

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 61 (2014)

Heft: 1

Artikel: Kierkegaard : der Einzelne gegen die Masse

Autor: Wolf, Jean-Claude / Buchmüller-Codoni, Catherine

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761036>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Kierkegaard – der Einzelne gegen die Masse¹

ANWÄLTE DES INDIVIDUUMS

Es gibt nur wenige Philosophen, die vor dem 20. Jahrhundert und der Postmoderne die Eigenheit der Person ohne Wenn und Aber verteidigt haben. Manche taten es im Rahmen einer Staats- oder Sozialphilosophie, welche die Rechte des Individuums einschränkt, wie etwa Wilhelm von Humboldt oder John Stuart Mill. Andere wie Emerson und Thoreau taten es ihm Rahmen eines literarischen, religiösen und politischen Nonkonformismus. Wenige haben das Individuum, auch das „kriminelle Individuum“, verteidigt. Zu ihnen gehört Max Stirner, der Verfasser des Buches *Der Einzige und sein Eigentum* (November 1844). Auch im Genie-Kult, in den Schriften von Marquis de Sade und Nietzsche findet sich die Stimme eines kompromisslosen, weder von Religion und Politik noch von einer konventionellen Moral kompromittierten Individuums. Denker aus dem Kreis der Frühromantik (Schlegel, Schleiermacher u.a.) und Friedrich Heinrich Jacobi pochen auf die Einmaligkeit und die Unersetzbarkeit des Individuums in seiner Beziehung zu anderen Personen. So richtet sich Jacobi in einem Personalstil an den einzelnen Leser oder die einzelne Leserin; dies kommt nirgends deutlicher zum Ausdruck als in der Briefform. In einem Brief an Goethe lautet die Anrede:

„Lieber alter Einziger!“²

Jacobi verwendet nicht nur den Personalstil, sondern äußert sich explizit zur Bedeutung der Personalität, wenn er schreibt:

„Mir ist Personalität das Alpha und Omega, und ein lebendiges Wesen ohne Personalität scheint mir das Unsinnigste, was man zu denken vorgeben kann. Sein, Realität – ich weiß gar nicht, was es ist, wenn es nicht Person ist.“³

Die Person ist unaussprechlich – in dieser Auffassung sind sich der fromme Jacobi und der frivole Stirner einig.⁴ Dieses Unaussprechliche (*ineffable*

¹ Für Hinweise und Anregungen danken wir Florian Häubi.

² JACOBI, Friedrich Wilhelm: Brief an Goethe vom 11. April 1805, in: „Ich träume lieber Fritz den Augenblick. Der Briefwechsel zwischen Goethe und F.H. Jacobi. Hrsg. von Max JACOBI, neu hrsg. von Andreas REMMEL/Paul REMMEL. Bonn: Bernstein Verlag 2005, 214.

³ MATTHIAS, Leo (Hg.): *Die Schriften Friedrich Heinrich Jacobis*. Berlin: Die Schmiede 1926, 31.

⁴ Vgl. STIRNER, Max (1844): *Der Einzige und sein Eigentum*. Leipzig: Otto Wigand 1845 [vordatiert], diverse Neuausgaben (u.a. Reclam, Alber).

bile) verweist auf die Dimension des Gefühls und der stummen Anschauung.

Jacobi richtet sich gegen die „Aufklärererei“ (nicht gegen die Aufklärung), nämlich die Tendenz, wissenschaftliches Denken zu verabsolutieren und zum Maßstab aller Dinge zu machen. „Alles Unaussprechliche ist ihr [der Aufklärerei] verdächtig.“⁵ Jacobis Individuum lebt nicht als Sonderling, separat von anderen, sondern in Situationen und Beziehungen, darunter in Beziehungen der Liebe und Freundschaft. Der Individualismus Jacobis bleibt auf einen persönlichen Gott bezogen – dadurch ist er zwar einerseits weniger radikal (er befürwortet nicht den *Einzigsten ohne Gott*); andererseits ist Jacobis Individualismus stärker beziehungspräfiguriert als der Individualismus Stirners, der den Einzelnen als vitalen und fröhlichen Sonderling zeichnet, der „ni Dieu, ni maître“ akzeptiert.⁶ Gleichwohl sind der fromme Jacobi und der frivole Stirner nicht so weit voneinander entfernt. Beide vertreten eine persönliche Auffassung von Liebe und Freundschaft. Einen Freund lieben heißt nicht, einen Begriff, etwas Allgemeines und Abstraktes zu lieben, sondern „einen Mann mit Namen“.⁷ Auch Stirner richtet sich gegen die „Geringachtung des Ichs, des leibhaftigen Hans“.⁸ Zielscheibe der Kritik ist die Flucht in die begriffliche Abstraktion eines Wesens des Menschen bzw. eines „Gattungswesens“, wenn auch vor dem Hintergrund einer unterschiedlichen Einschätzung des Christentums und vor verschiedenen ideenpolitischen Kulissen.

In den Beziehungen zwischen Personen geht es nicht um Logik und Berechnung, es geht nicht um mechanische und kausale Verhältnisse, sondern um Wille und Leidenschaft, um Besinnung und Entscheidung. „Besinne dich und wähle“ – das macht die ganze Philosophie der Person aus.⁹

Im Blick auf Akte der Besinnung und des Wählens stellt sich die Frage, ob der Mensch Vernunft hat, oder ob die Vernunft den Menschen (unter ihrer Kontrolle) hat. Jacobi hat „diese seltsam klingende Frage“ wiederholt

⁵ Die Schriften F.H. Jacobis, 90.

⁶ Allerdings würde man den Text Stirners unterschätzen, wenn man alle Selbstbezeichnungen für bare Münze nähme. Es ist wahrscheinlich, dass manche Selbstdeklarierungen des Einzigsten (als „Egoist“, „Unmensch“ u.ä.) aus einer ironisch-trotzigen Aneignung von stigmatisierenden Fremdbezeichnungen entstehen. Vgl. WOLF, Jean-Claude: *Der Einzige gegen die Reaktion. Videovortrag über Max Stirner*,

<http://userpages.uni-koblenz.de/~selbst/drupal/?q=node/86> (letzte Abfrage 25.06.2013)

⁷ Die Schriften F.H. Jacobis, 94.

