Eindruck, man müsse die Sätze nur wiederholen, um zu „glauben“, sie macht aus den Gläubigen eine Gebetsmühle. Nicht anders ergeht es dem, der einer Ideologie aufgesessen ist: er kann immer nur seine „Klassiker“ wiederholen, ähnlich wie derjenige, der sich auf eine einseitige Presse verläßt, zwar eine Meinung verkündet, aber dabei nicht origineller ist als eine Schallplatte. Sie alle kommen nicht dazu, eine eigene, unverwechselbare Geschichte zu erleben.

4. Verzweiflung

Die Verzweiflung eines Opfers der Dämonie haben wir charakterisiert als eine Form der Verzweiflung der Schwäche, als diejenige nämlich, die meint ein Selbst zu sein, sich aber darüber irrt.⁵³² Auch derjenige, der einem „fahrlässig gebrochenen Dialog“ verfallen ist, befindet sich in der gleichen Situation: Auch er kann seine Persönlichkeit, soweit sie von dieser zweideutigen Ansprache ergriffen ist, nicht entwickeln, er handelt nicht selbst, sondern wird manipuliert. Dies wird er freilich niemals zugeben, denn der Irrtum besteht gerade darin, daß er meint, wenn er die

⁵³⁰ Siehe oben Kap. 3, B. I. 2.

⁵³¹ Siehe oben Kap. 3, B. I. 3.

⁵³² Siehe oben Kap. 3, B. I. 4.

Doktrin seiner (Ver-) Führer nachbete, genüge das, um gläubig, wissend, moralisch, politisch aufgeklärt usw. zu werden. Er befindet sich daher ebenfalls im Irrtum über sein Selbst: Er meint, er denke und handle, dabei wird er gedacht und gehandelt.

5. Idealität

Gerade durch die klare Verkörperung einer Idee wirken die Dämonischen auf ihre Opfer.⁵³³ Beim fahrlässig gebrochenen Dialog ist dies nicht anders: Massenorganisationen, z. B. Kirchen und Parteien, sind schon aus ihrer Organisationsstruktur auf eine Idee, ein Prinzip festgelegt, und in einem falschen Verhältnis zu ihren Mitgliedern ist es dann die Organisationsspitze, die als Träger und Bewahrer der Idee, also der „wahren Lehre“ erscheint. Das „einfache“ Mitglied wird in solch einem „gebrochenen Dialog“ nicht als Teilhaber an der Idee, sondern als von der Idee Ausgeschlossener definiert, als einer, der unbedingt auf die Organisationsspitze angewiesen ist.

Ähnlich ist das Verhältnis der Vordenker einer Ideologie zu ihren Anhängern, bei einer verlogenen Moral ist es nicht anders, und ein Massenmedium wie z. B. das Fernsehen schwatzt sich sehr leicht in die Rolle des „allwissenden Lehrers“, während der Zuschauer als „ewig Dummer“ hinterherhinkt.

6. Verantwortungslosigkeit

Die Opfer der Dämonie verlieren die Fähigkeit zu eigenverantwortlichem Handeln.⁵³⁴ Dies ist eine Folge der Lähmung in ihrer Persönlichkeitsentwicklung. Die gleiche Lähmung findet man als Folge des „fahrlässig gebrochenen Dialogs“: Auch hier tritt an die Stelle einer individuell verantworteten Entscheidung ein Entschluß nach einem fremden Klischee.

7. Zusammenfassung: Die Übereinstimmung im Negativen

Wir können daher feststellen, daß es für den Betroffenen ziemlich gleichgültig ist, ob er der Wirkung eines „dämonischen“ Menschen unterliegt oder ob er der Einwirkung eines „fahrlässig gebrochenen Dialogs“ ausgesetzt ist, der von einer Ideologie, einem Massenmedium oder einer verantwortungslosen Organisation ausgeht: In beiden Fällen kann man eine gleichartige Lähmung in seiner Persönlichkeit feststellen, die, wenn sie bei vielen gleichzeitig und aus gleicher Ursache entsteht, zu dem führt, was man [nicht ganz präzise] „Vermassung“ nennt.

⁵³³ Siehe oben Kap. 3, B. I. 6.

⁵³⁴ Siehe oben Kap. 3, B. I. 6.

Freilich sollte man die Unterschiede nicht übersehen, die sich aus dem Gegensatz von Vorsatz und Fahrlässigkeit ergeben: Der Dämonische handelt immer zielstrebig, er will seine Mitmenschen durch den Bruch im Dialog zu einem bestimmten Handeln zwingen. Diejenigen, die einen solchen „gebrochenen Dialog“ fahrlässig verursachen, haben dagegen ganz andere, möglicherweise sogar sehr menschenfreundliche Absichten; sie nehmen die Schäden, die sie durch ihre unwahrhaftigen Methoden anrichten, nur mehr oder weniger gleichgültig in Kauf. Hierdurch ist es für den Betroffenen sehr viel leichter, sich derartigen Einflüssen zu entziehen, es ist auch denkbar, daß jemand nur teilweise einem solchen unwahrhaftigen Diskurs erliegt, also z. B. nur „horoskopsüchtig“ ist, aber daraus keinerlei Konsequenzen für seine Religion oder seinen Beruf zieht.

Trotz dieser insgesamt sehr großen Übereinstimmung müssen wir allerdings feststellen, daß es sich bei den im vorigen Abschnitt dargestellten Gemeinsamkeiten im wesentlichen um Übereinstimmungen in negativen Eigenschaften handelt, von denen aus man nicht unbedingt auf eine Übereinstimmung der Gegenstände schließen kann. Dies gilt nicht ausnahmslos: die eigenartige Struktur der Angst in dem Opfer der Dämonie und dem Adressaten eines „fahrlässig gebrochenen Dialogs“ kann man nicht unbedingt ein Negativum im logischen Sinne nennen, auch nicht die passive Festlegung auf eine Idee. Die anderen dargestellten Eigenschaften wie z. B. Geschichtslosigkeit, Unfreiheit oder Verantwortungslosigkeit sind ebenfalls zu komplex, als daß man sie als bloße Negationen verstehen könnte.

Aber dies mag dahingestellt bleiben, denn wir kennen ja das Vehikel, das sowohl dem „Dämonischen“ dazu dient, seine innere Leere auf die Opfer zu übertragen, als auch dafür verantwortlich ist, daß in den anderen sozialen Beziehungen eine Lähmung eintritt, die zu einer „Vermassung“ führen kann: der gebrochene Dialog. Und diese Art von Dialog ist keine defiziente, sondern eine hybride Form, sie hat kein Element zu wenig, sondern sie hat sich gewissermaßen verdoppelt (vergleichbar einer Suggestivfrage), sodaß sie zwei widersprüchliche Aussagen machen kann.

II. Die Übereinstimmung im Positiven: Der Bruch im Dialog

1. Notwendige Bruchstellen

Wir haben bereits oben gesagt, daß es Kulturercheinungen gibt, die in sich von vornherein einen latenten Widerspruch tragen,⁵³⁵ ja, daß sogar die ganze Sprache dazu taugt, sowohl die Gedanken auszudrücken wie auch,

⁵³⁵ Siehe oben Kap 3, C. II., am Anfang.

sie zu verbergen.⁵³⁶ Und da wir weder mit einem wohlinformierten Gewissen, noch mit einem gut orientierten und fehlerfrei arbeitenden Erkenntnisvermögen ausgestattet sind, kann jede Aussage wahr oder unwahr sein, ohne das wir dies ohne weiteres erkennen, und damit ist also in jeder Beziehung Lüge und Unwahrhaftigkeit möglich.

Theoretisch ist also an jeder Stelle eines Dialogs ein „Bruch“ möglich. Praktisch ist dies allerdings nicht so einfach, denn auch ein naiver Gesprächspartner bemerkt die meisten Widersprüche. Um einen anderen Menschen wirklich dauerhaft zu belügen, genügt es deshalb nicht, die Unwahrheit geschickt zu tarnen. Von Dauer ist solch eine Lüge vielmehr nur dann, wenn man seinen Dialogpartner dazu bringt, sich selbst zu belügen⁵³⁷. Es gibt nun verschiedene Probleme, bei denen alle Menschen oder bestimmte Menschengruppen sich gern etwas vormachen. Hierzu zählen insbesondere die existentiellen Grundfragen: die nach Sinn und Ziel des Daseins, der Möglichkeit der Erkenntnis und der Orientierung im Handeln, wobei einzelne Aspekte, wie zum Beispiel die Angst vor dem Tod und die Probleme der Sexualität besondere Gefahrenpunkte darstellen. Denn bei diesen Grundfragen gibt es stets einen Rest, bei dem der Einzelne sich allenfalls selbst die Antwort geben kann – eine fatale, einsame Situation, aus der wir nicht hinauskönnen. Denn selbst, wenn mir jetzt ein Erzengel erschiene und mir in einer mir hoffentlich geläufigen Sprache mitteilte, was ich definitiv wissen kann, tun soll und hoffen darf – dann würde ich doch wohl eher den Notarzt anrufen. Dies sind denn auch die typischen „Bruchstellen“ im Dialog zwischen den Mitmenschen.

2. Die Ausnutzung der Bruchstellen, vorsätzlich oder fahrlässig

Solche „Bruchstellen“ werden häufig angesprochen. Wenn ich z. B. einer Dame ein Kompliment über ihr Aussehen mache, wird sie dies normalerweise als konventionelle Floskel auffassen; zieht sie dagegen irgendwelche Schlüsse aus dieser Äußerung, so handelt es sich einfach um ein Mißverständnis, aus dem „schlimmstenfalls“ ein Flirt resultiert. Propagiere ich dagegen, z. B. als Journalist, einen bestimmten Modetyp, so bin ich, wenn ich nicht behutsam und geschmackvoll vorgehe, eventuell

⁵³⁶ Vergleiche Begriff Angst (GW1 Abt. 11/12, S. 45 f.; SV3 Bd. 6, S. 141): Man müsse die Geschichte vom Sündenfall eher so auffassen, daß es Adam selbst sei, der das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, ausspräche. Folgerichtig setzt er deshalb im Entwurf zum „Begriff Angst“ hypothetisch die Sprache mit der Schlange gleich (Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, Anm. 79; Pap. V B 53, 11).

⁵³⁷ So hatte ich einmal einen Kollegen, der sich einen Spaß daraus machte, den Abstinenzler zu spielen, obwohl man ihm – ziemlich wörtlich – an der Nase ansah, daß er ein ausgesprochener Saufnickel war. Er spielte uns diese Komödie sehr konsequent vor – mit dem Ergebnis, daß ihm keiner mehr irgendetwas glaubte.

dafür verantwortlich, daß etliche eigentlich ganz hübsche Mädchen und Frauen als Vogelscheuchen herumlaufen. Habe ich es darauf abgesehen, solche Schrecknisse zu produzieren, dann bin ich da, wo sich Kierkegaards Modehändler befindet.

Die wichtigste Grenze in dieser dreifachen Abstufung dürfte nun die zwischen irrtümlichem und fahrlässigem „Bruch“ des Dialogs sein, nicht die zwischen Vorsatz und Fahrlässigkeit. Denn bei dem „irrtümlichen Bruch des Dialogs“ entsteht nur bei dem einen Dialogpartner eine Veränderung in der Einstellung, sie ist daher fast immer von kurzer Dauer. Bei den beiden anderen Formen dagegen entsteht eine neue soziale Beziehung zwischen den Partnern, die u. a. für den unwahrhaftigen Teil einen Machtzuwachs bedeutet. Diese Verschiebung im Autoritätsverhältnis zwischen den beiden Dialogpartnern ist nicht davon abhängig, ob der Bruch im Dialog vorsätzlich oder fahrlässig erfolgte, es ist also unter dem Aspekt der gesellschaftlichen Auswirkung gleichgültig, ob ein Nero seine Mitbürger drangsalierte, weil es ihm Spaß machte – Vorsatz – oder ein Robespierre sie terrorisierte, weil er in dem Wahn gefangen war, er müsse die „Herrschaft der Vernunft“ aufrichten – Fahrlässigkeit. Und gerade das ungerechtfertigte Übermaß an Macht, das durch beide Typen des „gebrochenen Dialogs“ entsteht, ist der gesellschaftlich entscheidende Gesichtspunkt.

3. Liegen die Wirkungen der Dämonie und der Nivellierung auf der gleichen Ebene?

Walter Dietz bezweifelt, wie schon erwähnt, in seiner Rezension der Voraufgabe⁵³⁸ die Legitimität des Übergangs von der Kommunikation der Dämonischen zur nivellierenden Kommunikation von Massenmedien, Ideologien und Massenorganisationen. Wesentlich für die Dämonischen sei vielmehr die Verstellung und Unterbindung des Dialogs. Dies führe zwar zu einem Gewinn an Macht, die beim Dämonischen aber vor allem zur Selbstbewahrung diene. Bei der sozialen Nivellierung gehe es dagegen in erster Linie um die Orientierung am Plausiblen, Kalkulierbaren und Planbaren, durch die sich die Figur des Spießbürgers auszeichne. Mit anderen Worten: Er macht geltend, daß Dämonie und Nivellierung auf verschiedenen Ebenen agieren.

Das leuchtet ein, und es ist auch ganz gewiß so, daß hier keine Übereinstimmung in der Existenzform besteht, vor allem nicht auf der aktiven Seite – auf der passiven Seite gibt es durchaus gleitende Übergänge. Aber wir müssen hier keinen entscheidenden Gegensatz sehen, denn es geht hier um die Form der Kommunikation. Dies bedeutet:

⁵³⁸ Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 18.03.1993, S. 82-84.

a. Natürlich geht es den Dämonischen auch um Selbstbehauptung. Aber gerade die Typen, die Kierkegaard darstellt, gehören nicht zu dem Typ des alten Mütterchens, das von seiner Rente lebt und von der Vorstellung, sie sei in Wirklichkeit eine Großfürstin „...wenn ihr nur wüsstet...“ Diese Dämonischen schützen sich vielmehr in der Manier einer Großmacht: Deren Sicherheitsbedürfnis macht es bekanntlich notwendig, erst das Nachbarland, dann das nächste Land, dann das übernächste usw. zu kontrollieren. Dies ist auch die Strategie von Kierkegaards Dämonischen.

b. Massenmedien, Ideologien und Massenorganisationen gehen genauso vor: Sie wären erst zufrieden, wenn der letzte Dissident das Handtuch geworfen hätte. Aber dann müssten sie vermutlich einen erfinden. Slawmir Morzek hat darüber eine Komödie geschrieben.

c. Ganz gewiß basiert die Macht der Nivellierung auf der Erwartung des Publikums, seine Probleme könnten auf plausible, kalkulierbare und planbare Weise gelöst werden. Dies sind aber Illusionen, denn die Zukunft kennen wir erst, wenn wir dort angelangt sind. Zur Verdeutlichung verweise ich auf unsere derzeitige Sozialpolitik.

d. Genau das Gleiche sind die Erwartungen der Opfer der Dämonie an ihre Verführer: Das unbedingt lebensgefährliche Abenteuer „Existenz“ soll in einen Abenteuerurlaub in einem täuschend „realistischen“ Disneyland verwandelt werden, mit Reiseleiter und Versicherungsschutz. Und das geht eben nicht.

e. Schließlich: Die beiden gesellschaftlichen Ebenen kombinieren sich vielfältig. Denn die Betrogenen sind in der Regel diejenigen, die die Betrüger am vehementesten unterstützen. Wer das nicht glaubt, sollte seinen Anwalt oder Hausarzt befragen.

4. Ergebnis

Damit handelt es sich bei Kierkegaards Darstellung der Beziehungen zwischen „Dämonischen“ und ihren „Opfern“ und bei seiner polemischen Sozialkritik um die Auseinandersetzung mit wesentlich gleichartigen gesellschaftlichen Phänomenen, nämlich zwei Formen von unkontrollierter Herrschaft, die sich voneinander nur in einer einzigen, unwesentlichen Nuance unterscheiden.

Schluß:

Überlegungen zur Aktualität der Kierkegaardschen
Kommunikationsanalyse und Sozialkritik

A. Søren Kierkegaard als Kommunikationsanalytiker

Kierkegaard ist kein Philosoph, der doziert. Er stellt dar und analysiert. Wir sind in dieser Arbeit zunächst seinen Darstellungen und Analysen des Phänomens „Dämonie“ nachgegangen und haben dabei eine eigenartige Kommunikationsform entdeckt, den „gebrochenen Dialog“, der sich mit „double-bind“-Phänomenen und ähnlichen widersprüchlichen Kommunikationsformen vergleichen läßt. Die gleiche Form der Kommunikation fanden wir, als wir Kierkegaards sozialkritischen Polemiken nachgingen.

Da nun für die Kommunikationstheorie die Erklärung der Verfälschung von Informationen wichtiger ist als die Frage, wie die Information von A nach B gelangt, bietet Kierkegaards Werk ein reiches Feld von Problemstellungen, das bisher noch so gut wie nicht bearbeitet worden ist. Was Kierkegaards Darstellung mißglückter Kommunikationsformen besonders aktuell macht, ist ihre Verbindung zu einer Sozialkritik, die insbesondere Massenideologien als unwahrhaftige Kommunikationsformen entlarvt.

B. Søren Kierkegaard als kommunikationsanalytisch argumentierender Sozialkritiker

I. Derzeit ist nichts so umstritten wie Autorität. Dies gilt nicht für einige bestimmte Autoritäten, sondern für beinahe jede Form, ob in großen Zusammenhängen, wie in Staat und Kirche, oder in kleinen und kleinsten gesellschaftlichen Beziehungen bis hin zur Partnerschaft zweier Menschen.

Denn einerseits besteht die Tendenz, jegliche überlieferte Autorität anzuzweifeln und ihr meist recht voreilig zu unterstellen, sie könne sich nicht ausweisen. Zum anderen aber drängen sich mehr und mehr ungebetene – und keineswegs kritisch hinterfragte – neue Autoritäten auf, teils in Form von Fürsorge, teils als Drohung oder gar Terror, manche wollen uns durch [scheinbar] perfekte Planung das Leben leichter machen, andere wiederum kommen in der unterschiedlichsten Aufmachung als „Lebenshilfe“ daher.

Eine moderne Sozialkritik muß sich demnach zu einem nicht geringen Teil mit dem Problem „Herrschaft und Autorität“ auseinandersetzen, und zwar einerseits mit der Frage, weshalb man bereit ist, bekannte Autoritäten fast

ungeprüft abzulehnen und zum anderen, warum geradezu eine Inflation an neuen, unerprobten Autoritäten entstanden ist, denen sich die zuvor so „kritischen“ Zeitgenossen dann willig unterwerfen.

II. Kierkegaards Ansätze zu einer Sozialphilosophie bestehen im Kern in einer Entlarvung falscher Autoritäten, sowohl innerhalb von sehr kleinen als auch sehr großen gesellschaftlichen Zusammenhängen. Sinn dieser Kritik ist es, echte von angemaßten Autoritäten zu unterscheiden. Hierin könnte die aktuelle Bedeutung von Kierkegaards Sozialkritik bestehen.

Andererseits beschränkt sich Kierkegaards Sozialphilosophie weitgehend auf diese Kritik, hierin ähnelt er seinen Zeitgenossen Marx, Feuerbach und Stirner, bei denen auch jeweils das Schwergewicht auf der Sozialkritik liegt, auch den etwas späteren Nietzsche können wir hier einreihen. Kierkegaard gehört also nicht zu den Sozialutopisten und auch nicht zu den Theoretikern, die die Grundlagen einer empirischen Sozialforschung erarbeiteten. Denn wo wir bei ihm Darstellungen von sozialen Beziehungen finden, stehen sie eindeutig im Dienste der Kritik. Auch zu den Sozialethikern kann man ihn nicht rechnen, denn obwohl er durchaus die Rückwirkung der Moral auf die Gesellschaft thematisiert, ist seine Ethik doch im wesentlichen individualistisch.

III. Anders als Marx, der seine Sozialkritik bei der „Arbeit“ ansetzt, geht Kierkegaard von der Sprache im weiteren Sinne, der menschlichen Kommunikation aus. Kierkegaards Sozialkritik ist eine Kritik menschlicher Kommunikation. Mit der Sprache ist nach Kierkegaards Auffassung – und nicht nur der seinen – zugleich die Möglichkeit der Lüge gegeben, durch die Sprache verführt der Mensch sich gewissermaßen selbst.⁵³⁹

Um den Menschen zur Wahrhaftigkeit zu bringen, muß man ihn daher auf sich selbst als Einzelnen verweisen, er muß zum Ernst und zur Innerlichkeit finden. Die bewußte Abkehr von diesem Daseinsernst ist Dämonie; sie ist freilich seltener als eine leichtsinnige, fahrlässige Haltung:

„Jeder Ernstere, der ein wenig ein Auge hat für die Verhältnisse der gegenwärtigen Zeit, wird leicht sehen, wie wichtig es ist,... freimütig einer unsittlichen Verwirrung entgegenzuarbeiten, welche, philosophisch und gesellschaftlich die ‚Einzelnen‘ vermittelst der ‚Menschheit‘ oder

⁵³⁹ Vergl. Begriff Angst (GW1 Abt. 11/12, S. 45 f.; SV3 Bd. 6, S. 141): Man müsse die Geschichte vom Sündenfall eher so auffassen, daß es Adam selbst sei, der das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, ausspräche. Folgerichtig setzt er deshalb im Entwurf zum „Begriff Angst“ hypothetisch die Sprache mit der Schlange gleich (Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, Anm. 79; Pap. V B 53, 11).

phantastischer Gesellschaftsbestimmungen demoralisieren will; einer Verwirrung, welche gottlose Verachtung für das lehren will, was die erste Voraussetzung aller Religiosität ist, für das, ein einzelner Mensch zu sein. Dieser Verwirrung kann man nur entgegenarbeiten, indem man die Menschen einzeln faßt - aber jeder Mensch ist doch wohl ein einzelner Mensch!“.⁵⁴⁰

Hierin, seine Mitmenschen darauf aufmerksam zu machen, daß sie nur als Einzelne zu einem wahrhaftigen Dasein finden können, sieht er seine Aufgabe:

„Der ‚Einzelne‘ ist die Kategorie, durch welche, in religiöser Hinsicht, die Zeit, die Geschichte, das Geschlecht hindurch muß.“⁵⁴¹

Alle diejenigen sozialen Einrichtungen, die durch – wohlgermerkt! – vorschnelle Versprechungen von dieser Aufgabe, sich zunächst als Einzelner zu verstehen, ablenken, enthalten dagegen die Gefahr der Unwahrhaftigkeit, ihnen gilt Kierkegaards Kritik.

IV. Diese Kritik dürfte gerade wegen ihres Ansatzpunktes bei der menschlichen Kommunikation und ihres Angriffes auf angemäßte Autorität nichts von ihrer Aktualität verloren haben. Zugleich deutet sie auch eine Grenze an, über die Kierkegaard nicht hinausgelangen konnte: daß er nur den negativen Sinn von Gesellschaft erfaßte. Es gibt aber auch eine positive Bedeutung: So brauchen wir natürlich gesellschaftliche Institutionen, wie die Sprache, den Warenverkehr, die Regelung von Konflikten. Und auch die Anonymität, die Kierkegaard so heftig attackiert hat, ist, richtig eingesetzt, durchaus von heilsamer Wirkung, denn nicht umsonst sind unsere Wahlen nicht nur frei und gleich, sondern auch geheim. Er selbst hat diese Grenze wohl erkannt:

„Nur noch ein Wort. Freilich hatte Christus Jünger, und, um etwas Menschliches zu nehmen, auch Sokrates hatte Jünger; aber weder Christus noch Sokrates hatten in dem Sinne Jünger, daß der Satz unwahr würde, den ich aufgestellt habe: ethisch, ethisch-religiös ist Menge Unwahrheit, ist es Unwahrheit, wirken zu wollen mit Menge, mit dem Numerischen, das Numerische zur Instanz dafür machen zu wollen, was Wahrheit ist.“⁵⁴²

Als Quintessenz einer Gesellschaftskritik ist dieses Wort gewiß richtig. Aber es zeigt zugleich die Grenze, die in dieser wie in jeder Kritik liegt:

⁵⁴⁰ Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller, in: Schriften über sich selbst, GW1 Abt. 33, S. 111; SV3 Bd. 18, S. 161.

⁵⁴¹ A. a. O. Schriften über sich selbst, GW1 Abt. 33, S. 112; SV3 Bd. 18, S. 162.

⁵⁴² A. a. O. Schriften über sich selbst, GW1 Abt. 33, S. 120; SV3 Bd. 18, S. 169.

Was soll denn der Einzelne tun, wenn er die Täuschungen der Menge einmal wieder besiegt hat? Dann ist da doch wohl der Andere – als Aufgabe?! Nicht, daß Kierkegaard zu dieser Frage nichts gesagt hätte – aber seine Antworten gehören fast ausschließlich in den Bereich individueller Seelsorge, obwohl sich an seine Kritik durchaus eine sozial- oder rechtsethische Fragestellung anschließen könnte⁵⁴³.

Wenn wir daher feststellen müssen, daß wir ans Ziel unserer Frage gelangt sind, weil wir den psychologischen Typus des „Dämonischen“ kennengelernt und auch die Kommunikationsform des „gebrochenen Dialogs“, dessen auffälligster Repräsentant er ist, erforscht haben, wobei wir entdecken konnten, daß Kierkegaards Werk zugleich eine differenzierte, kommunikationsanalytisch begründete Sozialkritik enthält, so müssen wir uns zugleich eingestehen, daß diese Probleme noch keineswegs ausgeschöpft sind. Dies gilt gerade für unsere heutige Zeit, in der wir erlebt haben, wie die marxistische Ideologie, die die halbe Welt beherrschte, in sich zusammengefallen ist.

C. Ausblick

Diese Analyse individueller und sozialer Typen ist in Kierkegaards Existenzanalyse ein entscheidender Aspekt – hierin wird deutlich, was er damit meint, daß „das Individuum es selbst ist und das Geschlecht.“⁵⁴⁴ Diese beiden Elemente müssen ins Gleichgewicht gebracht werden, für das Individuum im Verhältnis zu sich selbst und im Verhältnis zu den Anderen: „Die Eintracht der Besonderung ist die wohl instrumentierte gemeinsame Musik. (...) Die Harmonie der Sphären ist die Einheit davon, daß jeder Stern sich zu sich selbst und zum Ganzen verhält.“⁵⁴⁵ Hierum geht es: Existieren heißt nämlich nicht nur dasein und wahrnehmen wie ein Zuschauer vor dem Fernsehbildschirm. Es bedeutet auch: Hinausgehen zu

⁵⁴³ Wie die aussehen könnten, kann hier nur angedeutet werden. Es kann weder so sein, daß die gesellschaftlichen Institutionen am Individuum scheitern, wie dies z.B. bei Stirner der Fall ist, noch kann das Individuum in der Gesellschaft als bloßes Gattungswesen aufgehen, wie dies angeblich bei Marx geschehen soll. Wir müssen uns ihr Verhältnis zueinander vielmehr als einen Regelkreis vorstellen, in dem z.B. die gesellschaftliche Institution „Sprache“ die Phoneme, die Vokabeln, die Grammatik etc. vorgibt und das Individuum den Sprecher. Was ist hierbei primär? Beides.
⁵⁴⁴ z.B.: Begriff Angst, GW1 Abt. 11/12, S. 25; SV3 Bd. 6, S. 124. „Slægt“ bedeutet im Dänischen zwar auch in erster Linie „Geschlecht = sexus“, es hat daneben aber, stärker als im modernen Deutsch, die Bedeutungen „Gattung, Familie, Verwandtschaft, Sippe.“

⁵⁴⁵ Literarische Anzeige, GW1 14, S. 66, SV3 14, S. 58

dem Anderen, dem Bekannten und dem gänzlich Fremden, ihm sich aussetzen, es sich aneignen. Dies kann glücken, aber auch missraten⁵⁴⁶.

Dies: Was Existenz heißt, ist das Problem, vor dem die Philosophie steht seit Kierkegaard. Und wir müssen bedenken, daß Existenz nicht nur die Befindlichkeit des Einzelnen umfasst. Nein: Existieren heißt: in der Welt, bei den Dingen sein, bei den Anderen sein – als zugleich Gleichartiger und Entgegengesetzter. Kierkegaard hat die Frage gestellt – und erlitten. Unsere Aufgabe ist dies: das Problem zu analysieren und sein Verständnis voranzubringen. Möglicherweise ohne Leiden, gewiß nicht ohne Leidenschaft für die Vernunft.

⁵⁴⁶ In der neueren Kierkegaard-Forschung gibt es in diesem Zusammenhang eine deutliche Akzentverschiebung. Hier wird nämlich der ethische Aspekt in Kierkegaards Werk sehr viel stärker betont, so z. B. in dem Sammelband „Ethik der Liebe“ hg. von I.U. Dalferth (Beiträge von: U. Lincoln, I.U. Dalferth, H. Schulz, P. Bühler, P. Søltoft, A. Grøn, D. Kangas, M.J. Ferreira, D.Z. Phillips). Auch Kierkegaard Studies Yearbook 1998 stellt „Der Liebe Tun“ in den Mittelpunkt. Zum anderen treten die Voraussetzungen dieser Praktischen Philosophie verstärkt in den Vordergrund, insbesondere das Problem der Freiheit. Hierfür ist das Buch „Sören Kierkegaard – Existenz und Freiheit“ von W. Dietz ein hervorragendes Beispiel. Interessant ist hierbei, daß bereits die frühe Kierkegaard-Rezeption des „Brenner“ – Kreises (ca. 1910 bis 1930), namentlich durch Theodor Haecker, die individuelle Ethik Kierkegaards in den Vordergrund stellte. Als Hintergrund für diese Rezeption müssen wir den zeitgenössischen amoralischen Autonomie-Kult im Gefolge Friedrich Nietzsches verstehen: Es ging darum, darzulegen, daß das Individuum keinesfalls die ethischen Regeln sprengen muß, wie Nietzsche und vor ihm schon Stirner behauptete, und daß andererseits die Ethik keineswegs ins Unpersönliche zielen muß, was für Kant nur scheinbar gilt, aber auf die Wertethiken vom Max Scheler und Nikolai Hartmann durchaus zutrifft, vergleiche: Halsall, R.: Zur Kierkegaardrezeption Hermann Brochs. In: Literaturvermittlung um 1900. Fallstudien zu Wegen ins deutschsprachige kulturelle System. Hg: F. Krobb und S. Strümper-Krobb, Amsterdam und New York 2001. Zur Wirkung der Kierkegaard-Veröffentlichungen des „Brenner“-Kreises auf Hermann Broch, Karl Kraus, Franz Kafka und Hugo v. Hofmannsthal sowie über die ablehnende Reaktion Robert Musils siehe: M. Mayer: Wo man sich das Positive holt. In: FAZ v. 6.11.02 und 2.1.03. Auch das Werk von K. Nordentoft: Kierkegaard's Psychology. Pittsburgh 1978, (1. Aufl. Kopenhagen 1972) zeigt die Tendenz der gegenwärtigen Forschung, Kierkegaard nicht nur als religiösen Schriftsteller im engeren Sinne zu sehen, sondern ihn in weiten Zusammenhängen zu verstehen.

Zusammenfassung

Ansätze zu einer Gesellschaftsphilosophie bei Søren Kierkegaard zu suchen, erscheint zunächst paradox, denn dieser Religionsphilosoph und Begründer der Existenzphilosophie gilt als Darsteller und Analytiker des einsamen, auf sich selbst zurückgeworfenen Individuums. Trotzdem widmet er einen großen Teil seines philosophischen Werkes einer Persönlichkeitsform, die sich durch eine stets gleichbleibende, nämlich zerstörerische Beziehung zu ihren Mitmenschen auszeichnet: dem „Dämonischen“.