⁸ STIRNER, Max: *Der Einige und sein Eigentum*, Zweite Abteilung, II: Der Eigner, in: STIRNER, Max: *Der Einige und sein Eigentum*. Ausführlich kommentierte Studienausgabe, hrsg. von Bernd Kast. Freiburg: Alber 2005, 183.

⁹ Vgl. JACOBI, Friedrich Heinrich: *Werke*. 3. Bd. Hrsg. von Friedrich Roth/Friedrich Köppen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1986, 242; vgl. KOCH, Oliver: *Individualität als Fundamentalgefühl. Zur Metaphysik der Person bei Jacobi und Jean Paul*. Hamburg: Meiner 2013, 38.

gestellt¹⁰, und Stirner hat sie eindeutig beantwortet: Ich (als Person) kann sogar über der Vernunft stehen und die Vernunft (oder den Verstand) kontrollieren. Es geht um einen Besitzwechsel, infolge dessen der „Einzig“ nicht mehr von „Sparren“ (*spleens*, Obsessionen)¹¹ „besessen“ wird, sondern selber Mittelpunkt und souveräner Besitzer wird – wobei Stirner nicht nur in Begriffen des ökonomischen Eigentums denkt, sondern auch und umfassender im Sinne eines leiblichen und geistigen Eigners, der z.B. Gedichte und Lieder *par cœur* kennt. Damit wird zugleich die Vorstellung der Autorität oder Oberherrschaft der Vernunft problematisiert; der „Einzig“ kann die Vernunft nach Belieben ein- oder abstellen. Wer sich zum Beispiel schlafen legt oder sich einen Rausch antrinkt, klinkt seine Vernunft aus. In diesem Sinne steht der „Einzig“ über der Vernunft. Herr über seine Tugenden sein, diese nach Belieben ein- oder aushängen zu können – diesen Gedanken wird auch Nietzsche erwägen.¹²

SCHLEGELS WOLDEMAR-REZENSION – EIN SCHILLERNDES PORTRÄT VON JACOBIS ROMANFIGUR UND ANTI PHILOSOPHIE

Nach einer Würdigung Friedrich Schlegels von Jacobis Roman „Woldemar“ ist Jacobi „kein Philosoph von Profession, sondern von Karakter [...]“¹³ Woldemar wird als genießender Egoist porträtiert, der andere genießt, ohne sie (um ihrer selbst willen) zu lieben. Er ist der „gemeinschaftliche Mittelpunkt, um den sich alles dreht; alle übrigen scheinen nur um seinetwillen da zu sein; wenn sie nicht für ihn handeln oder leiden, so rathschen sie über sein Seelenheil.“ (41) Er kommt nicht zur Selbsterkenntnis, sondern verfällt einem obsessiven Grübeln. Er ist schwach und leer, einzig stark im registrieren seiner Gefühle. Poesie, Philosophie sind ihm ebenfalls nur Mittel zum Zweck. Jacobi beschreibt auch die abstoßenden und hässlichen Seiten seines „Helden“. Schlegel spricht von der „Immoralität der darstellenden Werke Jakobis.“ (49) Sein Roman entspricht nicht mehr der klassischen Ästhetik der Einheit des Werkes. Es bleibt nur die Einheit des Individuums, „eine individuelle Einheit“ (43). Er beschreibt seinen Protagonisten nicht mehr als Repräsentanten der Menschheit, sondern es geht ihm nur darum, „[...] die Ansicht eines Individuums [...] dass es also heißen sollte: ‚Friedrich-Heinrich-Jakobiheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, aufs gewissenhafteste vor Augen zu legen.“ (43) Schlegel äußert sich

¹⁰ Vgl. *Die Schriften F.H. Jacobis*, 80, 116, 215.

¹¹ Vgl. auch Jacobi an Fichte, in: LINDAU, Hans (Hg.): *Die Schriften zu J.G. Fichtes Atheismus-Streit*. München: Georg Müller 1912, 166f.

¹² WOLF, Jean-Claude: *Zarathustras Schatten. Studien zu Nietzsche*. Freiburg: Academic Press 2004, 77.

¹³ SCHLEGEL, Friedrich: *Schriften zur Kritischen Philosophie 1795–1805*. Hamburg: Meiner 2007, 30. Schlegel bespricht Jacobis Roman und Philosophie in der Woldemar-Rezension 30–53. Die nachfolgenden Zahlen in Klammern beziehen sich auf Paginierung dieser Ausgabe.

mit einer seltsamen Mischung von Identifikation und ironischer Distanz über Jacobis Philosophie. Er schreibt:

„Er trennt die Philosophie von der herabgesetzten Vernunft, und behauptet, Philosophie überhaupt sei nichts anders als was die seinige wirklich ist: der in Begriffe und Worte gebrachte Geist eines individuellen Lebens.“ (46)

„Eine Philosophie [...], welche nicht etwa blos in ihrer Veranlassung, Ausbildung und Anwendung individuell und lokal, sondern deren Grund, Ziel, Gesetze und Ganzheit selbst nicht philosophisch, sondern persönlich sind, lässt sich nur charakterisieren.“ (51)

Jacobis Philosophie ist zu persönlich; sie lässt sich nicht systematisieren, sondern nur charakterisieren. Jacobi möchte mit seiner Philosophie seine Liebe rechtfertigen, seine Liebe zum Unendlichen, aber auch zur Geliebten. Schlegel meint dazu:

„Es ist kein Wunder, wenn das widersinnig endet, was widersinnig anfing. Wer von der Philosophie verlangt, dass sie ihm eine Julia machen soll, der wird früher oder später zu der sublimen Sentenz des Romeo beim Shakespeare

Hang up philosophy!
Unless philosophy can make a Juliet
kommen müssen.“ (46)

Aus Philosophie, die auf die Erkenntnis des Allgemeinen verzichtet, wird Antiphilosophie, „Unphilosophie“. Ob das ein Vorzug oder ein definitiver Misserfolg ist, lässt Schlegel in seiner Rezension in der Schwebe.

Eine Fortsetzung dieser Tendenz findet sich bei Max Stirner. Stirners Figur des „Einzigen“, die in Jacobis Personalismus und „Unphilosophie“ vorweggenommen wird, führt definitiv weg von „Logonomie“ bzw. „Vernunftidolatrie“, diesem „Irrtum des Jahrhunderts“¹⁴ zu einem Plädoyer für die „Eigenheit“ der Person. Stirner und Jacobi geben „Winke“¹⁵, wie sich Personen und ihre Freiheit erläutern oder illustrieren ließen. Im Unterschied zur idealistischen Philosophie *steht die Person sogar über dem Intellekt* (sie ist „übervernünftig“), aber sie ist nicht losgelöst vom Leib, sondern wesentlich mit dem Leib verknüpft. „Erhaben“ sind freie Menschen vor allem über den Zeitgeist.

„Menschen, die ein inneres Freiheitsgefühl göttlich über ihr Zeitalter erhebt, sind das wahre eigentliche Salz der Erde [...]. Ohne sie würde die Menschheit stinkend.“¹⁶

Im Unterschied zu Stirner und Nietzsche kann und muss diese Freiheit nach Jacobi mit dem Absoluten und Göttlichen vereinbar sein. Wie bereits

¹⁴ Die Schriften F.H. Jacobis, 116f.

¹⁵ Jacobi an Fichte, in: LINDAU (Hg.): *Die Schriften zu J.G. Fichtes Atheismusstreit*, 160.

¹⁶ Die Schriften F.H. Jacobis, 108.

gesagt wurde, ist der religiöse, auf Begegnung und Kontakt mit dem Göttlichen offene Personalismus ausgesprochen beziehungsorientiert.

„[...] ich lasse mich nicht befreien von der Abhängigkeit der Liebe, um allein durch Hochmut selig zu werden.“¹⁷

Dauerhafte und intensive Liebesbeziehungen sind angewiesen auf innere Selbstüberwindung des Hochmuts und der daraus resultierenden Verletzbarkeiten. Ein stets und schnell gekränktes und zornig auffahrendes Ego wird sich eher zurückziehen oder andere stärker zurückstoßen als ein Mensch, der die inneren Konflikte und Ambivalenzen der Liebe und Freundschaft kennt und bis zu einem gewissen Grade aushält. Überdies ist die Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott qualitativ verschieden von der Abhängigkeit der Geschöpfe untereinander. Abhängigkeit von Gott ist zugleich tiefste Geborgenheit. Es gibt eine Freiheit in der Abhängigkeit vom Absoluten, getragen von der Beziehung zum Unbedingten. Jacobis Personalismus ist dualistisch und religiös, aber nicht *per se* politisch autoritär oder reaktionär. Die Beziehung des Menschen zum persönlichen und ewigen Gott gibt ihm jenen sicheren Stand, der auch die Fähigkeit zum Widerstand gegen den Druck des Kollektivs und des Zeitgeistes stärkt. Ähnliche Gedanken finden sich bei Søren Kierkegaard. Dieser und Stirner können als Echo von Jacobis Romanfiguren gelesen werden. Wie Jacobi sucht nun Kierkegaard die Überwindung vom Nihilismus der Angst und Verzweiflung im persönlichen Glauben, in der Stellung des Individuums vor Gott.

ETHIK DER AUTHENTIZITÄT

Was die Eigentlichkeit, Authentizität oder Eigenheit des Einzelnen ausmacht, lässt sich schwer sagen. Einfacher ist es, mit der Charakterisierung des Uneigentlichen zu beginnen. Eine wichtige Quelle für die Charakterisierung der „Uneigentlichkeit“ ist das Werk Søren Kierkegaards.¹⁸ In seiner *Kritik der Gegenwart oder: Zwei Zeitalter* findet man eine ganze Serie von kritischen Gegenwartsdiagnosen und eine Form von Modernitäts- oder Kulturkritik, deren Hintergrundannahme das Ideal einer echten, leidenschaftlichen, spontanen Lebensweise ist. Aus dieser Perspektive stammen die pointierten Beschreibungen uneigentlicher Haltungen und Praktiken. Deren Uneigentlichkeit ist halbbewusst und entspringt einem halbwachen Zustand. Auch die sog. Massenpsychologie wird den Vergleich des Bewusstseins der Massen mit den Zuständen der Hypnose heranziehen. In der Verfassung der Durchschnittlichkeit und Uneigentlichkeit (vgl. Heideggers „man“!) ist der Mensch nicht er selber (nicht authentisch), sondern ein

¹⁷ Jacobi an Fichte, in: LINDAU (Hg.): *Die Schriften zu J.G. Fichtes Atheismusstreit*, 181.

¹⁸ Vgl. CHEVALLIER, Philippe: *Être soi. Actualité de Søren Kierkegaard*. Paris : François Bourin Éditeur 2011.

anonymes Mitglied der Masse, die Verkörperung einer Rolle, ein Repräsentant; die ganze Gesellschaft wird zu einem Komitee oder einer offiziellen und doch imaginären Veranstaltung. Die Innerlichkeit wird von der Öffentlichkeit aufgesogen,

„[...] zuletzt wir die ganze Generation eine öffentliche Repräsentation – die repräsentiert [...] ja, es ist nicht leicht zu sagen, wen; die über die Verhältnisse nachdenkt [...] ja, es ist nicht leicht zusagen, wem zuliebe. Es ist nicht eine widerspenstige Jugend, die doch vor dem Schulmeister zittert und bebt, nein, viel eher ist das Verhältnis eine gewisse Gleichschaltung im wechselseitigen Austausch zwischen Lehrer und Schüler darüber, wie eine gute Schule eingerichtet werden sollte.“¹⁹

Was ein oberflächliches Zeitalter „Modernisierung“ oder gar „Demokratisierung der Schule“ nennen mag, kann auch als Rückschlag oder jedenfalls als zweideutige Errungenschaft betrachtet werden. Kierkegaard geht es dabei nicht etwa um eine einseitige Rehabilitierung von Disziplin und Hierarchie, sondern um eine echte und heftige Auseinandersetzung, in der das Gefälle zwischen Jung und Alt, Lehrer und Schüler, Mann und Frau geschen, durchlebt und – etwa in Verhältnis von Mann und Frau – auch leidenschaftlich verwandelt werden kann, d.h. die Schwäche der Frau kann in ihre Stärke verwandelt, die Stärke des Mannes als seine Schwäche gelebt werden. Statt in Regeln und Rollen zu verharren, geht es darum, diese bis an die Grenze des Zerbrechens zu erleben und mit allen Risiken der Auseinandersetzung zu interagieren.²⁰ Allerdings vertritt Kierkegaard keine Sollensethik²¹; er moralisiert nicht direkt, sondern zeigt den Kontrast zwischen eigentlichen und uneigentlichen Lebensformen auf. Dieser Kontrast