Ausgehend von Erzählungen des Neuen Testaments, die von der Heilung Besessener berichten, untersucht Kierkegaard zunächst Gestalten aus Literatur und Kunst, wie Faust und Don Juan, Richard III. und Ahasver. Danach wendet er die dort gefundenen Erkenntnisse auf historische Persönlichkeiten an, etwa auf Caesar, Nero oder Napoleon. Und schließlich erweitert er den Kreis der dämonischen Persönlichkeiten einerseits um von ihm selbst geschaffene Charaktere, zum Beispiel Johannes den Verführer, Quidam oder den Modehändler, und andererseits dehnt er ihn auf bestimmte soziale Typen aus, wie den Orthodoxen und den Mystiker, den Abergläubischen, den Frömmler und den doktrinären Freidenker.

Auf Grund dieser Analysen kommt Kierkegaard zu einem gleichbleibenden Grundschemata des „Dämonischen“: Das Dämonische ist Angst vor dem ethisch Guten und vor der eigenen Freiheit. Es ist daher in Bezug auf seine Umwelt das Verschlussene und erscheint, wenn es dennoch - unfreiwillig - offenbar wird, als das Plötzliche oder das Inhaltsleere, Langweilige, je nachdem, ob man mehr auf die Form oder den Inhalt seiner Erscheinung achtet.

Zugleich steht diese Existenzform, da sie auf einem Entschluß beruht, in Beziehung zu einer Idee, die freilich unterschiedlich aussehen kann, vom Erlöser bis zum Vieh.

Theologisch deutet Kierkegaard diese Existenzform als Form der Verzweiflung, und zwar als die stärkste Art, als Trotz, der sich auflehnt gegen die eigene Existenz als Geschöpf.

In den Beziehungen zu ihren Mitmenschen entwickeln die „Dämonischen“ eine Taktik, die den anderen immer ins Unrecht versetzt. Bei den „unsozialen“ Formen besteht dies nur in einer Irreführung der Umwelt, bei den sozial aktiven Typen dagegen darin, daß sie mit ihren Opfern einen widersprüchlichen, in sich gebrochenen Dialog führen. Hierin spielen sie sich als Vermittler von Glück, Freiheit, Wahrheit und ähnlichen Werten auf, Qualitäten, die man gar nicht vermitteln kann. Auf Grund ihrer Angst vor eigener Verantwortung lassen sich die Opfer auf diesen Anspruch ein

und verfallen in eine sonderbare Lähmung: Sie sind fortan unfähig, sich selbst zu entwickeln, eine eigene Geschichte zu erlangen.

Nun ist es durchaus denkbar, daß solch ein „gebrochener Dialog“ auch ohne Beteiligung einer dämonischen Persönlichkeit entsteht, denn eine in sich widersprüchliche Ansprache muß nicht auf einen Entschluß zur Unwahrhaftigkeit beruhen. Abgesehen von den Fällen, in denen solch ein Bruch im Dialog ohne Verschulden eines der Beteiligten zustandekommt – was meistens zu einer komischen, manchmal auch tragischen Verwicklung führt – muß man hierbei an soziale Beziehungen denken, in denen der eine Teil fahrlässig, aus Mangel an Verantwortungsgefühl solch einen gebrochenen Dialog herbeiführt.

Derartige gesellschaftliche Verhältnisse hat Kierkegaard ebenfalls analysiert und zum Teil heftig attackiert, nämlich die puritanische Sexualmoral und die hegelianische Ideologie, die Kampfpresse, seine biedermeierliche Gegenwart und die Staatskirche. Ihnen allen wirft er vor, sie vermittelten ihren Gesprächspartnern nur Illusionen, fingen sie in ihrer Existenzangst und verhinderten so eine eigenverantwortliche Entwicklung der Persönlichkeit. Und er führt diesen Fehler auf einen – diesmal fahrlässigen – Bruch im Dialog zurück, der den angegriffenen Institutionen an Stelle einer begründeten und begrenzten Autorität eine unkontrollierbare Macht verleiht.

Damit enthält das Werk Søren Kierkegaards neben seinen philosophischen und religiösen Aussagen auch Elemente einer Kommunikationsanalyse und einer Sozialkritik, die sich auf die Pervertierung von Macht, sowohl innerhalb von Zweierbeziehungen als auch in großen und größten Zusammenhängen konzentrieren. Der Zusammenbruch der marxistischen Ideologie⁵⁴⁷ macht diesen Aspekt Kierkegaardschen Denkens aktuell wie selten zuvor.

Darüber hinaus gilt: Diese Kommunikationsanalyse und die mit ihr verbundene Gesellschaftskritik ist zugleich ein zentraler Bestandteil von Kierkegaards Analyse der Existenz, einer wohlgemerkt kommunizierenden Existenz, seinem wichtigsten Beitrag zur Philosophie.

⁵⁴⁷ Der für das Verständnis von Marx ein Segen ist. Vladimir P. Hütt weist in seiner Besprechung der Voraufgabe darauf hin, daß die Interpretation Kierkegaards als Kommunikationsanalytiker ein neues Licht auf den Marx'schen Begriff der Entfremdung wirft, Mitteilungen der Russischen Akademie der Wissenschaften, Abteilung Philosophie, Moskau 1993, Heft 2, S. 123-125. Ähnlich: Wolfdietrich von Kloeden in seiner Rezension der Voraufgabe, Theologische Literaturzeitung, 118. Jahrgang 1993, Nr. 5, S. 454 f. (455). Wir sollten in diese neue Betrachtungsweise auch Nietzsche einbeziehen.

Literaturverzeichnis

A. Quellen

Samlede Værker, 1. Udg., hg. von A. B. Drachmann, J. L. Heiberg und H. O. Lange. Kopenhagen und Kristiania 1901 – 1906.

Samlede Værker, 2. Udg., hg. von A. B. Drachmann, J. L. Heiberg und H. O. Lange. Kopenhagen 1920 – 1936.

Samlede Værker, 3. Udg., hg. von P. P. Rohde. Kopenhagen 1962 - 1964.

Papirer, hg. von P. A. Heiberg, V. Kuhr und E. Torsting. Kopenhagen 1909 – 1948.

Papirer, 2. erw. Ausgabe, hg. von N. Thulstrup, Kopenhagen 1968 – 1978.

Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard, hg. von N. Thulstrup. Kopenhagen 1953 f.

Gesammelte Werke, hg. von H. Gottsched und Ch. Schrempf. Jena 1909 - 1920.

Gesammelte Werke, hg. von E. Hirsch, H. Gerdes und H. M. Junghans. Düsseldorf 1951 – 1964. Registerband, erstellt von I. Jacobsen und H. Waechter unter Mitwirkung von H. Gerdes, Gütersloh 1986.

Philosophische und theologische Werke, hg. von H. Diem und W. Rest. Köln und Olten 1956 und 1959.

Werke, hg. von L. Richter. Reinbek bei Hamburg 1961 ff.

Tagebücher, hg. von H. Gerdes. Düsseldorf und Köln 1962 - 1970.

Über den Begriff der Ironie, hg. von E. Hirsch. Frankfurt a. M. 1976.

Søren Kierkegaard: „Geheime Papiere“. hg. von T. Hagemann. Frankfurt a. M. 2004.

Die Tagebücher 1834 – 1855, hg. von Th. Haecker. München 1949.

Søren Kierkegaards Angriff auf die Christenheit, Band I (nur dieser erschienen): Die Akten: Søren Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze 1851 – 1855, hg. von A. Dorner und Ch. Schrempf. Stuttgart 1896.

Die Quellen werden mit folgenden Abkürzungen zitiert:

SV3 Samlede Værker,

3. Udgave, hg. von P. P. Rohde. Kopenhagen 1962 - 1964.

Pap. Papirer,

2. Aufl. hg. von N. Thulstrup, Kopenhagen 1968 – 1978.

GW1 Gesammelte Werke,
hg. von E. Hirsch, H. Gerdes und H. M. Junghans. Düsseldorf 1951 –
1964.

GesW Gesammelte Werke,
hg. von H. Gottsched und C. Schrempf. Jena 1909 - 1922.

DR Philosophische und theologische Werke,
hg. von H. Diem und W. Rest. Köln und Olten 1956 und 1959.

We Werke,
hg. von L. Richter. Reinbek bei Hamburg 1961 ff.

T Tagebücher,
hg. von H. Gerdes. Düsseldorf und Köln 1962 - 1970.

Kierkegaard-Zitate erfolgen nach SV3 und Pap. GW1 und T werden,
soweit möglich, beigefügt, auch wenn eine andere oder die eigene
Übersetzung verwendet wird. Die übrigen Quellen werden nur angegeben,
soweit sie mir vorlagen.

B. Hilfsmittel

Dietz, W.R.: Kierkegaard im Licht der neueren internationalen Forschung.
In: Philosophische Rundschau 46 (1999) Heft 3, S. 224-241.

Fahrenbach, H.: Die gegenwärtige Kierkegaard-Auslegung in der
deutschsprachigen Literatur von 1948 bis 1962. In: Philosophische
Rundschau. Sonderheft Kierkegaard-Literatur. Beiheft 3. Tübingen 1962.

Himmelstrup, J. (Hg): Søren Kierkegaard, International Bibliografi.
Kopenhagen 1962.

International Kierkegaard Newsletter, Hg: J. Watkin, 1979 ff. (im
Internet)

Jolivet, R.: Kierkegaard. Bern 1948 (Bibliographische Einführungen in das
Studium der Philosophie 4)

Jørgensen, A.: Søren Kierkegaard-litteratur. Aarhus 1971 ff.

Lapointe, F. H.: Søren Kierkegaard and his critics. An international
Bibliography of criticism. Westport, Connecticut, USA 1970.

Lincoln, U.: Literaturbericht: Der Liebe Tun in der deutschsprachigen
Kierkegaardforschung. In: Kierkegaard Studies. Yearbook 1998 (Hg:
Cappelørn / Deuser) Berlin/New York 1998.

McKinnon, A. (Hg): Kierkegaard in translation. Leiden 1970.

Pieper, A.: S. Kierkegaard. Inter-esse zwischen Theorie und Praxis. In:
Philosophische Rundschau 24 (1977), S. 129-145.

Rohde, H. P. (Hg.): Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards
bogsamling (dän./engl.). København 1967.

Thulstrup, N. / Søren Kierkegaard Selskabet (Hg): Katalog over Søren Kierkegaards Bibliotek, København 1957.

C. Sekundärliteratur

- Abdolhosseini, M. R. H.:* Das subjektive dynamische Verhältnis zur Wahrheit bei S. Kierkegaard. Diss. Basel 1997.
- Adorno, Th. W.:* Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. (1933) Frankfurt a. M. 1974.
- Kierkegaard noch einmal. In: Theunissen / Greve, S. 557-575.
- Agacinski, S.:* Aparté. Conceptions et Mots de Soeren Kierkegaard. (Paris) 1977.
- Ahn, S.:* S. Kierkegaards Ontologie der Bewußtseinssphären. Versuch einer multidisziplinären Gegenstandsuntersuchung. Münster 1997.
- Aiken, D. W.:* Sharp Compassion. Kierkegaard on the Problem of Sin. Diss. Boston 1990.
- Aizpún de Bobadilla, Th.:* Kierkegaards Begriff der Ausnahme. Der Geist der Liebe. (Diss. München 1991), München 1992.
- Ali, L. A.:* The Idea of Choosing the Good in the Selected Writings of Søren Kierkegaard. (MA) Toronto 2003.
- Anderson, R. E.:* Kierkegaards Theorie der Mitteilung. In: Theunissen / Greve, S. 437-460.
- Andréas, B.:* Le Manifeste Communiste de Marx et Engels. Histoire et Bibliographie 1848 – 1918. Milano 1963.
- Anz, H., Kemp, P., Smøe, F. (Hg):* Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit. In: Kopenhagener Kolloquien zur deutschen Literatur. Bd. 2. Text & Kontext Sonderreihe, Bd. 7) Kopenhagen / München 1980.
- Anz, H., Lübke, P., Smøe, F. (Hg):* Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie. (Text & Kontext, Sonderreihe, Bd. 15). Kopenhagen und München 1983.
- Anz, W.:* Kierkegaard und der deutsche Idealismus. Tübingen 1956.
- Fragen der Kierkegaard-Interpretation I. In: ThR 20 (1952), S. 26-72.
- Fragen der Kierkegaard-Interpretation II. In: ThR 26 (1960), S. 44-79, 168-205.
- Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard. Über die Bedeutung der Existenzdialektik für die Theologie. In: Schrey (Hg) Søren Kierkegaard, S. 173-239.
- Schleiermacher und Kierkegaard. Übereinstimmung und Differenz. In: ZThK 82 (1985), S. 409-426.
- Selbstbewusstsein und Selbst. Zur Idealismuskritik Kierkegaards. In: Text & Kontext 7 (1980), S. 47-61.
- Zur Wirkungsgeschichte Kierkegaards in der deutschen Theologie und Philosophie. In: Text & Kontext 15 (1983), S. 17-20.

- Arbaugh, G. E.*: The Devil, in: Theological Conceptions in Kierkegaard (Bibliotheca Kierkegaardiana, Band 5). Kopenhagen 1980, S. 268 f.
- Axt-Piscalar, Ch.*: Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher. (Habil.-Schrift München) Tübingen 1996.
- Balthasar, H. U. von.*: Der Christ und die Angst. Einsiedeln 1953.
- Barrett, L.*: Kierkegaard's ‚Anxiety‘ and the Augustinian Doctrine of Original Sin. In: Perkins (1985) S. 35-61.
- Barth, K.*: Mein Verhältnis zu S. Kierkegaard. In: Orbis litterarum 18 (1963), S. 97-100.
- Bauer, W.*: Die Ethik Sören Kierkegaards. Diss. Jena 1912.
- Baumeister, Th.*: Kierkegaards Glaubensbegriff als systematisches Zentrum seines Denkens. In: Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie (Antwerpen) 46 (1963) S. 411-429.
- Beierwaltes, W.*: Ἐξαιρέσις, oder: Die Paradoxie des Augenblicks, in: PhJ 74 (1966/67) S. 271-283.
- Bejerholm, Lars*: „Meddelesens Dialektik“. Studier i Søren Kierkegaards teorier om språk, kommunikation och pseudonymitet. With a Summary in English. Copenhagen 1962
- Bell, R. H.*: Kierkegaard and Wittgenstein. Two strategies for understanding theology. In: The Iliff Review (Denver) 31 (1974), S. 21-34.
- Bellaïche-Zacharie, A.*: Don et retrait dans la pensée de Kierkegaard. Paris 2002.
- Bense, M.*: Hegel und Kierkegaard. Eine prinzipielle Untersuchung. Köln und Krefeld 1948.
- Bibliotheca Kierkegaardiana*, hg. von N. Thulstrup und M. M. Thulstrup. Kopenhagen 1978 ff.
- Berthold-Bond, D.*: Lunar Musings? An investigation of Hegel's and Kierkegaard's Portraits of Despair. In: Religious Studies. Vol. 34 Nr. 1 March 1998, S. 33-56.
- Bertung, B.*: Om Kierkegaard Kvinder og Kærlighed. En Studie i S. Kierkegaards Kvindesyn. Kopenhagen 1987.
- Kierkegaard og Menneskelighed. Kopenhagen 2002.
- Bibliotheca Kierkegaardiana*: siehe Thulstrup, M.M. und Thulstrup N.
- Birkenstock, E.*: Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Rosenzweig. Freiburg/München 1997.
- Blass, L.*: Die Krise der Freiheit im Denken Sören Kierkegaards. Untersuchungen zur Konstitution der Subjektivität, Ratingen 1968
- Bloch, E.*: Geist der Utopie. (1. Aufl. 1918) Frankfurt 1964.
- , Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt / Main 1959
- Bongardt, M.*: Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards. Frankfurt am Main 1995.
- Bösch, M.*: Sören Kierkegaard: Schicksal – Angst – Freiheit. Paderborn, München, Wien, Zürich 1994.