¹⁹ KIERKEGAARD, Søren: *Kritik der Gegenwart oder: Zwei Zeitalter. Ein Kapitel aus der Schrift „Eine literarische Besprechung“* („En literair Anmeldelse“), 1846. Aus dem Dänischen von Inger/Walter Methagl. Mit einem Essay von Walter Methagl „Søren Kierkegaards ‚Kritik der Gegenwart‘ – heute?“. Salzburg: Otto Müller Verlag 2011, 31. Zu Kierkegaards Zeitkritik vgl. SCHMID, Heini: *Kritik der Existenz. Analysen zum Existenzdenken Søren Kierkegaards*. Zürich: EVZ Verlag 1966; SCHLÄPFER, Walter: *Kierkegaards Zeitkritik. Philosophische Betrachtungen*. Zürich: Littera Autoren Verlag 2008.

²⁰ Obwohl Kierkegaard den Akzent auf das Individuum legt, entfaltet er gleichwohl seine Gedanken zur Gemeinschaft, insbesondere in seinen Reden *Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden*. Düsseldorf: Diederichs 1966; *Werke der Liebe*. Auswahlübersetzung mit Einleitung und Kommentar von Reiner Wimmer. Stuttgart: Kohlhammer 2004. Vgl. dazu WESCHE, Tilo: *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam 2003, 124–137. Überdies reflektiert Kierkegaard permanent über die Schwierigkeiten der Mitteilung und die indirekte Mitteilungsform. Vgl. WESCHE: *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*, Kapitel 3; REHM, Walther: *Kierkegaard und der Verführer*. München: Verlag Hermann Rinn 1949, Kap. XVII (Indirekte Mitteilung); DIEM, Hermann: *Die Existenzdialektik von Søren Kierkegaard*. Zollikon: Evangelischer Verlag 1950, 192–195; HANNAY, Alastair: *Kierkegaard's single individual and the point of indirect communication*, in: CROWELL, Steven (ed.): *The Cambridge Companion to Existentialism*. Cambridge: UP 2012, 73–95.

²¹ Vgl. RUDD, Anthony: *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*. Oxford: Clarendon Press 1993.

ist in gewisser Weise unüberbrückbar; es gibt keine „Vermittlung“, sondern nur den „Sprung“. Die Vergrößerung der „Not“ und Verzweiflung entspricht jenem Kontrast, einer Dialektik der Zuspitzung, nicht der voreiligen Versöhnung. Die „Rettung“ wächst nicht außerhalb, sondern in der „Gefahr“. Gott wird gerade nicht im *modus* frommer Behaglichkeit, sondern in der Verzweiflung gefunden. Michael Theunissen schreibt dazu:

„Die Schlüsselfigur des Kierkegaardschen Denkens überhaupt ist die der ‚Doppelbewegung‘, in welcher der Mensch sich unendlich von sich selber entfernt, um aus der unendlichen Ferne auf seine Endlichkeit zurückzukommen.“²²

Die Rettung entspricht einem schockhaften Aufwachen aus tiefstem Schlaf, einer übergangslosen Erweckung. Die Halbwachheit der durchschnittlichen Existenz dagegen kann viele Formen annehmen, die meistens mit einem Element von Selbsttäuschung und „mauvaise foi“ verbunden sind. Auch die „Krisis“ und die „Katastrophe“ können viele Formen annehmen. Insofern lassen sich die Vollzugsmöglichkeiten der Existenz nicht durch einen endlichen Kanon von Regeln erfassen, und Menschen lassen sich nicht durch bloße Forderungen und Ermahnungen bekehren.

Kierkegaard versteht seine Kritik an der Korruptheit der Verhältnisse ohne Innerlichkeit nicht primär oder gar ausschließlich als soziale oder politische Kritik, obwohl er zur Veranschaulichung auch auf politische Verhältnisse und Veränderungen Bezug nimmt. So deutet er etwa die Forderungen nach Umwandlung der dänischen Monarchie in eine konstitutionelle Monarchie als deren schleichende Abschaffung, welche aber gleichwohl den leidenschaftlichen Schritt des Bruchs nicht wagt. Die Uneigentlichkeit wird als Unfähigkeit zur „Katastrophe“ gedeutet, die „Katastrophen“ und damit die echten und leidenschaftlichen Entscheidungen werden endlos verschoben, das Leben tickt weiter wie eine Standuhr, die zwar immer noch jede Stunde schlägt, aber immer nur einmal – das heißt sie funktioniert und funktioniert doch nicht. Das Leben in der Öffentlichkeit wird immer mehr zur Fassade für ein innerlich armes und blockiertes Leben. „Man‘ lebt nicht spontan und leidenschaftlich in den Beziehungen, sondern irgendwie außerhalb, als Beobachter, Späher, in einer neugierig-kontrollierenden Indifferenz. Neugier, Gerede und Neid prägen das unfreiwillinge Zusammensein von Nachbarn und Mitarbeitern. Ohne Innerlichkeit werden unvermeidbare Abhängigkeiten und Anspannungen aller Art unerträglich – das Leben ist nicht mehr ein „sanftes Joch“²³, sondern die

²² THEUNISSEN, Michael: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, 346.

²³ Vgl. Mt. 11,30. Zur Deutung des Kontextes vgl. KIERKEGAARD, Søren: *Randbemerkungen zum Evangelium*. Aus den nachgelassenen Schriften ausgewählt und übersetzt von Friedrich Hansen-Löve. München: Kösel-Verlag 1956, 31ff. Diese Stelle darf nicht wie „Frisörgeschwätz“ als Abschwächung der hohen Anforderungen des Evangeliums missverstanden werden!

bloße Existenz wird zur Zumutung und Überforderung. Die Menschen sind stressanfällig, sie erzeugen und verbreiten Stress.

Wohl besteht das Verhältnis, aber es fehlt die Spannkraft, sich in Innerlichkeit zu sammeln, um sich in Eintracht zu vereinen. Wohl äußern sich die Verhältnisse als anwesend und doch als abwesend, nicht in Fülle, eher in einer gewissen schleppenden, halbwachen Unabgebrochenheit.²⁴

Die Uneigentlichkeit, wie sie Kierkegaard beschreibt, betrifft nicht nur die Substanz des Einzelnen, sondern auch eine Entfremdung der menschlichen Beziehungen: Die Menschen bleiben zwar aufeinander angewiesen, aber sie fühlen keine Zugehörigkeit, keine echte Solidarität. Sie leben zusammen, aber das Verhältnis ist nicht mehr „als eine träge Kohäsion, ein Als-ob-Zusammenhang.“²⁵ Statt sich in Liebe und Hass aufeinander zu beziehen, verbleiben sie irgendwie außerhalb, in einer neugierigen und neidischen Beobachtung, es gibt keine echt empfundenen Hierarchien mehr, „Bewunderung und Auszeichnungen werden fast ein Paar galanter Gleichgestellter, die aufeinander mit den Argus-Augen aufpassen.“²⁶

DER EINZELNE

Nirgends ist Kierkegaard knapper und radikaler als in der Schrift *Der Einzelne* – ein Text, den Kierkegaard nicht zu Lebzeiten veröffentlicht hat.²⁷ Hier unterscheidet Kierkegaard zwei Bedeutungen des Ausdrucks:

Der Einzelne vorwiegend als ästhetischer Begriff: der hervorragende Einzelne (das Genie).

Der Einzelne der erbaulichen Schriften: der Einzelne vor Gott und von Mensch zu Mensch, der jeder ist bzw. sein kann.²⁸

Es ist bezeichnend, dass der Einzelne in der zweiten Bedeutung das Individuum als ein Wesen in Beziehung zu Gott und zum *alter ego* versteht. Die Liebe zum Nächsten ist vermittelt durch die Liebe zu Gott: Wir lieben im Nächsten wie in uns selber das Abbild oder Geschöpf Gottes. In diesem Sinne ist Gott die Zwischenbestimmung, das Individuum ist keineswegs isoliert, sondern wesentlich in lebendiger Beziehung. Diese Liebe lässt sich nicht dozieren, sondern nur existentiell vollziehen. „[...] dass Gott die Liebe ist, das hat Kierkegaard existentiell als ‚Lebemeister‘ gelehrt und nicht

²⁴ KIERKEGAARD: *Kritik der Gegenwart*, 32.

²⁵ KIERKEGAARD: *Kritik der Gegenwart*, 30.

²⁶ KIERKEGAARD: *Kritik der Gegenwart*, 30.

²⁷ Kierkegaard starb 1855, der Text erschien posthum 1859. Vgl. KIERKEGAARD, Søren: *Der Einzelne*. Berlin: Philo Verlagsgesellschaft 2002 [Nachdruck der Ausgabe von 1990].

²⁸ Vgl. HEYMEL, Michael/MÖLLER, Christian: *Das Wagnis, ein Einzelner zu sein. Glauben und Denken Søren Kierkegaards am Beispiel seiner Reden*. Zürich: Theologischer Verlag 2013. Vgl. Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel, in: KIERKEGAARD: *Einübung im Christentum und anderes*. Köln: Jacob Hegner, 1951, 373–391.

bloß dozierend als Lehrmeister. Das stand nicht bloß in seinen Büchern, das stand in seinem Herzen.“²⁹

Der Einzelne ist kein rein deskriptiver Begriff, sondern ein implizit normativer Begriff. Er bezeichnet eine Aufgabe, eine Forderung, ja in gewisser Weise eine Überforderung.³⁰ Einzelner kann ich nicht aus eigener Kraft, sondern nur dank der Gnade Gottes sein. Er ist der Eine heißt: er lässt sich von Gott helfen.³¹ Gott nimmt den Einzelnen ernst. Für Gott zählt nicht die Zahl, die Statistik, die Quantität, sondern jeder Einzelne als Einzelner.

Kierkegaard verbindet sein Plädoyer für den Einzelnen mit einer Polemik gegen die Politik der Massen, den Druck der Öffentlichkeit und den „Pantheismus“.³² Der „Pantheismus“ wird hier und anderswo³³ als jene Form von Religion verstanden, in der der Einzelne vom Ganzen absorbiert wird. Kierkegaard hat vor allem Hegel und die dänischen Hegelianer als Vertreter einer Weltanschauung kritisiert, in der der Einzelne verschwindet. Für die pantheistische Weltanschauung gibt es nur Exemplare, keine Individuen.

Der Einzelne steht allein in der Welt, gegen die Welt, allein – im Gehorsam gegenüber Gott. Er gehorcht nicht dem Geist der größeren Zahl, der Autorisierung durch das Kollektiv – er ist in diesem Sinne strikt „antidemokatisch“. Die Wahrheit und die Beziehung zur Ewigkeit lassen sich nicht durch eine Abstimmung finden oder herstellen. Der Einzelne ist nicht das, was er in den Augen anderer sein will oder als was er erscheint – er ist kein Würden- oder Titelträger, sondern wie der nackte Adam und die nackte Eva vor Gott. Das dänische „for“ bezeichnet das Sein für und vor Gott.³⁴ Dieses „vor“ verweist auf die biblische Redeweise *coram Deo*. Diese persönliche Beziehung wird im dritten Teil der *Einübung im Christentum* in einer langen Gebetsmeditation über Johannes 12,32 eingeübt und erläutert. Die Stelle lautet: „Und ich will, wenn ich von der Erde erhöht werde, alle zu mir ziehen.“ Kierkegaard versucht zu verdeutlichen, dass diese Anziehung, soll sie sich von jeder betrügerischen Verführung unterscheiden, nur bedeuten kann, zur Wahrheit ziehen – Jesus Christus steht für diese Wahrheit. Ein solches Angezogenwerden ist primär passiv, es besteht in der Vorgabe der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen, passiv, und doch nicht manipulativ, theonom, und trotzdem autonom. Nur was an sich ist (in sich Bestand und Ewigkeit hat), kann an sich ziehen, und nur was Höher und Edler ist, kann hinaufziehen. Gott bringt das Selbst zuerst

²⁹ HAECKER, Theodor: *Opuscula*. München: Kösel 1949, 254.

³⁰ Vgl. KIERKEGAARD: *Der Einzelne*, 29.

³¹ Vgl. KIERKEGAARD: *Der Einzelne*, 15.