- Bösl, A.:* Unfreiheit und Selbstverfehlung. Søren Kierkegaards existenzdialektische Bestimmung von Schuld und Sünde. Freiburg 1997.
- Brandt, F.:* Sören Kierkegaard – 1813 – 1855 – sein Leben und seine Werke. Kopenhagen 1963.
- Brechtken, J.:* Kierkegaard – Newman. Wahrheit und Existenzmitteilung. Meisenheim am Glan 1970.
- Brunner, E.:* Grundprobleme der Philosophie bei Kant und Kierkegaard, in: Sören Kierkegaard (Wege der Forschung, Band CLXXIX), hg. von H. H. Schrey. Darmstadt 1971, S. 1 - 18.
- Bruun, S. K.:* Viljens dialektik. En studie i forholdet mellem vilje og synd hos Søren Kierkegaard under indragelse af K.E. Løgstrup og Martin Luther. (Diss Kopenhagen) Kopenhagen 2003.
- Buber, M.:* Die Frage an den Einzelnen. (Vortrag Nov. 1933) Berlin 1936.
- Bühler, P.:* Liebe und Dialektik der Mitteilung. In: Dalferth, I.U. (Hg): Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“. Tübingen 2002. S. 71-88.
- Buss, H.:* Kierkegaards Angriff auf die bestehende Christenheit. Hamburg 1970.
- Cappelørn, N.-J.:* Kierkegaards eigener „Gesichtspunkt“: „Vorwärts zu leben, aber rückwärts zu verstehen“. In: NZSTh 17 (1975), S. 61-75.
- Caputo, J. D.:* Looking the Impossible in the Eyes: Kierkegaard, Derrida, and the Repetition of Religion. In: Kierkegaard Studies. Yearbook 2002, Berlin und New York 2002, S. 1-25.
- Cattepoel, J.:* Dämonie und Gesellschaft. Søren Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker (Reihe Praktische Philosophie Bd. 41) Freiburg / München 1992.
- Der Anarchismus. 3. Aufl. München 1979 (1. Aufl. jur. Diss. Marburg/L. 1972).
- Clair, A.:* Pseudonymie et Paradoxie – La Pensée dialectique de Kierkegaard. Paris 1976.
- Collins, J.:* The mind of Kierkegaard. London 1954.
- Come, A.B.:* Kierkegaard's Method. Does he have one? In: Kierkegardiana, XIV (1988), S. 14-28.
- Connell, George:* To be one Thing: Personal Unity in Kierkegaard's Thought. Macon (Georgia) 1985
- Conway, D. W.:* Modest Expectations. Kierkegaard's Reflection on the Present Age. In: Kierkegaard Studies. Yearbook 1999. Berlin und New York 1999, S. 21-49.
- (Hg.): Kierkegaard: Critical Assessments of Leading Philosophers. 4 Bde. London und New York 2002.
- Cook, J. W.:* Kierkegaard and Wittgenstein. In: Rel. Stud. 23 (1987), S. 199-219.
- Crites, S.:* In the Twilight of Christendom. Hegel vs. Kierkegaard on Faith and History. Missoula 1971.
- Croxall, T. H.:* Kierkegaard Commentary. London 1956.
- Kierkegaard Studies. London and Redhill 1947.

- Cruysberghs, P., Taels, J., Verstrynge, K., (Hg):* Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought. Leuven 2003.
- Csakó, I.:* Kierkegaards Feuerbach-Bild im Lichte seiner Schriften. Kierkegaard Studies. Yearbook 2001, Berlin und New York 2001, S. 396-413.
- Dalferth, I. U. (Hg):* Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“. Tübingen 2002.
- „...der Christ muß alles anders verstehen als der Nicht-Christ...“ Kierkegaards Ethik des Unterscheidens. In: Dalferth, I.U. (Hg): Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“. Tübingen 2002. S. 19-46.
- Deiss, E.:* Entweder-Oder? Oder: Kierkegaards Rache. Einladung an die Verächter des Ästhetischen sich fortzubilden oder fortzumachen. Diss. Heidelberg 1984.
- Desroches, D.:* Choix et continuité de soi dans l'éthique de Kierkegaard (MA Montreal) Québec 1998.
- Expressions éthiques de l'interiorité. Le problème de la distance dans l'éthique de Kierkegaard. (Diss. Montreal 2003) Paris 2003.
- Deuser, H.:* Sören Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen. (Diss. Tübingen 1973) [Gesellschaft und Theologie. Abt. Systematische Beiträge, Nr. 13] München und Mainz 1974.
- Kierkegaards Spätwerk als dialektische Theologie. In: J.K. Bukdahl (Hg): Kierkegaard and Dialectics. (Aarhus-Symposium 1978) Aarhus 1979, S. 125-146.
- Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards. München/Mainz 1980.
- Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers. Darmstadt 1985
- Die Dialektik menschlichen Existierens. In: Decher, F. und Hennigfeld, J. (Hg): Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert. Würzburg 1992, S. 139-151.
- „Philosophie und Christentum lassen sich doch niemals vereinen“. Kierkegaard Studies. Yearbook 2003. Berlin und New York 2003, S. 1-19.
- Diem, H.:* Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard. Zürich 1950.
- Dogmatik und Existenzdialektik bei Sören Kierkegaard, in: Orbis Litterarum X, S. 50 - 65.
- Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard. München 1929.
- Sören Kierkegaard. Eine Einführung. Göttingen 1964.
- Sören Kierkegaard. Spion im Dienste Gottes. Frankfurt am Main 1957.
- Dietz, W.:* Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit. (Diss. München) Frankfurt/Main 1993
- Neuerscheinungen zur Philosophie Kierkegaards. AZPh 1993, S. 79-88.
- Trendelenburg und Kierkegaard. Ihr Verhältnis im Blick auf die Modalkategorien. In: NZStH 34 (1992) S. 30-46.
- Kierkegaard im Licht der neueren internationalen Forschung. In: Philos. Rundschau 3/1999, S. 232.

- Discher, G.:* Es wagen, ein Einzelner zu sein. Versuch über Kierkegaard. Bodenheim 1977.
- Disse, J.:* Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung. Freiburg und München 1991.
- Das unmittelbare Selbstverständnis bei S. Kierkegaard. In: Allg. Zeitschr. f. Philos. 17 (1992) S. 17-34.
- Dreyfus, H. L.:* Kierkegaard and the Internet: Anonymity vs. Commitment in the Present Age. In: Kierkegaard Studies. Yearbook 1999. Berlin und New York 1999, S. 96-109.
- Duncan, E. H.:* Kierkegaards teleologische Suspension des Ethischen. Eine Studie über Ausnahmefälle. In: Theunissen u. Greve: Materialien.
- Dunning, S.N.:* Kierkegaard's „Hegelian“ Response to Hamann. (USA 1980), in: NZStH 30 (1988), S. 315-326.
- Kierkegaard's Dialectic of Inwardness. A Structural Analysis of the Theory of Stages. Princeton NJ 1985.
 - Kierkegaard's Systematic Analysis of Anxiety. In: Perkins (1985) S. 7-33.
- Dupré, L.:* Of Time and Eternity. In: Perkins (1985), S. 111-131.
- Eichler, U.:* Von der Existenz zu den objektiven gesellschaftlichen Verhältnissen, Studie zur Interpretation und Kritik der Ethikauffassung Sören Kierkegaards. Diss. Halle 1980.
- Eisenstein, M.:* Selbstverwirklichung und Existenz. Ethische Perspektiven pastoralpsychologischer Beratung unter besonderer Berücksichtigung S. Kierkegaards. (Diss. Würzburg) St. Ottilien 1986.
- Elrod, J. W.:* Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works. Princeton N.J. 1975.
- Kierkegaard on Self and Society. In: Kierkegaardiana 11 (1980) S. 178-196.
 - Kierkegaard and Christendom. Princeton NJ 1981.
- Eriksen, N. N.:* Kierkegaard's Category of Repetition. Kierkegaard Studies, Bd. 5. Berlin und New York 2000.
- Love and Sacrifice in Repetition. In: Kierkegaard Studies. Yearbook 2002, Berlin und New York 2002, S. 26-35.
- Fabro, C.:* Faith and Reason in Kiergaard's Dialectic. (frz. 1948) In: Johnson, H.A. / Thulstrup, N. (Ed): A Kierkegaard Critique. S. 156-206.
- Kierkegaards Kritik am Idealismus. Die metaphysische Begründung der Wahlfreiheit. In: J. de Vries / W. Brugger (Hg): Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit. (Fs J. B. Lotz) Frankfurt/M 1973. S. 151-180.
 - Edification. In: Bibl. Kierkegaardiana
- Fahrenbach, H.:* Kierkegaards existenzdialektische Ethik. (Habil.-Schrift Tübingen) [Philosophische Abhandlungen Bd. XXIX] Frankfurt a. M. 1968.
- Existenzphilosophie und Ethik. Frankfurt 1970.
 - Die gegenwärtige Kierkegaard-Auslegung in der deutschsprachigen Literatur von 1948 bis 1962. In: Philosophische Rundschau 10 (1962), Sonderheft Kierkegaard-Literatur (Beiheft 3).

- Kierkegaards ethische Existenzanalyse (als „Korrektiv“ der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie) (1970) In: Theunissen, Materialien 1979, S. 210-240.
- Kierkegaard und die gegenwärtige Philosophie. In: Text & Kontext 7 (1980), S. 149-169.
- Fenger, H.*: Kierkegaard, the Myths and their origins. New Haven und London 1980.
- Ferreira, M.J.*: The Glory of a Long Desire. Need and Commandment in „Works of Love“. In: Dalferth, I.U. (Hg): Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“. Tübingen 2002. S. 139-154.
- Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith. Oxford 1991.
- Figal, G.*: Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit im Glauben. Zu Kierkegaards Konzeption des Selbstseins in der Krankheit zum Tode. In: Kierkegaardiana 13 (1984) S. 11-23.
- Schellings und Kierkegaards Freiheitsbegriff. Text & Kontext 7 (1980) S. 112-127.
- Die doppelte Geschichte. Das Verhältnis W. Benjamins zu S. Kierkegaard. In: NZStH 24 (1982), S. 295-310.
- Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit im Glauben. Zu Kierkegaards Konzeption des Selbstseins und Selbstwerdens in der „Krankheit zum Tode“. In: Kierkegaardiana 13 (1984) S. 11-23.
- Fischer, F. C.*: Existenz und Innerlichkeit. Eine Einführung in die Gedankenwelt Sören Kierkegaards. München 1969.
- Fischer, H.*: Subjektivität und Sünde. Kierkegaards Begriff der Sünde mit ständiger Rücksicht auf Schleiermachers Lehre von der Sünde. Itzehoe 1963.
- Die Christologie des Paradoxes. Zur Herkunft und Bedeutung des Christusverständnisses S. Kierkegaards. Göttingen 1970.
- Florin, F.*: Geloven als noodweer. Het begrip „het religieuz“ bij S. Kierkegaard. (Diss. Rotterdam 2002) Kampen 2002.
- Fonk, P.*: Zwischen Sünde und Erlösung. Entstehung und Entwicklung einer christlichen Anthropologie bei Søren Kierkegaard. Kevelaer 1990.
- Frandsen, H. E. A.*: Historieproblemet hos Kierkegaard og den unge Marx. In: poetik 7 (1975) n. 2
- Friemond, H.*: Existenz in Liebe nach Sören Kierkegaard. München 1965.
- Fritzsche, H.*: Das Problem der Gleichzeitigkeit bei S. Kierkegaard. Diss. Berlin (O) 1960.
- Kierkegaards Kritik an der Christenheit. Stuttgart 1966
- Fujino, H.*: Kierkegaards „Entweder/Oder“. Ein „Entweder ästhetisch / Oder existentiell“. Würzburg 1994.
- Gabriel, L.*: Existenzphilosophie. Von Kierkegaard bis Sartre. Wien 1951.
- Gardiner, P.*: Kierkegaard. Oxford 1988.
- : - Prag 1996.
- Garelick, H.*: Gegenvernunft und Übervernunft in Kierkegaards Paradox. (USA 1964) In: Theunissen, Materialien 1979, S. 369-384.
- Garff, J.*: SAK Søren Aabye Kierkegaard. En biografi. København 2000.

- „What did I find? Not my I.“ On Kierkegaard’s Journals and the Pseudonymous Autobiography. *Kierkegaard Studies. Yearbook 2003*. Berlin und New York 2003, S. 110-124
- Søren Kierkegaard. Biographie. München 2004.
- Geismar, E.*: Das ethische Stadium bei S. Kierkegaard, in: *Zeitschrift für Systematische Theologie I. Gütersloh 1923 / 1924*, S. 220 - 300.
- Søren Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller. Göttingen 1929.
- Gerdas, H.*: Das Christusbild Søren Kierkegaards. Verglichen mit der Christologie Hegels und Schleiermachers. Düsseldorf und Köln 1960.
- Das Christusverständnis des jungen Kierkegaard. Ein Beitrag zur Erläuterung des Paradox-Gedankens. Itzehoe 1962.
- Søren Kierkegaard. Leben und Werk. Berlin 1966.
- Søren Kierkegaards „Einübung im Christentum“. Einführung und Erläuterung. Darmstadt 1982.
- Gill, J. H.*: Kantianism, in: *Kierkegaard and Great Traditions (Bibliotheca Kierkegaardiana, Band 6)*. Kopenhagen 1981, S. 223 - 229.
- Gimenes de Paula, M.*: Socratismo e Christianismo em Kierkegaard. (MA UNICAMP) Campinas (Brasilien) 2002.
- Glöckner, D.*: Kierkegaards Begriff der Wiederholung. *Kierkegaard Studies Bd. 3*. Berlin und New York 1998.
- Das Versprechen: Überlegungen zu Kierkegaards theologischer Grundlegung der Sprache ausgehend von dessen Wiederholungsschrift. In: *Kierkegaard Studies. Yearbook 2002*, Berlin und New York 2002, S. 36-51.
- González, D.*: Sin, Absolute Difference. *Kierkegaard Studies. Yearbook 2003*. Berlin und New York 2003, S. 373-383.
- Gordiner, P.*: Kierkegaard. Oxford, New York 1988.
- Gouwens, D. J.*: Kierkegaard’s Dialectic of the Imagination. New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris 1989.
- Grau, G. G.*: Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens. Eine religionsphilosophische Studie über Kierkegaard. Frankfurt/M. 1963.
- Greve, W.*: Das erste Stadium der Existenz und seine Kritik. Zur Analyse des Ästhetischen in Kierkegaards Entweder/Oder II. In: *Theunissen, Materialien 1979*, S. 177-215.
- Künstler versus Bürger. Kierkegaards Schrift „Entweder/Oder“. In: *Splett / Fronhofen (1988)*, S. 38-62.
- Kierkegaards maieutische Ethik. Frankfurt/M 1990 (Diss. FU Berlin 1988)
- Søren Kierkegaard. Der Einzelne. Frankfurt/M 1990
- Wo bleibt das Ethische in Kierkegaards „Krankheit zum Tode“? In: *E. Angehrn u.a. (Hg): Dialektischer Negativismus (FS Theunissen)*. Frankfurt/M 1992.
- siehe auch Theunissen.
- Grinsley, R.*: French Existentialism, in: *The Legacy and Interpretation of Kierkegaard (Bibliotheca Kierkegaardiana, Band 8)*. Kopenhagen 1981, S. 121 - 134.