³² Vgl. KIERKEGAARD: *Der Einzelne*, 34f.

³³ Vgl. KIERKEGAARD: *Randbemerkungen zum Evangelium*, 33.

³⁴ RINGLEBEN, Joachim: *Die Krankheit zum Tode von Søren Kierkegaard. Erklärung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, 219.

zu sich selber und zieht es dann als konsolidiertes, gestärktes Selbst an. Dies geschieht im „inneren Leiden“.

„[...] kommt nicht das Leiden von Gott, der durch das Leiden den Menschen zu sich emporzieht?“³⁵

Das Bewusstsein der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ (Schleiermacher) des Menschen von Gott führt nach Kierkegaard gerade nicht zu einer Schwächung, sondern zu einer Stärkung, ja zu einer Konstitution des Individuums. Kierkegaard bringt eine streng individualistische Auffassung des Christentums zum Ausdruck, die sich sogar gegen die Kirche und die Christenheit als Kollektiv richtet. Kirche, Gemeinschaft, Kollektiv haben nur sekundäre Bedeutung und können den Einzelnen als Selbst nicht übertrumpfen. Nur der Einzelne kann entscheiden und handeln. Die Menge dagegen ist „ein Abstraktum, das keine Hände hat.“³⁶ „Menge ist Unwahrheit.“³⁷ Es gibt kein Gebot, die Menge zu lieben. „Und jeden einzelnen Menschen ehren, unbedingt jeden Menschen, das ist die Wahrheit und heißt Gott fürchten und den ‚Nächsten‘ lieben [...] Und ‚der Nächste‘, das ist der absolut wahre Ausdruck für menschliche Gleichheit; sofern jeder den Nächsten liebt wie sich selbst [...].“³⁸

Sokrates und Christus werden als authentische Einzelne porträtiert. Sokrates wird als Parallelfigur zu Christus verehrt. Während Hegel und andere Philosophen wegen ihrer Vergöttlichung der Vernunft hart kritisiert werden, wird Sokrates von dieser vernichtenden Kritik ausgespart. Vielleicht wollte Kierkegaard mindestens Sokrates als eine nicht-christliche, aber authentische Option aufsparen, falls ihm die Hoffnung auf den paradoxen Glauben Abrahams und Hiobs nicht helfen sollte.³⁹ Was Sokrates mit seiner Unbestechlichkeit und Ironie für das Ende der klassischen griechischen Philosophie und für die „Auflösung des Heidentums“ tat, ist Christus für das Ende des Heidentums und aller Massenkultur. Kierkegaard verehrt Christus als Vorbild eines echten Menschen, der grenzenlose Verantwortung auf sich nimmt und keinen Versuch unternimmt, Verantwortung abzuschwächen. Dieser „existentielle Christus“ besteht als Einzelner, in dem er nicht dem eigenen Willen, sondern dem Willen des Vaters gehorcht. Darin besteht der Unterschied zu Stirners Einzigem, der nur sich selber gehorcht.

³⁵ EBNER, Ferdinand: *Schriften*, Band 3. München: Kösel Verlag 1963, 195.

³⁶ KIERKEGAARD: *Der Einzelne*, 16.

³⁷ Vgl. KIERKEGAARD: *Der Einzelne*, 18.

³⁸ Vgl. KIERKEGAARD: *Der Einzelne*, 20.

³⁹ Diese Vermutung findet sich bei CHESTOV, Léon: *Kierkegaard et la philosophie existentielle*. Paris: Vrin, dritte Auflage 2006, 50, 52. Der Verfasser kommt in seinem Buch wiederholt darauf zurück, dass und warum Kierkegaard Hegel verlassen und sich an den „Privatmann Hiob“ gehalten habe. Chestov (auch Schestow) lebte von 1866–1938. Die französische Ausgabe erschien zuerst 1936.

Mit der Absage an die Macht der Öffentlichkeit ist auch eine gewisse Selbstentmachtung oder Ohnmacht des Schriftstellers verbunden. Kierkegaard versteht sich durchaus als jemand, der nur schwach und indirekt wirken kann – er sucht nicht Massenwirksamkeit, sondern Wirkung durch den Appell an den Einzelnen, seine Leserinnen und Leser. Mit dieser Ausrichtung auf den Einzelnen steht der erbauliche Schriftsteller Kierkegaard „unter der Last einer ungeheuren Verantwortung“⁴⁰, die aber auch nicht darin bestehen kann, andere zum Christentum zu bringen oder zu zwingen. Es ist die Verantwortung, andere nicht davon abzuhalten und nicht zu entmutigen, selber Einzelne zu werden und zu bleiben.

ANGST UND SCHULD

Nach Kierkegaard kommt der Mensch nur durch Konfrontation mit dem Nichts und der Nichtigkeit oder der Endlichkeit zu sich selber (vgl. Psalm 90). Er wird Einzelner, indem er aufhört, die Angst vor dem Nichts zu verdrängen, die wichtigsten Entscheidungen vor sich herzuschieben oder in der Schwebe der Unentschiedenheit zu lassen. Heidegger wird die „Eigentlichkeit“ in Sein und Zeit mit dem Vorlaufen zum Tode, der Grundstimmung der Angst als Grenzerfahrung des Daseins und mit der Entschlossenheit in Zusammenhang bringen. Er hat diese Merkmale des Authentischen oder „Eigentlichen“ von Kierkegaard übernommen. Kierkegaard hat diese allerdings in einen Kontext der christlichen Erbauung gestellt – ein Kontext, der bei seinen „Erben“ Heidegger, Jaspers und Sartre wegfallen wird.

Besonders einflussreich ist Kierkegaards Schrift *Der Begriff Angst*. Was sich der Wissenschaft entzieht und jeder selber weiß, nämlich die Antwort auf die Frage „Wer bin ich selbst?“ kann keine Wissenschaft geben. Die Wissenschaften suchen das Allgemeine; sie antworten auf die Frage „Was ist das?“, nicht „Wer ist das?“. Das Wer bezieht sich auf die *intima persona*⁴¹, den Personenkern – die Frage „Was?“ dagegen auf das allgemeine Wesen, den Begriff, die Abstraktion. Die Wissenschaft antwortet auf die Frage „Was ist der Mensch?“; die Existenzierhellung dagegen auf die Frage: „Wer bin ich?“ Darauf gibt es keine objektive wissenschaftliche Antwort. Kierkegaard versucht darzulegen, wie sich der Einzelne dem Denken, der Objektivierung im Gedachtwerden entzieht.⁴² Das eigentliche ‚Selbst‘ ist erst im qualitativen Sprung gesetzt.

⁴⁰ Vgl. KIERKEGAARD: *Der Einzelne*, 28.

⁴¹ Zur *intima persona* vgl. die Bemerkung von NIETZSCHE: *Morgenröte*, Abschnitt 196: „Die persönlichsten Fragen der Wahrheit“. Bei Kierkegaard drehen sich diese Fragen, die mit Schuld und Scham belastet sind, um die Last des Erbes seines religiös-obsessiven Vaters und sein Versagen in der bürgerlichen und existentiellen Rolle des Ehemanns.

⁴² Vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*. Stuttgart: Reclam 1992, 91ff.

Jedes Individuum wird nur durch sich selber schuldig.⁴³ Es vollzieht einen durch psychologische Analyse unerklärlichen Sprung in die Sünde.⁴⁴ Der Ursprung der Sünde lässt sich nicht erklären; das Böse lässt sich nicht wegerklären, nicht entschuldigen. Sünde lässt sich weder durch äußere noch durch innere Faktoren hinreichend erklären. „Schuld hat nie eine äußere Veranlassung, und wer in Versuchung fällt, der ist an der Versuchung selber schuld.“⁴⁵

Eigene Schuld ist nicht in einem Faktum oder Tatbestand verankert, nicht in einer empirischen Ursache, sondern in der Entscheidung (auch Zögern oder Verschleppen beruht auf Entscheidung). Die Schuld anderer, so mutmaßen wir, liegt im Trotz, in der Verstocktheit, im Groll, in der unverhältnismäßigen Kränkung, im wilden Zorn, im blinden Hass – kurzum: in Sachverhalten, die wir erzählen, aufzählen, nacherzählen, ohne dass wir sie völlig durchschauen.⁴⁶ Anstelle von wissenschaftlichen Erklärungen begnügen wir uns mit narrativen Erklärungen oder Pseudoerklärungen. Oder wir appellieren an sog. „Wissen durch Bekanntschaft“. So unbegreiflich die Schuld anderer ist, so nahe und vertraut scheint uns eigene, selbst gemachte Schuld zu sein. Was uns bekannt ist, ist nicht erkannt.

„Wie die Sünde in die Welt gekommen ist, das versteht jeder Mensch einzig und allein durch sich selbst; will er das von einem anderen lernen, dann wird er es eo ipso missverstehen.“⁴⁷

Angesichts meiner Schuld und Schuldfähigkeit habe ich Angst in der Welt. Sie macht mir Angst, eröffnet mir meine eigenen Abgründe, konfrontiert mich mit meiner Nichtigkeit, mit dem Nichts der bloßen Möglichkeiten, der leeren Freiheit, der Angst vor Übereilung und Verirrung.

„Man kann die Angst mit einem Schwindel vergleichen. Wer in eine gähnende Tiefe hinunterschauen muss, dem wird schwindlig [...] Dem gemäß ist die Angst jener Schwindel der Freiheit [...] In der Angst liegt die selbstische Unendlichkeit der Möglichkeit, die nicht wie eine Wahl verlockt, sondern betörend mit ihrer süßen Beängstigung ängstigt.“⁴⁸

DAS ÄRGERNIS DER SÜNDE

Das Bewusstsein der Sünde ist nicht psychologisch auf neurotische oder sexuelle Pathologien reduzierbar, sondern es ist die religiöse Voraussetzung für die persönliche Beziehung des Einzelnen zu Gott. Es wäre zu einfach und banal, Kierkegaards Auffassungen der Sünde auf seinen Vater-

⁴³ Vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 64.

⁴⁴ Vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 38 Fussnote.

⁴⁵ KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 129.

⁴⁶ Vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 59.

⁴⁷ KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 61.

⁴⁸ KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 72f.

komplex und seine gescheiterte Verlobungsgeschichte zu beziehen und seine Ideen zu pathologisieren. Kierkegaard glaubt, die Sünde sei dem „Heidentum“ bzw. dem natürlichen Menschen gar nicht zugänglich. Erst die christliche Offenbarung macht den Menschen mit der Sünde bekannt.

In einem Kapitel seiner „Abhandlung über die Verzweiflung“ (mit dem Titel *Die Krankheit zum Tode*, fr. *Traité du désespoir*) erörtert er die sokratische Definition der Sünde.⁴⁹ Nach Sokrates ist „Sünde“ Unwissenheit. Wer das Gute versteht, tut es auch; falls er oder sie es dann doch nicht tut, war es nicht Erkenntnis des Guten, sondern Unwissenheit. Kierkegaard würdigt diese Auffassung, weil Sokrates jenes Wissen besonders gewichtet, das sich im Leben ausdrückt. Es ist das Wissen, nach dem ich lebe. Er kritisiert jedoch die Sokratische Auffassung, weil sie die Komplexität der Urteil/Handlungs-Kluft unstatthaft vereinfache. Nach Kierkegaard liegt die christliche Definition der Sünde nicht in Unwissenheit, sondern im bewussten Trotz, der allerdings auch durch ein Verschieben und Verzögern beginnen kann. Selbst in der Verzweiflung aus Schwäche und über Schicksalsschläge findet sich ein Element von Trotz.

Wer das Gute, das er tun kann, nicht sofort tut, beginnt mit der sündhaften Prokrustination. Allerdings ist es natürlich und menschlich, dass wir faul, inkonsequent sind, und es leuchtet wie gesagt dem natürlichen Menschen nicht ein, weshalb Schwäche, Torheit, Inkonsiquenz Sünde sei. Schuld ist keine Verbindung von Unwissenheit und Schwäche, sondern ein qualitativer Sprung. Schuld lässt sich weder aus der Verbindung des Menschen mit dem Kosmos noch aus der Totalität seiner Vergangenheit ableiten oder erklären. Schuld lässt sich erst im Glauben und aus dem Glauben völlig erkennen und anerkennen.