- Grøn, A.*: Ethics of Vision. In: Dalférth, I.U. (Hg): Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“. Tübingen 2002. S. 111-122.
- Das Transzendenzproblem bei Kierkegaard und beim späten Schelling. In: Text & Kontext 7 (1980) S. 128-148.
- Begrebet angst hos Søren Kierkegaard. København 1994.
- Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken. Stuttgart 1999.
- Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard. København 1997.
- Guarda, V.*: Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Søren Kierkegaards (Monographien zur philosophischen Forschung, Band 194). Meisenheim und Königstein/Ts. 1980.
- Kierkegaardstudien. Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses Kierkegaards zu Hegel. Meisenheim/Glan 1975
- Guardini, R.*: Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Søren Kierkegaards, in: Søren Kierkegaard (Wege der Forschung, Band CLXXIX), hg. von H. H. Schrey. Darmstadt 1971, S. 52 - 80.
- Haecker, Th.*: Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit. München 1913.
- Der Begriff der Wahrheit bei S. Kierkegaard. Innsbruck 1932.
- Søren Kierkegaard, in: Søren Kierkegaard (Wege der Forschung, Band CLXXIX), hg. von H. H. Schrey. Darmstadt 1971, S. 19 - 51.
- Hagemann, T.*: Reden und Existieren. Kierkegaards antipersuasive Rhetorik. Berlin 2001.
- Hall, A. L.*: Kierkegaard and the Teachery of Love. Cambridge 2002.
- Halsall, R.*: Zur Kierkegaardrezeption Hermann Brochs. In: Literaturvermittlung um 1900. Fallstudien zu Wegen ins deutschsprachige kulturelle System. Hg: F. Krobb und S. Strümper-Krobb, Amsterdam und New York 2001.
- Hannay, A.*: Kierkegaard. London, Boston, Melbourne 1982.
- Kierkegaard's Levellings and the Review. In: Kierkegaard Studies. Yearbook 1999. Berlin und New York 1999, S. 71-95.
- Kierkegaard and Philosophy. Selected Essays. London und New York 2003.
- und *Marino, G. D.* (Hg): Kierkegaard. New York 1998.
- , - (Hg.): The Cambridge Companion to Kierkegaard. Cambridge 1998.
- Hass, J.*: Entfremdung und Freiheit bei Hegel und Kierkegaard. In: Text & Kontext 7 (1980), S. 62-83.
- Hauschildt, F.*: Die Ethik Søren Kierkegaards. Gütersloh 1982
- Heimbüchel, B.*: Verzweiflung als Grundphänomen der menschlichen Existenz. Frankfurt a. M., Bern, New York 1983.
- Heinel, N.*: Der Begriff der Wiederholung bei Søren Kierkegaard. Diss. Wien 1976
- Heintz, S.*: Über die Reflexion bei Søren Aabye Kierkegaard. Diss. Saarbrücken 1954.
- Hennigfeld, J.*: Die Wesensbestimmung des Menschen in Kierkegaards „Begriff Angst“. In: Philosophisches Jahrbuch 94 (1987), S. 269-284

- und J. Stewart (Hg.): Kierkegaard und Schelling. Kierkegaard Studies Bd. 8. Berlin und New York 2003.
- Himmelstrup, J.*: Søren Kierkegaards Sokratesauffassung. (dän. 1924) Neumünster/Holst. 1927.
- Hirsch, E.*: Kierkegaard-Studien, 2 Bände. Gütersloh 1933 [Studien des apologetischen Seminars in Werningerode, Heft 29, 31, 32 (1930), 36 (1933)], (Neudruck) Vaduz 1978.
- Hoehenbleicher-Schwarz, A.*: Das Existenzproblem bei J. G. Fichte und S. Kierkegaard. (Diss. Eichstätt 1983) Königstein/Taunus 1984
- Hofe, G. von*: Die Romantik-Kritik Søren Kierkegaards. (Diss. Heidelberg 1969) Frankfurt a. M. 1972.
- Höffding, H.*: Søren Kierkegaard als Philosoph. Stuttgart 1922.
- Hofstätter, P. R.*: Artikel „Masse“, in: Fischer Lexikon Psychologie. Frankfurt a. M. 1960.
- Hohlenberg, J.*: Søren Kierkegaard. Basel 1949.
- Holl, J.*: Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkens (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 81). Meisenheim/Glan 1972.
- Die Transformation des bürgerlichen Selbstbewußtseins in Kierkegaards Werken des Jahres 1843. In: Kierkegaardiana 13 (1984), S. 24-37
- Holler, Ch. C.*: Kierkegaard's Concept of Tragedy in the Context of his Pseudonymous Works. Diss. Boston 1981.
- Holm, I. W.*: Reflection's Correlative to Fate: Figures of Dependence in Søren Kierkegaard's A Literary Review. In: Kierkegaard Studies. Yearbook 1999. Berlin und New York 1999, S. 149-163.
- Holm, S.*: Søren Kierkegaards Geschichtsphilosophie. (dän. 1952) Stuttgart 1956.
- Hopland, K.*: Virklighet og Bevissthet. En studie i Søren Kierkegaards Antropologi. Diss. Bergen 1981.
- Hügli, A.*: Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard. Zürich 1973.
- Kierkegaard und der Kommunismus. In: Theunissen / Greve, S. 511-538.
- Jäger, L.*: Freddie's oder vielmehr Teddies Lehrjahre, FAZ vom 28. 04. 2003.
- Janke, W.*: Verzweiflung. Kierkegaards Phänomenologie des subjektiven Geistes. In: Sein und Geschichtlichkeit. (Festschrift für K.-H. Volkmann-Schluck) Frankfurt/M 1974.
- Existenzphilosophie. Berlin/New York 1982.
- Der Weg der Wahrheit zum Menschen. Zusätze zu Kierkegaards Satz „Die Wahrheit ist die Subjektivität“. In: Decher, F. / Hennigfeld, J. (Hg): Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert. Würzburg 1992, S. 193-213.
- Jaspers, K.*: Psychologie der Weltanschauungen. (1919) Berlin u. a. 1971.
- Philosophie. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1948.
- Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie (hg v. H. Sauer). München 1968.
- Jegstrup, E. (Hg)*: The new Kierkegaard. Indiana 2003.

- Johnson, H.A. / Thulstrup, N. (Ed): A Kierkegaard Critique. An international selection of essays interpreting Kierkegaard. New York 1962.*
- Johnson, R.H.: The Concept of Existence in the Concluding Unscientific Postscript. The Hague 1972.*
- Kangas, D.: Like for Like. The Metaphysical Problems of Kierkegaard's „Works of Love“. In: Dalferth, I.U. (Hg): Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“. Tübingen 2002. S. 123-138.*
- Kaube, J.: Das veloziferische Zeitalter. FAZ v. 3.12.2003*
- Kaufmann, K.: Vom Zweifel zur Verzweigung. Grundbegriffe der Existenzphilosophie Sören Kierkegaards. Würzburg 2002.*
- Kaul, S.: Kierkegaards Gespinste. In: Arcadia. Internationale Zeitschrift für Literaturwissenschaft. Bd. 38, Berlin und New York 2003, S. 99-112.*
- Kehrbach, K.T.: Der Begriff „Wahl“ bei S. Kierkegaard und K. Rahner. Zwei Typen der Kirchenkritik. Bern 1992.*
- Kierkegardiana. Udg. af Søren Kierkegaard Selskabet, København, 1 (1955) – 11 (1980) ved N. Thulstrup, 12 ff. (1982 ff.) ved H. Hultberg, N. J. Cappelørn og P. Lübcke.*
- Kim, M.: Der Einzelne und das Allgemeine. Zur Selbstverwirklichung des Menschen bei Sören Kierkegaard. Wien / München 1980*
- Kim, Y. I.: Existentielle Bewegung und existentielles Verstehen bei Sören Kierkegaard. Regensburg 1992.*
- King, G. H.: Existenz, Denken, Stil: Perspektive einer Grundbeziehung, dargestellt am Werk Søren Kierkegaards. Berlin/New York 1986.*
- Kinter, A.: Rezeption und Existenz. Untersuchungen zu Sören Kierkegaards „Entweder-Oder“. Frankfurt/Main 1991.*
- Kirbach, E. H.: Die ethischen Grundansichten S. Kierkegaards. Diss. Gießen 1927.*
- Kirmmse, B. H.: Kierkegaard's Politics. The Social Thought of Søren Kierkegaard in its Historical Context. Diss. Berkeley 1979.*
- Kierkegaard in the Golden Age Denmark. Bloomington & Indianapolis 1990.
- Apocalypse Then: Kierkegaard's A Literary Review. In: Kierkegaard Studies. Yearbook 1999. Berlin und New York 1999, S. 182-203.
- Klein, A.: Antirazionalismo di Kierkegaard. Milano 1979.*
- Kleinert, M.: Leere und Fülle. Möglichkeiten der Läuterung bei Hegel und Kierkegaard. in: Kierkegaard Studies. Yearbook 2003, Berlin und New York 2003, S. 168-188.*
- Klenke, U.: Denken und Glauben beim jungen Kierkegaard. Diss. Münster 1963.*
- Kloeden, W. von: S. Kierkegaards „Der Begriff Angst“ im Kursunterricht der gymnasialen Oberstufe. In: Kierkegardiana X (1977) S. 253-261.*
- S. Kierkegaard and J.G. Fichte. (Bibliotheca Kierkegardiana Bd. 4) Kopenhagen 1979, S. 114-143.
- Einfluß und Bedeutung im deutschsprachigen Denken, in: The Legacy and Interpretation of Kierkegaard (Bibliotheca Kierkegardiana, Band 8). Kopenhagen 1981, S. 54 - 101.

- Sokrates, in: Kierkegaard's classical Inspiration (Bibliotheca Kierkegaardiana, Band 14). Kopenhagen 1985, S. 104 - 181.
- Sokratische Ironie bei Plato und S. Kierkegaard. In: Liber Academiae Kierkegaardiana VII (86/87) København 1988, S. 51-60.
- Kierkegaard und Sokrates. In: Denken und Handeln. Bd. 16. Bochum 1991.
- Knappe, U.*: Theory and Practice in Kant and Kierkegaard. Kierkegaard Studies Bd. 9. Berlin und New York April 2004.
- Koch, M.*: Weimarer Weltbewohner. Tübingen 2002.
- Koch, T.*: Die Angst und das Selbst- und Gottesverhältnis. Überlegungen im Anschluß an Kierkegaards „Der Begriff Angst“, in: Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. [Festschrift W. Pannenberg] Hg: J. Rohls u. G. Wenz. Göttingen 1988, S. 176 – 195.
- Kodalle, K.-M.*: Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenztheologie. In: Taubes, J. (Hg): Religionstheorie und Politische Theologie. München/Paderborn 1983, S. 198-226.
- Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschdenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard. Paderborn 1988.
- Koktanek, A. M.*: Schellings Seinslehre und Kierkegaard. München 1962.
- König, R.*: Artikel „Masse“, in: Fischer Lexikon Soziologie. Frankfurt a. M. 1960.
- Koskinen, L.*: Tid och Evighet hos Søren Kierkegaard. Lund 1989.
- Krappe, U.*: Kant's and Kierkegaard's Conception of Ethics. In: Kierkegaard Studies. Yearbook 2002, Berlin und New York 2002, S. 188-202.
- Kraus, H.*: Verzweiflung und Selbstsein. Zum Ersten Abschnitt der Krankheit zum Tode. In: Kierkegaardiana 13 (1984) S. 38-49.
- Kühnhold, C.*: Der Begriff des Sprunges und der Weg des Sprachdenkens. Eine Einführung in Kierkegaard. Berlin und New York 1975.
- Künneth, W.*: Die Lehre von der Sünde. Dargestellt an dem Verhältnis der Lehre Sören Kierkegaards zur neuesten Theologie. Gütersloh 1927.
- Künzli, A.*: Die Angst als abendländische Krankheit. Dargestellt am Leben und Denken Sören Kierkegaards. Zürich 1948.
- Larrañeta, R.*: La Lupa de Kierkegaard. Salamanca 2002.
- Larsen, K.O.*: Zur Frage des Paradoxbegriffes in „Philosophische Brocken“ und „Abschl. Unw. Nachschr.“ In: Orb. lit. X (1955) S. 130-147.
- S. Kierkegaard. Ausgewählte Aufsätze. Gütersloh 1973.
- Lawson, L. A.*: Small Talk on the „Melancholy Dane“ in America. In: The Legacy and Interpretation of Kierkegaard (Bibliotheca Kierkegaardiana, Bd. 8). Kopenhagen 1981, S. 178 - 197.
- Léon, C.*: Can a woman be kept? The Meaning of Repetition's Repetition. In: Kierkegaard Studies. Yearbook 2002, Berlin und New York 2002, S. 61-77.
- u. *Walsh, S.*: Feminist Interpretation of S. Kierkegaard. Penn State University Press 1997.
- Leuba, J.-L.*: Kierkegaard et Luther. In: Obliques (Paris 1981) S. 149-161.

- Liehu, H.*: Søren Kierkegaard's theory of stages and it's relation to Hegel. Helsinki 1990.
- Liessmann, K.*: Ästhetik der Verführung. Kierkegaards Konstruktion der Erotik aus dem Geiste der Kunst. Frankfurt/M 1991.
- Kierkegaard zur Einführung. Hamburg 1993.
- Lincoln, U.*: Christliche Ethik als expressive Theorie humaner Praxis. Zur Methode in Kierkegaards „Die Taten der Liebe“. In: Dalferth, I.U. (Hg): Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“. Tübingen 2002. S. 1-18.
- Äußerung. Studien zum Handlungsbegriff in Søren Kierkegaards „Die Taten der Liebe“. Kierkegaard Studies Vol. 4, Berlin/New York 2000.
 - Glauben und Hoffen als Handlungen. Kierkegaard Studies, Yearbook 1998.
 - „Der Liebe Tun“ in der deutschsprachigen Kierkegaard-Forschung. Kierkegaard Studies, Yearbook 1998.
- Lögstrup, K. E.*: Kierkegaard and Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung. Berlin 1950.
- Auseinandersetzung mit Kierkegaard. München 1968.
- Lønning, P.*: Samtidighedens Situation. En studie i S. Kierkegaards kristendomsfarstaalelse. Oslo 1954.
- Löwith, K.*: Kierkegaard und Nietzsche oder theologische und philosophische Überwindung des Nihilismus. Frankfurt a. M. 1933.
- Von Hegel zu Nietzsche. Der vollständige Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard. Stuttgart 1952.
 - (Hg.) Die Hegelsche Linke. Stuttgart 1962.
- Lowrie, W.*: Das Leben Sören Kierkegaards. Düsseldorf und Köln 1955.
- Lübcke, P.*: Angstbegrebet hos Kierkegaard og Heidegger. In: Agrippa – psykiatriske tekster 3 (1980), S. 5-33 u. 58-82
- Kierkegaards Zeitverständnis in seinem Verhältnis zu Hegel. In: Text & Kontext 7 (1980) S. 84-111.
 - Selvets ontologi hos Kierkegaard. In: Kierkegardiana 13 (1984), S. 50-62
- Mackay, L.H.*: Kierkegaard: A kind of Poet. Philadelphia 1971.
- Deconstructing the Self: Kierkegaard's „Sickness unto Death“. In: Anglican Theological Review 71 (1989), S. 153-165.
- Maia Neto, J.R.*: The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov. Dordrecht 1995.
- Malantschuk, G.*: Frihedens Dialektik hos S. Kierkegaard. In: Dansk teologisk Tidsskrift 13 (1949/50), S. 193-207.
- Das Verhältnis zwischen Wahrheit und Wirklichkeit in S. Kierkegaards existentiellen Denken. In: Orb. lit. X (1955), S. 166-177.
 - Kierkegaard og Nietzsche. In: Det danske Magazin, III, 6 (1955), S. 381-395.
 - Kierkegaard and Nietzsche. (dän 1955), in: Johnson, H.A. / Thulstrup, N. (Ed): A Kierkegaard Critique, New York 1962, S. 116-129.
 - Begrebet Fordoblelse hos S. Kierkegaard. In: Kierkegardiana 2 (1957) S. 43-53.

- Kierkegaard's Way to Truth (übers. v. M. Michelsen), Minneapolis 1963.
- Dialektik og Existens hos S. Kierkegaard. København 1968.
- Kierkegaard's Thoughts. (hg u. übers. v. H.V. u. E.H. Hong, dän.: Dialektik og Existens hos S. Kierkegaard. København 1968) Princeton NJ 1971.
- Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angest. Mit einer deutschen Zusammenfassung. København 1971.
- Die Begriffe Immanenz und Transzendenz bei S. Kierkegaard (dän. 1974), in NZSTh 19 (1977), S. 225-246, auch in: Theunissen, Materialien 1979, S. 463-495.
- The Controversal Kierkegaard (Hg: A. McKinnon, übers. v. H.V. Hong; dän 1976) Waterloo / Ontario (Canada) 1980.
- Fra Individ til den Enkelte. Problemer omkring Friheden og det etiske hos Søren Kierkegaard. København 1978
- Stadien in der Bewegung der Freiheit bei Søren Kierkegaard. In: Text & Kontext 6 (1978) S. 151-166.
- Søren Kierkegaard's „Frygt og Bæven“. Indledning og Gennemgang. København 1980.
- Frihed og Existens. Studier i Søren Kierkegaards tænkning. Udg. af N. J. Cappelørn og P. Müller. København 1980.
- Manheimer, R. J.:* Kierkegaard as educator. Berkeley, Los Angeles, London 1977.
- Marino, G. D. (Hg):* Kierkegaard and the Word(s). Kopenhagen 2003.
- Martensen, H.:* Die christliche Dogmatik. Berlin 1856.
- Mayer, M.:* Wo man sich das Positive holt. In: FAZ v. 6.11.02 und 2.1.03.
- Die Spinne und der Möglichkeitssinn. Kierkegaard, ästhetisch gelesen. FAZ v. 3.12.2003
- McCarthy, V. A.:* The phenomenology of moods in Kierkegaard. Den Haag und Boston 1978.
- Schelling and Kierkegaard on Freedom and Fall. In: Perkins (1985) S. S. 89-109.
- McKinnon, A.:* Kierkegaard: „Paradox“ and „Irrationalism“. In: Journal of Existentialism 7 (1966/67), S. 401-416.
- Kierkegaard's Irrationalism Revisited. In: International Philosophical Quaterly 9 (1969) S. 165-176.
- Similarities and Differences in Kierkegaard's Account to Hegel. In: Kierkegaardiana X (1977), S. 117-131.
- (Hg): Kierkegaard. Resources and Results. Montreal 1982.
- Meerpohl, B.:* Die Verzweiflung als metaphysisches Problem in der Philosophie Søren Kierkegaards. Diss. Würzburg 1934.
- Mendelssohn, H. von:* Søren Kierkegaard. Ein Genie in einer Kleinstadt. Stuttgart 1995.
- Mendez, F. L. (Hg):* La etica, aliento de lo eterno. Salamanca 2003.
- Meuser, K.:* Der existierende Denker bei Søren Kierkegaard. Diss. Köln 1926.
- Michels, E.:* Verzweiflung als Beginn der Philosophie. Ljew Schestows Interpretation von Kierkegaards philosophischem Werk. In: Jahrbuch für

- Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover. Bd. 10. Wien 1999.
- Milech, U.:* Zur Dialektik von aufgegebenener Existenz und vorgegebener Zeit bei Sören Kierkegaard. Diss. Würzburg 1980.
- Mingels, A.:* Dürrenmatt und Kierkegaard. Köln, Weimar und Wien 2003.
- Mjaland, M. G.:* Death and Aporia. Some Reflections on the Problem of Thinking Death in At a Graveside (1845). Kierkegaard Studies. Yearbook 2003. Berlin und New York 2003, S. 395-418.
- Monrad, O. P.:* Sören Kierkegaard, sein Leben und seine Werke, Jena 1909.
- Mooney, E.:* Selves in Disord and Resolve. Essay in Kierkegaard's moral religious psychology from „Either/Or“ to „Sickneß unto Death“. London and New York 1996.
- Mullen, J.:* Kierkegaard's Philosophy. Self-Deception and Cowardice in the Present Age. New York 1995.
- Müller, P.:* Meddelelsensdialektikken i Søren Kierkegaard's Philosophiske Smuler. København 1979.
- Der Begriff „Das Erbauliche“ bei S. Kierkegaard (dän. 1983), in: KuD 31 (1985), S. 116-134.
- Kristendom, Etik og Majeutik i S. Kierkegaards „Kjerlighedens Gjeringer“. København 1983.
- S. Kierkegaards kommunikationsteori. En studie. København 1984.
- Müller, U.:* Objektivität und subjektive Allgemeinheit. Über Natur und Grenzen ethischer Lebensverhältnisse mit Rücksicht auf Kierkegaard. In: ZphF 41 (1987), S. 613-632.
- Nientied, M.:* Kierkegaard und Wittgenstein. Berlin und New York 2003.
- Niessen, E.:* Der anthropologische Geistbegriff bei S. Kierkegaard. In: Phil.JB.d.Görresges. 52 (1939), S. 59-84, 181.201.
- Nordentoft, K.:* Kierkegaards psykologi. With a summary in English. København 1972.
- S. Kierkegaard. Bidrag til kritikken af den borgerlige selvoptagthed. København 1977.
- Kierkegaard's Psychology. Pittsburgh 1978.
- Orbis litterarum X* (Symposion Kierkegaardianum. Beiträge zum 100. Todestag Kierkegaards). Kopenhagen 1955.
- Pankoke, E.:* Artikel „Masse“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Darmstadt 1971 ff.
- Paulsen, A.:* Kierkegaard in seinem Verhältnis zur deutschen Romantik. Einfluß und Überwindung (Kierkegaardiana Bd. III, hg. von N. Thulstrup). Kopenhagen 1959.
- Sören Kierkegaard. Deuter unserer Existenz. Hamburg 1955.
- Pattison, G.:* The Present Age: the Age of the City. In: Kierkegaard Studies. Yearbook 1999. Berlin und New York 1999, S. 1-20.
- Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture. Cambridge 2002.
- Kierkegaard's Upbuilding Discourses. London und New York 2002.

- Pedersen, J.*: Conception of Freedom. Principal Perspectives. In: *Bibliotheca Kierkegaardiana*, 18 (1988), S. 26-62.
- Perkins, R. L.*: Kierkegaards erkenntnistheoretische Präferenzen (USA 1973). In: *Theunissen, Materialien* 1979, S. 385-407.
- Agnes and the Mermaid, in: *Literary Miscellany* (*Bibliotheca Kierkegaardiana*, Band 9) Kopenhagen 1981, S. 169 ff.
 - Kierkegaard's Fear and Trembling. *Critical Appraisals*. Alabama 1981.
 - (Hg): *International Kierkegaard Commentary*, Macon / USA, 1984 ff.
 - Language, Social Reality, and Resistance in the Age of Kierkegaard's Review of Two Ages. In: *Kierkegaard Studies. Yearbook* 1999. Berlin und New York 1999, S. 164-181.
 - Kierkegaard and Habermas. *International Philosophical Quarterly*, 2003.
 - (Hg): *Eighteen Upbuilding Discourses. International Kierkegaard Commentary*, Vol 5., Macon / USA 2003.
- Phillips, D. Z.*: Kierkegaard and Loves that Blossom. In: Dalferth, I.U. (Hg): *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“*. Tübingen 2002. S. 155-166.
- Pieper, A.*: Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard. Das Leitproblem der pseudonymen Schriften. (Diss. München 1967) [Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 55] Meisenheim/Glan 1968.
- Die Bedeutung des Begriffs ‚Existenzkategorie‘ im Denken Kierkegaards. In: *ZPhF* 25 (1971) S. 187-201.
 - Sören Kierkegaard. Inter-esse zwischen Theorie und Praxis. In: *PhR* 34 (1977), S. 129-145.
 - Die Wahl der Freiheit als die Freiheit der Wahl. Überlegungen zu Sören Kierkegaards Modell der ethischen Wahl im Anschluß an Hermann Krings' Freiheitbegriff. In: H. M. Baumbartner (Hg.): *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens. Zum 65. Geburtstag von Hermann Krings*. Freiburg / München 1979, S. 75-96.
 - Einbildungskraft und Phantasie. Die Imagination als transzendental- und existenzanthropologisches Vermögen. In: Schöpf, A. (Hg): *Phantasie als anthropologisches Problem*. Würzburg 1981, S. 45-61.
 - Sören Kierkegaard. In: O. Höffe (Hg): *Klassiker der Philosophie II*, München 1981, S. 153-167.
 - Feministische Ethik aus existenzphilosophischer Perspektive. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2 (1994), S. 275-280.
 - Sören Kierkegaard. München 2000.
- Pivčević, E.*: Ironie als Daseinsform bei Sören Kierkegaard. Das Leitproblem der pseudonymen Schriften. Gütersloh 1960.
- Pleger, W.H.*: Sören Kierkegaard. In: Fellmann, F. (Hg): *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert. Positivismus, Linkshegelianismus, Existenzphilosophie, Neukantianismus, Lebensphilosophie*. Reinbek bei Hamburg 1996. S. 143-167.
- Pojman, L.P.*: *The Dialectic of Freedom in the Thought of Kierkegaard*. Diss. theol. New York 1972.

- Faith and Reason in the Thought of Kierkegaard. Oxford 1977.
- Kierkegaard on Justification of Belief. In: International Journal for Philosophy of Religion 8 (1977), S. 75-93.
- Kierkegaard. Subjectivity and Paradox. A Response to Gr. Schufreider. In: International Journal for Philosophy of Religion, 12 (1981), S. 165-169.
- Christianity and Philosophy in Kierkegaard's Early Papers. In: Journal of the History of Ideas. 1-3/1983, S. 131-140.
- The Logic of Subjectivity. Kierkegaard's Philosophy of Religion. Diss. phil. Alabama 1984.
- Kierkegaard on Freedom and the Scala Paradisi. In: International Journal for Philosophy of Religion 18 (1985), S. 141-148.
- Przywara, E.:* Das Geheimnis Kierkegaards. München und Berlin 1929.
- Pulmer, K.:* Die dementierte Alternative. Gesellschaft und Geschichte in der ästhetischen Konstruktion von Kierkegaards „Entweder-Oder“ (Europ. Hochschulschriften Reihe I Bd. 527). Frankfurt a. M. und Bern 1982.
- Quist, W. M.:* When your Past lies ahead of you – Kierkegaard and Heidegger on the Concept of Repetition. In: Kierkegaard Studies. Yearbook 2002, Berlin und New York 2002, S. 78-92.
- Rathgeb, E.:* Wir können uns aus der Zeit nicht herausstehlen. Der Komplex Kierkegaard. FAZ v. 24.03.2004.
- Rée, J. und Chamberlain, J. (Hg.):* Kierkegaard. A critical reader. Oxford 1998.
- Rehm, W.:* Kierkegaard und der Verführer. München 1947.
- Richter, L.:* Der Begriff der Subjektivität bei Kierkegaard. Ein Beitrag zur christlichen Existenzdarstellung. Diss. Würzburg 1934.
- Ricoer, Paul:* Two Encounters with Kierkegaard: Kierkegaard and the evil. Doing Philosophy after Kierkegaard, in: J. H. Smith (Hg.): Kierkegaard's Truth: The Disclosure of the Self. New Haven und London o. J., S. 313 - 342.
- Ringleben, J.:* Aneignung. Die spekulative Theologie Søren Kierkegaards. Berlin, New York 1983.
- Ritschl, D.:* Kierkegaards Kritik an Hegels Logik, in: Søren Kierkegaard (Wege der Forschung, Band CLXXIX), hg. von H. H. Schrey. Darmstadt 1971, S. 240 - 272.
- Roberts, R.C.:* Faith, Reason, an History. Rethinking Kierkegaard's „Philosophical Fragments“. Macon/Georgia 1986.
- Rocca, E.:* The Threfold Revelation of Sin. Kierkegaard Studies. Yearbook 2003. Berlin und New York 2003, S. 384-394.
- Rochol, H.:* Søren Kierkegaard. Der Begriff Angst. Hamburg 1984.
- Søren Kierkegaard. Philosophische Bissen. Hamburg 1989.
- Rohde, P.P.:* Søren Kierkegaard. ³Hamburg 1992.
- Søren Kierkegaard. Et Geni i en Købstad. Kopenhagen 1962.
- Rohrmoser, G.:* Kierkegaard und das Problem der Subjektivität, in: Søren Kierkegaard (Wege der Forschung, Band CLXXIX), hg. von H. H. Schrey, Darmstadt 1971. S. 400 - 427.

Rosenau, H.: Selbstgewißheit und Verzweiflung. Von der theologia rationalis Descartes' zur Existenztheologie Kierkegaards. In: Niebel, W., Horn, A., Schnädelbach, H. (Hg): Descartes im Diskurs der Neuzeit. Frankfurt/M. 2000.

Rüdiger, J.: Dänische Sonderwege. Der „Moderne Durchbruch“ in Philosophie und Kunst. FAZ v. 27.11.2002

Ruge, A. (Hg): Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik. Beiträge von B. Bauer, L. Feuerbach, F. Köppen, K. Nauwerk, A. Ruge u. a., 2 Bde. Zürich und Winterthur 1843.

Schäfer, K.: Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards. Diss. Tübingen. München 1968.

- Hermeneutische Ontologie bei Sören Kierkegaard? in: Sören Kierkegaard (Wege der Forschung, Band CLXXIX), hg. von H. H. Schrey. Darmstadt 1971, S. 428 - 450.

Schamp, A.: Die Ethik S. Kierkegaards. Diss. Wien 1949.

Schär, H.R.: Christliche Sokratik. Kierkegaard über den Gebrauch der Reflexion in der Christenheit. Bern 1977.

Scheier, C. A.: Kierkegaards Ärgernis. Die Logik der Faktizität in den „Philosophischen Bissen“. Freiburg/München 1983.

Schiwy, G.: Kulturrevolution und „Neue Philosophen“. Reinbek b. Hamburg 1978.

Schmid, H.: Kritik der Existenz. Analysen zum Existenzdenken Sören Kierkegaards. Zürich 1966.

Schmidinger, H. M.: Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards. Freiburg/München 1983.

Schoeps, H.J.: Über das Frühecho Sören Kierkegaards in Deutschland. In: ZRGG 3 (1951), S. 160-165.

Schrey, H. H.: Die Überwindung des Nihilismus bei Kierkegaard und Nietzsche, in: Sören Kierkegaard (Wege der Forschung, Band CLXXIX), hg. von H. H. Schrey. Darmstadt 1971, S. 81 - 109.

- (Hg.): Sören Kierkegaard (Wege der Forschung, Band CLXXIX). Darmstadt 1971.

Schröer, H.: Die Denkform der Paradoxialität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik. Diss. Göttingen 1960.

Schüepf, G.: Das Paradox des Glaubens. – Kierkegaards Anstöße für die christliche Verkündigung. München 1964.

Schultzky, G.: Die Wahrnehmung des Menschen bei Sören Kierkegaard. (Diss. Mainz 1975) [Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Band 28] Göttingen 1977.

Schulz, H.: Du sollst, denn du kannst. Zur Selbstunterscheidung der christlichen Ethik bei Sören Kierkegaard. In: Dalferth, I.U. (Hg): Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“. Tübingen 2002. S. 47-70.

- Eschatologische Identität. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Sören Kierkegaard. Berlin/New York 1994.

- Die spekulative Verflüchtigung des Christentums. Philipp Marheinkes System der christlichen Dogmatik und seine Rezeption bei Søren Kierkegaard. *Kierkegaard Studies. Yearbook 2003*. Berlin und New York 2003, S. 20-47.
- Schulz, W.*: Existenz und System bei Søren Kierkegaard, in: *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*, Festschrift für H. Plessner. Göttingen 1957.
- *Fichte – Kierkegaard*. Pfullingen 1977.
- Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard. Bemerkungen zum ‚Begriff Angst‘. In: *Theunissen / Greve (Hg): Materialien*. S. 347-366.
- Schweppenhäuser, H.*: Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung. Frankfurt/Main 1967.
- Simonsson, I.*: Kierkegaard i vår tid. Stockholm 2002.
- Siprio, P.*: Kierkegaard ou le Don Juan Chrétien. Panorama de la pensée et de vie du premier philosophe de la modernité. Rocher 1989.
- Sløk, J.*: Die Anthropologie Kierkegaards. Kopenhagen 1954.
- Kierkegaard – humanismens tænker. København 1978.
- Kierkegaards univers. En ny guide til geniet. København 1983.
- Smith, J. H. (Hg.)*: Kierkegaard's Truth: The Disclosure of the Self. New Haven und London o. J.
- Søe, N. H.*: Der Quidam des Experiments als religiöser Typus, in: *Orbis Litterarum X*, S. 259 - 267.
- Søltoft, P.*: A Literary Review: The Ethical and the Social. In: *Kierkegaard Studies. Yearbook 1999*. Berlin und New York 1999, S. 110-129.
- Den Nächsten kennen heißt der Nächste werden. Über Ethik, Intersubjektivität und Gegenseitigkeit in „Taten der Liebe“. In: *Dalferth, I.U. (Hg): Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“*. Tübingen 2002. S. 89-110.
- Det etiske hos Kierkegaard. Praesteforeningens Blad, København 1998.
- Love and Continuity: The Significance of Intersubjectivity in the Second Part of Either/Or. *Kierkegaard Studies, Yearbook*, Berlin/New York 1997.
- The Persistence of the Absent Neighbour in „Works of Love“. *Kierkegaard Studies, Yearbook*, Berlin/New York 1998.
- Splett, J.*: Auf der Flucht vor sich? Der Mensch in der „Krankheit zum Tode“ In: *Splett / Frohnhofen*, S. 82-100.
- *u. Frohnhofen, H. (Hg)*: „Entweder/Oder“: Herausgefordert durch Kierkegaard. Frankfurt 1988.
- Stack, G. J.*: On Kierkegaard: Philosophical Fragments. Nyborg and Atlantic Highlands N. J. 1976.
- Kierkegaard's existential Ethics. Alabama 1977.
- Steilen, Josef*: Der Begriff „Paradox“. Eine Begriffsanalyse im Anschluß an Søren Kierkegaard. Diss. Trier 1974.
- Stewart, J.*: Kierkegaard's Relations to Hegel reconsidered. (Diss. Kopenhagen 2003) Cambridge and New York 2003.
- , *und Hennigfeld, J. (Hg.)*: Kierkegaard und Schelling. *Kierkegaard Studies Bd. 8*. Berlin und New York 2003.

- Struve, W.*: Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretation zu Kierkegaard und Nietzsche. (Habil. Freiburg 1948), in: Symposium I. Freiburg / München 1949, S. 207-335.
- Kierkegaard und Schelling, in: *Orbis Litterarum* X, S. 252 - 258.
- Stucki, P. A.*: Le christianisme et l'histoire d'après Kierkegaard. Basel 1963.
- Suhr, I.*: Das Problem des Leidens bei Sören Kierkegaard. Diss. München 1983.
- Taels, J.* siehe *Cruysberghs, P*
- Taylor, M. C.*: Kierkegaard's pseudonymous autorship. A study of time and the self. Princeton NJ 1975.
- *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard.* Berkeley / Los Angeles / London 1980.
- Theunissen, M.*: Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard. (Symposion 1). Freiburg / München 1958.
- Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 72. Jahrgang, 1. Halbband. München 1964, S. 134 - 160.
- Das Kierkegaardbild in der neueren Forschung und Deutung, in: Sören Kierkegaard (Wege der Forschung, Bd. CLXXIX), hg. von H. H. Schrey. Darmstadt 1971, S. 324 - 384.
- Das Menschenbild in der „Krankheit zum Tode“, in: *Theunissen, Materialien* 1979, S. 496-510.
- Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels. In: *PhilJ* 72 (1964), S. 134-160.
- Kierkegaard's Negativistic Method. In: H. J. Smith (Hg): *Kierkegaard's Truth: The Disclosure of the Self.* New Haven / London 1981.
- Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode. Frankfurt/M. 1991.
- Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard. Frankfurt/M. 1993
- u. Grewe, W. (Hg.): *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards* (Beiträge von: W. Grewe, H. Fahrenbach, J. Sløk, E. H. Duncan, L. Reimer, W. Schulz, G. Garelick, R. L. Perkins, J. H. Thomas, R. Kroner, R. E. Anderson, G. Malantschuk, M. Theunissen, A. Hügli, K. Löwith, Th. W. Adorno, P. Ricoer). Frankfurt a. M. 1979.
- Thielst, P.*: Kierkegaards filosofi. En introduktionsbog. København 1985.
- Thomas, J. H.*: Subjectivity and Paradox. Oxford 1957.
- Logik und Existenz bei Kierkegaard (GB 1971) in: *Theunissen, Materialien* 1979, S. 408-424.
- *Philosophy of Religion in Kierkegaard's Writings.* New York 1995.
- Thompson, J.*: *The Lonely Labyrinth. Kierkegaard's Pseudonymous Works.* London / Amsterdam 1967.
- Kierkegaard. New York 1973 / London 1974.

Thulstrup, N.: The Complex of Problems called „Kierkegaard“. In: Johnson, H.A. / Thulstrup, N. (Ed): A Kierkegaard Critique, New York 1962, S. 286-296.

- Kierkegaards Forhold til Hegel. København 1967.

- Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1969.

- Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835-1846. Historisch-analytische Untersuchung (dän. København 1967) Stuttgart u.a. 1972.

- Kierkegaard and Hegel, in: Kierkegaard and Speculative Idealism (Bibliotheca Kierkegaardiana, Bd. 4, S. 52 - 113) København 1979.

- Kierkegaard and Hegel, in: Kierkegaard and Speculative Idealism (Bibliotheca Kierkegaardiana, Bd. 4, S. 52 - 113) København 1979.

- Kierkegaard's Relation to Hegel. Princeton NJ 1980

- Kierkegaard and the Church in Denmark (Bibliotheca Kierkegaardiana, Bd. 13). København 1984

- The Copenhagen of Kierkegaard (Bibliotheca Kierkegaardiana, Bd. 11). København 1986.

- The Concept of Contemporaneity in Concluding Unscientific Postscript. In: Liber Academiae Kierkegaardiana VI (84/85), hg. ders., København 1986, S. 59-78.

Thulstrup, N., Thulstrup, M.M., Cappelørn, N.J., Hultberg, H, Lübke, P.: Søren Kierkegaard Selskabet (hg): Bibliotheca Kierkegaardiana Bd. 1-16. København 1978-88

- 1 Kierkegaard's View of Christianity
- 2 Sources and Depths of faith in Kierkegaard
- 3 Concepts and Alternatives in Kierkegaard
- 4 Kierkegaard and Speculative Idealism
- 5 Theological Concepts in Kierkegaard
- 6 Kierkegaard and Great Traditions
- 7 Kierkegaard and Human Values
- 8 The Legacy and Interpretation of Kierkegaard
- 9 Kierkegaard: Literary Miscellany
- 10 Kierkegaard's Teachers
- 11 The Copenhagen of Kierkegaard
- 12 Kierkegaard as a Person
- 13 Kierkegaard and the Church in Denmark
- 14 Kierkegaard's Classical Inspiration (Sokrates, Plato)
- 15 Kierkegaard Research
- 16 Some of Kierkegaard's Main Categories

Tielsch, E.: Kierkegaards Glaube. Der Aufbruch des frühen 19. Jahrhunderts in das Zeitalter moderner, realistischer Religionsauffassung. Göttingen 1964.

Tzavaras, J.: Bewegung bei Kierkegaard. (Diss. München 1977) Frankfurt / Bern / Las Vegas 1978.

- Ukkola, H.*: Die ethische Existenz des Menschen im Denken Søren Kierkegaards. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 10 (1968), S. 31-37.
- Valls, A.*: Der Begriff „Geschichte“ in den Schriften Søren Kierkegaards. Eine Analyse der Dimensionen und Bedeutungen von „Geschichte“ von „Entweder/Oder“ bis zur „Abschließenden Unwissenschaftlichen Nachschrift“. Diss. Heidelberg 1981.
- Valone, J. J.*: The Ethics and Existentialism of Kierkegaard. Lanham, New York, London 1983.
- Vetter, A.*: Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards. Freiburg / München 1963.
- Vetter, H.*: Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Søren Kierkegaards. Wien 1979.
- Vergote, H.-B.*: Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne. 2 Bde. Paris 1982.
- Verstryngte, K.*: Het hysterie van de geest. Melancholie en zwaarmoedigheid in het pseudonieme oeuvre van Kierkegaard. (Diss. Leuven 2001) Leuven 2002.
- siehe auch *Cruysberghs, P.*
- Viallaneix, N.*: Kierkegaard et la parole de Dieu, 2 Bde. Paris u. Lille 1977.
- Vogt, A.*: Das Problem des Selbstseins bei Heidegger und Kierkegaard. Diss. Gießen 1936.
- Vos, P. H.*: De troost van het ogenblik: Kierkegaard over God en het lijden. (Diss. Kampen 2002) Kampen 2002.
- Wagndal, P.*: Gemenskapsproblemet hos Søren Kierkegaard. Lund 1954.
- Wahl, J.*: Etudes Kierkegaardienes, Paris 1949.
- Waldenfels-Goes, Ch.*: Direkte und indirekte Mitteilung bei Søren Kierkegaard. Diss. München 1967.
- Walker, J.*: The Paradox in Fear and Trembling. In: Kierkegaardiana 10 (1977), S. 133-151.
- Walther, W.*: Die Angst im menschlichen Dasein. Eine psychologische Betrachtung über die Angst. Aufgezeigt am Leben und Werk Søren Kierkegaards. München/Basel 1967.
- Watts, D.*: Constraint Spontaneity: Kierkegaard and Rule-Following. (Diss. Sheffield 2003) Sheffield 2003.
- Watts, M.*: Kierkegaard. Oxford 2003.
- Watzlawick, P., Beavin, J. H. und Jackson, D. D.*: Menschliche Kommunikation. (New York 1967) Bern, Stuttgart, Wien 1974.
- Watzlawick, P.*: Anleitung zum Unglücklichsein. München und Zürich 1989.
- Wie wirklich ist die Wirklichkeit? München und Zürich 1978.
- Weber, K. H.*: Ästhetik und Zeitlichkeit. Versuch über Kierkegaard. Diss. Tübingen 1976.
- Weisshaupt, K.*: Die Zeitlichkeit der Wahrheit. Eine Untersuchung zum Wahrheitsbegriff Søren Kierkegaards. Freiburg / München 1973.

- Weston, M.:* Kierkegaard and modern continental Philosophy. London, New York 1994.
- Westphal, M.:* Kierkegaard's Critique of Reason and Society. Pennsylvania State University Press 1991.
- Widemann, R.J.:* Some Aspects of Time in Aristotle and Kierkegaard. In: *Kierkegaardiana* 8 (1971), S. 7-22.
- The Concept of Stages. In: *Bibliotheca Kierkegaardiana* 16 (1988), S. 120-137.
- Wilde, F. E.:* Kierkegaards Verständnis der Existenz, in: Publications of the Kierkegaard society, Copenhagen, Bd. III. Kopenhagen 1969.
- Wind, H.C.:* The Metaphysics of Love. Theology, Myth, and Metaphysics with Special Reference to S. Kierkegaard. In: *Studia Theologica* 43 (USA 1989), S. 211-225.
- Wolf, E.:* Der Begriff Angst bei S. Kierkegaard. In: H.W. Wolff (Hg): Probleme biblischer Theologie (Fs. v.Rad), München 1971, S. 620-631.
- Wolff, K.:* Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus bei Søren Kierkegaard im Blick auf die Theologie Karl Rahners. Diss. Würzburg 1991.
- Wyschogrod, M.:* Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence. London 1954.
- Yaguri, T. A.:* Über die Passion für das Absolute in Søren Kierkegaards Existenzdialektik (Hebräisch). (Diss. Tel Aviv 2003) Tel Aviv 2003.
- Zimmermann, F.:* Das Wesen des Geistes im Werk Søren Kierkegaards. Diss. Augsburg 1969.

Anhang 1:

Einteilung von Kierkegaards Werk nach inhaltlichen Gesichtspunkten

- A. Das „Werk“ im engeren Sinne
- I. Die echt pseudonymen, philosophischen Werke
1. Entweder-Oder (1843) [Victor Eremita, der Ästhetiker „A“, Johannes der Verführer, Assessor Wilhelm, Freund vom Lande]
 2. Die Wiederholung (1843) [Constantin Constantius, „Junger Mensch“]
 3. Furcht und Zittern (1843) [Johannes de Silentio]
 4. Der Begriff Angst (1844) [Vigilius Haufniensis]
 5. Vorworte (1844) [Nikolaus Notabene]
 6. Stadien auf dem Lebensweg (1845) [Hilarius Bogbinder, William Afham, (Johannes der Verführer, Victor Eremita, Constantin Constantius, „Junger Mensch“, „Modehändler“), Assessor Wilhelm, Frater Taciturnus, Quidam]
 7. Die Krise (1848) [Inter et Inter]
 8. Das Buch über Adler (postum; Bearbeitung 1846 - 1849)
- II. Die nicht pseudonymen, erbaulichen Werke
1. Zwei erbauliche Reden (1843)
 2. Drei erbauliche Reden (1843)
 3. Vier erbauliche Reden (1843)
 4. Zwei erbauliche Reden (1844)
 5. Drei erbauliche Reden (1844)
 6. Vier erbauliche Reden (1844)
 - 6a (1 – 6 1845 neu aufgelegt unter dem Titel: Achtzehn erbauliche Reden 1843/1844)
 7. Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten (1845)
- III. Die unecht pseudonymen, philosophischen Werke
1. Philosophische Brocken oder ein Bröckchen Philosophie (1844) [Johannes Climacus; Søren Kierkegaard als Herausgeber]
 2. Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken (1846) [Johannes Climacus; Søren Kierkegaard als Herausgeber]

- IIIa. Den philosophisch-literarischen Werken zuzuordnen:
Eine literarische Anzeige (1846) [unter eigenem Namen]
- IV. Übergang von den philosophischen zu den religiösen Werken
Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen (1849) [H. H.]
- V. Die nicht pseudonymen, religiösen Schriften
1. Erbauliche Reden in verschiedenem Geist (1847)
 2. Der Liebe Tun (1847)
 3. Christliche Reden (1848)
 4. Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel. Drei fromme Reden (1849)
 5. Der Hohepriester - der Zöllner - die Sünderin. Drei Reden beim Altargang am Freitag (1849)
 6. Eine erbauliche Rede (1850)
 7. Zwei Reden beim Altargang am Freitag (1851)
- VI. Die unecht pseudonymen, religiösen Werke
1. Die Krankheit zum Tode (1849)
[Anti-Climacus; Søren Kierkegaard als Herausgeber]
 2. Einübung im Christentum (1850)
[Anti-Climacus; Søren Kierkegaard als Herausgeber; Pseudonym später widerrufen]
- VII. Die nicht pseudonymen, religiös-polemischen Schriften
1. Beginn der Polemik:
 - a. Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen (1851)
 - b. Urteilt selbst! (Bearbeitung 1851 / 1852, postum 1872)
 2. Die eigentliche Polemik:
 - a. Zeitungsartikel (1854 / 1855)
 - b. Der Augenblick Nr. 1 - 9 (1855)
 - c. Was Christus über das offizielle Christentum sagt (1855)
 - d. Gottes Unveränderlichkeit (1855)
 - e. Der Augenblick Nr. 10 [Bei Kierkegaards Tod (1855) druckfertig; postum]
- VIII. Die Schriften über sich selbst
1. Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller (1851)

2. Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller (postum 1859; für postume Veröffentlichung vorbereitet 1848 - 1855)
3. Die bewaffnete Neutralität (postum; 1850 vollendet)

B. Schriften außerhalb des eigentlichen „Werkes“

1. Aus den Blättern eines noch Lebenden (1838)
2. Der Begriff Ironie (1841)
3. Zeitungsartikel, Leserbriefe
4. Tagebücher, sonstige Aufzeichnungen

Anmerkung zum Umfang des Werkes: Die religiösen Schriften entsprechen in ihrem Umfang etwa den philosophischen, das „Werk außerhalb des Werkes“ hat einen Umfang, der dem „eigentlichen Werk“ zumindest gleichkommt.

Anhang 2:
Übersicht über Kierkegaards Biographie⁵⁴⁸

Zeittafel

1756 Mikael Pedersen Kierkegaard, Søren's Vater, in Sæding bei Rinkøbing geboren.

1768 Ane Sørensdatter Lund, Søren's Mutter, geboren.

1797 Geschäftsaufgabe und zweite Heirat des Vaters.

1813 Am 5. Mai Søren Aabye Kierkegaard als jüngstes von sieben Kindern geboren.

1823 Am 23. Januar Regine Olsen, Tochter des Etatrates Olsen, geboren.

1830 Am 3. Oktober Eintragung als Student. Am 1. November Einschreibung bei der Leibgarde; am 4. Entlassung als untauglich.

1834 Tod der Mutter.

1834 - 1836 Vier Zeitungsartikel.

1835 Sommerreise nach Nordseeland. Im Herbst Gemütskrankheit des Vaters.

1837 Im Mai erstes Zusammentreffen mit Regine Olsen. Im Sommer Entzweiung mit dem Vater.

1838 An seinem 25. Geburtstag (5. Mai 1838) Versöhnung mit dem Vater. Am 8. August Tod des Vaters. „Aus den Papieren eines noch Lebenden“ (7. September).

1840 Am 3. Juli Abschluß der theologischen Staatsprüfung. Am 10. September Verlobung mit Regine Olsen. Im Oktober gibt Goldschmidt die erste Nummer des „Korsar“ heraus.

1841 Am 12. Januar erste Predigt. „Der Begriff Ironie“ (16. September). Verteidigung dieser Magister- (Habitations-) Schrift am 29. September. Am 11. Oktober Aufhebung der Verlobung. Am 25. Abreise nach Berlin.

⁵⁴⁸ Nach A. Vetter: Frömmigkeit als Leidenschaft, Freiburg / München 1963, S. 261 f., ergänzt nach Lowrie, Das Leben Sören Kierkegaards u. a.

1842 Am 6. März Rückkunft aus Berlin.

1843 „Entweder-Oder“ (20. Februar). „Zwei erbauliche Reden“ (16. Mai). Mitte bis Ende Mai Reise nach Berlin. Im Juni Verlobung Regine Olsens mit Fritz Schlegel. „Furcht und Zittern“, „Die Wiederholung“ und „Drei erbauliche Reden“ (16. Oktober). „Vier erbauliche Reden“ (6. Dezember).

1844 „Zwei erbauliche Reden“ (5. März). „Drei erbauliche Reden“ (8. Juni). „Philosophische Brocken“ (13. Juni). „Der Begriff Angst“ und „Vorworte“ (17. Juni). „Vier erbauliche Reden“ (31. August).

1845 „Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten“ (29. April). „Stadien auf dem Lebensweg“ (30. April). Reise nach Berlin am 24. Mai. „Achtzehn erbauliche Reden“ [Neuaufgabe der bisher erschienenen Reden] (29. Mai). Erster Artikel gegen den „Korsar“ (27. Dezember).

1846 Gegenangriff des „Korsar“ (2. Januar). Zweiter Artikel gegen den „Korsar“ (10. Januar). „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift“ (28. Februar). „Eine literarische Anzeige“ (30. März). 2. bis 16. Mai Reise nach Berlin. Goldschmidt gibt den „Korsar“ auf (2. Oktober).

1847 „Das Buch Adler“ beendet. „Erbauliche Reden in verschiedenem Geist“ (13. März). Erster Besuch bei König Christian VIII. (16. Mai). Predigt in der Frauenkirche (17. August). „Der Liebe Tun“ (29. September). Verheiratung Regine Olsens mit Fritz Schlegel (3. November).

1848 Tod des Königs (20. Januar). März – April politische Unruhen und Krieg um Schleswig - Holstein. „Christliche Reden“ (26. April). „Die Krise“ (24. und 27. Juli). Predigt in der Frauenkirche (1. September).

1849 Vollendung von „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ (postum 1859). „Der Vogel unter dem Himmel und die Lilie auf dem Felde“ (Mai). „Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen“ (20. Mai). „Die Krankheit zum Tode“ (30. Juli). „Der Hohepriester, der Zöllner, die Sünderin“ (14. November).

1850 „Einübung im Christentum“ (25. September). „Eine erbauliche Rede“ (Dezember).

1851 „Zwei Reden beim Altargang am Freitag“ und „Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ (7. August). „Zur Selbstprüfung“ (12. September).

1852 Vollendung von „Urteilst selbst“ (postum 1876).

1854 Tod des Bischofs Mynster (30. Januar). Martensens Gedächtnisrede (5. Februar). Artikel: „War Bischof Mynster ein Wahrheitszeuge?“ (18. Dezember). Martensens Erwiderung (28. Dezember).

1855 Januar bis Mai Zeitungspolemiken. Flugblatt: „Dies soll gesagt werden“ (26. Mai). Vom 24. Mai bis 11. September neun Nummern von „Der Augenblick“. Ende September ein Ohnmachtsanfall. Nach erneutem Zusammenbruch läßt Kierkegaard sich ins Hospital bringen (2. Oktober). Am 11. November stirbt er.

Personenregister
(Kursive Zahlen beziehen sich auf Anmerkungen)

- Abraham 59
Adorno, Th.W. 19-22, 30, 33,41,
51, 68, 253, 510, 512
Ahasver 59, 192
Andersen, H.Ch. 21, 74
- Bakunin, M. 503, 506
Baudelaire, Ch. de 68, 509
Bauer, B. 166 f., 174, 499, 500,
502
Bloch, E. 38, 45, 526
Boada, J. 40, 84
Bon, G. le 133
Brand F. 36
Brandes, G 174, 13
Brecht, B. 415
Broch, H. 546
Brøchner, H. 166, 228, 271
Brunner, E. 101
Bühler, P. 546
Byron, Lord G. 68
- Caesar, C.I. 90, 107 f., 250, 316
Cattepoel, J. 498, 503, 504, 508
Christian VIII., König von
Dänemark 21, 222, 507
Christus 26, 45, 47, 144, 146,
171 f. 178, 189, 146
Clavigo 139
Conway, D.W. 456
Czakó, I. 501
- Dalferth, I.U. 76, 546
Danton, G. 158
Deuser, H.: 72, 75, 510, 512
Diem, H. 16, 57
Dietz, W. 40, 185 f., 3, 8, 72, 78,
89, 456, 546
- Engels, F. 167, 499, 507, 526
Ferreira, M.J. 546
- Feuerbach, L. 97, 188, 35, 274,
501, 502, 507
Fichte, J.G. 98, 504
Freud, S. 75
- Garff, J. 24
Gerdes, H. 16, 9, 10, 19, 23
Glucksman, A. 133
Goebbels, J. 386
Goethe, J.W. 20, 93
Gottsched, H. 16, 510
Grøn, A. 546
Grundtvig, N.F. 174
Guardini, R. 100, 200, 526
Gyllembourg, Th. 157-170, 458
- Haecker, Th. 512, 546
Hagemann, T. 40, 85, 146, 375,
417, 428, 456, 519
Halsall, R. 546
Hannay, A. 456
Hansen, K. 516
Harbsmeier, E. 40, 86, 197, 247,
380, 456
Hartmann, N. 546
Hegel, G.W.F. 12, 15, 18-20, 36,
42, 51, 149-153
Heiberg, H.L. 21, 68
Heiberg, J.L. 68
Hennigfeld, J. 41, 90, 96, 321
Hiob 59, 86
Hirsch, E. 16, 9, 19, 46, 47, 56,
61, 71, 143, 252, 280, 464, 496
Hitler, A. 137, 386
Hoffmann, E.T.A. 90, 35, 72, 200
Hofmannsthal, H. v. 546
Hofstätter, P. 388
Hohlenberg, J. 24, 36, 223, 450,
510
Holl, J. 98, 131
Holm, I.W. 456
Hütt, V.P. 41, 91, 547

- Iversen, H.R. 41, 95
- Jaspers, K. 19, 38, 147
- Jesus siehe Christus
- Junghans, H.M. 9, 19, 57
- Kafka, F. 546
- Kangas, D. 546
- Kant, I. 15, 38, 76, 101, 546
- Kirmmse, B.H. 456
- Kloeden, W. von 40, 1, 87, 449, 511, 547
- Knappe, U. 76
- König, R. 390
- Kraus, K. 546
- Kühnhold, C. 449
- Lenin, W.I. 169, 41, 526
- Lessing, G.E. 95, 97
- Lincoln, U. 546
- Lönning, P. 511
- Lowrie, W. 214, 24, 36, 37, 68, 221, 223, 271, 450, 510, 548
- Luther, M. 137, 173, 197, 502
- Martensen, H. 174, 178, 223
- Marx, K. 15 f., 38, 45, 167, 169, 188, 15, 499, 502, 507, 526, 543, 547
- Moeller, P.L. 223
- Mozart, W.A. 7-79, 90 f., 208
- Musil, R. 546
- Mynster, J.P. 21, 173, 178, 223, 527
- Napoleon I., Kaiser der
Franzosen 90, 107 f., 122, 192
- Natal, D. 40, 83
- Nero C.C. 106 f., 110, 119-122, 134, 185, 192
- Nietzsche, F. 9, 15, 38, 188, 454, 509, 546, 547
- Othello 68
- Pankoke, E. 385, 388, 390
- Parzival 59
- Pauen, M. 40, 41, 92, 526
- Paulsen, A. 200, 516
- Perkins, R.L. 456
- Petersen, F. 13
- Pattison, G. 456
- Phillips, D.Z. 546
- Pieper, A. 73, 76, 114, 228
- Prometheus 59
- Rammel, E. 36
- Rehm, W. 179, 200, 214
- Reich-Ranicki, M. 357
- Rest, W. 16, 57
- Richter, L. 16, 234
- Ritschl, D. 449, 521
- Robespierre, M. de 158, 185
- Rohmoser, G. 15
- Ruge, A. 166, 168, 501, 502, 503
- Saint-Just, L.A.L. de 158
- Sara 70 f.
- Schäfer, K. 149 f., 101, 114, 120, 434, 436
- Schaeffler, R. 1, 73
- Scheler, M. 546
- Schelling, F.W.J. 503
- Schopenhauer, A. 35
- Schrenpf, Ch. 16, 88, 510
- Schrey, H.H. 16, 100, 101, 200, 449, 454, 512, 516, 526
- Schulz, H. 76, 546
- Sighele, S. 133
- Soe, N.H. 511
- Søltøft, P. 75, 76, 456
- Sokrates 38, 47, 58, 115, 136, 143, 146, 189, 137, 382
- Sponheim, P.R. 511
- Stirner, M. 167, 188, 499, 504, 507, 508, 543, 546
- Strauß, D.F. 174, 500, 502, 507
- Taels, J. 41, 92, 456
- Talleyrand, C.M. de 94
- Tarde, G. 133
- Taylor, M.C. 114
- Thulstrup, M.M. 511
- Thulstrup, N. 13, 46, 72, 200, 433, 449, 511

Tieck, L. 20
Tobias 70
Trendelenburg, F.A. 149
Turgenjew, I. 503
Vetter, A. 219, 548

Vetter, H. 40, 88, 389, 451, 520,
523, 524
Wewel, M. 73
Watzlawick, P. 373, 374, 384,
389
Wilde, F.E. 449

Lebenslauf

Der Promovend, Dr. jur. Jan Melchior Cattepoel, ist am 22. 03. 1942 in Krefeld geboren als Sohn des damaligen mennonitischen Pfarrers und späteren Industrieberaters Dr. theol. Dirk Cattepoel und seiner Ehefrau Lore Cattepoel geb. Sogemeier, Theologin und Politikerin. Er ist verheiratet mit Helga Cattepoel geb. Siefert, Chemisch-Biologische Assistentin. Er hat zwei Söhne und einen Enkel.

Er hat in Krefeld von 1953 bis 1962 das Mathematisch – Naturwissenschaftliche Gymnasium besucht. An den Universitäten Tübingen, Wien und Marburg hat er von 1962 bis 1968 Rechtswissenschaft, Philosophie, Soziologie und Geschichte studiert. Nebenberuflich hat er an den Universitäten Bochum (1980-1981), Basel (1993-1995) und Mainz (1997-2002) Philosophie, Soziologie, Ägyptologie und Rechtswissenschaft studiert.

Das Erste Juristische Staatsexamen hat er 1968 am OLG Frankfurt / Main abgelegt, zum Dr. jur. wurde er 1971 an der Universität Marburg promoviert, 1973 bestand er am OLG Frankfurt / Main das Zweite Juristische Staatsexamen.

Gerichtsreferendar war er von 1969 bis 1973 am LG Marburg. Während dieser Ausbildung hat er 1971 seinen ersten EDV-Kurs absolviert. Danach war er im Rahmen einer Wahlstation 1972 ein halbes Jahr an der Hessischen Zentrale für Datenverarbeitung in Wiesbaden tätig. In den Jahren 1988 bis 1989 absolvierte er in Mainz eine Zusatzausbildung als EDV-Berater.

Von 1973 bis 1976 war er wissenschaftlicher Assistent am Institut für Rechtsgeschichte – Germanistik – der Universität Marburg. Von 1977 bis 1981 war er der Evaluationsbeauftragte für den Fachbereich Rechtswissenschaften der Universität Trier. In den Jahren 1982 bis 1987 war er Rechtsanwalt, zunächst in Trier, dann in Mainz, von 1985 bis 1987 außerdem wissenschaftlicher Angestellter des Landeskuratorium Unteilbares Deutschland in Mainz. Von 1990 bis 1992 war er Dozent für EDV und Rechtswissenschaft in Mainz, Jena und Saalfeld (Thür.), von 1992 bis 1993 arbeitete er für das Sächsische Landesamt zur Regelung offener Vermögensfragen in Annaberg, Dresden und Grimma. Seit 1993 ist er wieder Rechtsanwalt in Mainz.

Ehrenamtlich war er in verschiedenen Selbstverwaltungsgremien der Universitäten Marburg und Trier tätig, außerdem in Elternvertretungen auf lokaler, Landes- und Bundesebene, jeweils Vorstand. Er ist der Justitiar des Freien Deutschen Autorenverbandes (FDA) auf Bundesebene, außerdem der Vorsitzende des Landesverbandes Rheinland-Pfalz des FDA und Vorsitzender des Förderkreises Freie Literatur.

Kurze Zusammenfassung:

In der traditionellen Kierkegaard-Forschung gibt es eine Konvention, die sich schon seit ihren frühesten Anfängen eingebürgert hat, die besagt: der exzentrische Einzelgänger Kierkegaard analysiere zwar meisterhaft das einsame, auf sich selbst zurückgeworfene Individuum, er mache aber keine wissenschaftlich validen Aussagen über gesellschaftliche Phänomene. Und um ein zweites Problem macht die traditionelle Kierkegaard-Forschung gern einen Bogen: die Frage nämlich, ob der vehemente Angriff auf die dänische Staatskirche in seinen letzten Lebensjahren in der Konsequenz seines vorherigen philosophischen und religiösen Werkes liegt, oder ob er vielmehr psychopathologisch gewertet werden muß.

Aber: Kierkegaard widmet einen großen Teil seines philosophisch-religiösen Werkes einem psychologischen Typus, der eine konstante, und zwar destruktive soziale Wirkung entwickelt: dem Dämonischen. Hierbei handelt es sich um eine Herrschaftsstrategie, die darauf abzielt, das Gegenüber immer ins Unrecht zu setzen und ihm zugleich die Möglichkeit zu rauben, das ungleiche Verhältnis seinerseits abubrechen, denn der Dämonische agiert nicht nur als Dialogpartner, sondern er bestimmt auch die Gesetze des Dialogs. Bei den Opfern solch einer Ansprache entspricht dem die Bereitschaft, sich etwas garantieren zu lassen, was sich nicht garantieren läßt.

Und: Genau das gleiche kommunikative Paradoxon entdeckt Kierkegaard in zahlreichen gesellschaftlichen Beziehungen: Die frühe Sexualmoral seiner Zeit verbietet, ohne zu sagen, worum es sich handelt, die öffentliche Meinung des Biedermeier räsioniert, ohne sich zu entscheiden, die zeitgenössische Presse agiert aus der Anonymität heraus und behauptet dennoch, eine Meinung zu vertreten, Modephilosophen bieten griffige Patentlösungen, die die Probleme verdecken statt sie zu erklären, und eine verweltlichte Kirche versichert ihren Mitgliedern, die bloße Mitgliedschaft genüge, um gegen alle Fährnisse der Existenz gefeit zu sein. Auch hier finden wir die paradoxe Ansprache auf zwei unvereinbaren Ebenen der Kommunikation.

Damit bietet Kierkegaards Analyse von sehr verschiedenen paradoxen Dialogformen eine Erklärung für die Macht von Ideologien. Zugleich erweist sich seine Existenzphilosophie gerade nicht als die Deutung des radikal isolierten, sondern als Analyse eines auf denkbar vielfältige Weise kommunizierenden Individuums.