Sünde, so meint Kierkegaard, ist die Klage Gottes gegen den Menschen, und zwar gegen jeden Einzelnen. Was meine Sünde ist, kann ich nur vernehmen, wenn ich offen für die Forderungen Gottes an mich bin, für die Klagen, die sich an mich selber richten. In dieser Beziehung erfährt sich der Mensch als völlig rechtlos oder jedenfalls als jemand, der sich nicht mehr selber entlasten oder entschuldigen könnte. Sünder ist m.a.W. der Mensch, der weiß, dass Gott ihn sucht, aber es nicht glauben kann oder will. Er verhält sich wie ein verwunderter, ungläubiger Taglöhner, der es nicht glauben mag, dass ihn der Kaiser persönlich aufsuchen und zu seinem Schwiegersohn machen will.⁵⁰

„Es ist Sünde, nachdem man durch eine Offenbarung von Gott darüber aufgeklärt wurde, was Sünde ist, vor Gott verzweifelt nicht man selbst oder verzweifelt man selbst sein wollen.“⁵¹

⁴⁹ Vgl. KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*. OA 1849. Stuttgart: Reclam 1997, 99–109.

⁵⁰ Vgl. KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*, 95ff.

⁵¹ KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*, 129.

Kierkegaard analysiert die „Dialektik“ der Verzweiflung, die als Verzweiflung aus Schwäche und als Verzweiflung aus Trotz typologisiert wird. Es handelt sich um eine Typologie, weil die Phänomene in der Realität verschwimmen. In der Schwäche möchte sich das Individuum selber verlieren; im Trotz möchte es sich selber erlösen.

Wer glaubt, kein Sünder zu sein und mit dem Begriff der Sünde gar nichts anfangen kann, verliert den Sinn für die Hoffnung auf Erlösung.⁵² Wer die Sünde aus seinem Vokabular streicht und meint, damit mehr unbeschwerde Lebensfreude zu genießen, unterdrückt damit auch die Beziehung zum Unendlichen! Was er an Lust gewinnt, verliert er an Tiefe. Wäre der Mensch nicht ganz und gar durch seine Individualität in Sünde verstrickt, so könnte er sich auch nicht als Einzelner an die Liebe und Geduld Gottes richten, er könnte nicht mit echter Anteilnahme beten: „Vergib mir Jesus meine Sünden.“ Ein Mensch ohne Sünde könnte nicht ohne Heuchelei oder Übertreibung jubeln: „Jesus ist mir gnädig.“

Man könnte sagen, dass dem Menschen, der sich ohne Sünde wähnt, die religiöse Dramaturgie der Psalmen oder des Buches Hiob unzugänglich bleibt.⁵³ Sie werden ihm allenfalls als Ausdruck hormoneller Veränderungen oder (pathologischer) Stimmungsschwankungen der Betenden „verständlich“ sein, aber nicht als eine religiöse Dramaturgie zwischen Alles und Nichts, als Erfahrung Gottes aus erster Hand. Wer sich diese religiöse Dramaturgie vom Leibe hält und die Sünde streicht, wird auch nicht wie Hiob aufatmen und sagen können: „Vom Hörensagen ich hörte von dir, doch jetzt mein Auge dich schaute.“⁵⁴ Der Mensch ohne Sünde bliebe als bloßes Exemplar und Exempel der Gattung Mensch in einer abstrakten und anonymen Beziehung zu Gott stecken; er wäre nicht in *propria persona* erlösungsbedürftig und nicht in *propria persona* erlösungsfähig. Die Geschichte des Erlösungsdramas ginge ihn nichts an; es wäre bloß ein Gleichnis oder Symbol für die leidende Menschheit.⁵⁵ Der Mensch ohne (Bewusstsein der) Sünde kann nicht die Erleichterung der Reue und Vergebung, das Geschenk der Verzeihung erfahren, insbesondere für tiefe Schuld, die wir uns nicht selber verzeihen können, die uns niemand verzeihen kann, wenn nicht Gott. Der Mensch ohne Sünde wäre wie der Mensch, der nie maßlos war, nie gestritten hat (einen Streit, in dem es um alles oder

⁵² KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 95.

⁵³ Zu Hiob vgl. KIERKEGAARD: *Auswahl aus dem Gesamtwerk des Dichters, Denkers und religiösen Redners*. Unter Mitarbeit von Rose Hirsch, besorgt von Emanuel Hirsch. Düsseldorf: Eugen Diederichs 1964, 256–279 „Hiob, erlebt von einem Verzweifelten“, Auszug aus *Die Wiederholung 1850*; 273–278 „Hiob im Lichte des Glaubens“, Rede über Hiob, aus: *Vier erbauliche Reden 1843*; vgl. SCHESTOW, Lew: *Siege und Niederlagen*. Berlin: Matthes & Seitz 2013, 183, 186f.

⁵⁴ *Hiob* 42,5, Übersetzung von Fridolin STIER.

⁵⁵ Es geht in der Leidensgeschichte Hiobs auch um den Unterschied zwischen (poetischer) Einbildung von Leiden und tatsächlich durchlittenen Leiden. Vgl. KIERKEGAARD: *Einübung im Christentum und anderes*. Köln: Jacob Hegner 1951, 179f.

nichts geht) und deshalb nie die Genugtuung der vollkommenen Versöhnung kennenlernt. Dass der Mensch mehr als nur Fehler begeht, dass er der Sünde fähig ist, zeigt ihn jenseits von seiner bürgerlichen und moralischen Identität als ein Wesen, das dem Ewigen Beachtung schenkt und das Geschenk der vollkommenen Gnade annehmen muss und annehmen kann. So oder ähnlich scheint Kierkegaard zu argumentieren.

Die Anerkennung der Sünde ist die Voraussetzung für Reue und Vergebung; sie setzt uns als endliche Wesen in eine Beziehung zum Ewigen. Es gilt, „dass der endliche Geist, wenn er Gott schauen will, als Schuldiger beginnen muss.“⁵⁶ Weil wir die Sünde aber nicht verstehen und durchschauen können, fordert sie das Opfer des Verstandes. Glauben heißt, dass man den Verstand verliert, um Gott zu gewinnen.⁵⁷

In der quälenden und ängstigenden Erfahrung der Sünde lernen wir Verantwortung und Ohnmacht, Selbstsucht und Angewiesenheit auf Nachsicht kennen. Im Unterschied zur Aufklärungstheologie und der sog. Neologie versucht Kierkegaard also gerade nicht, die Begriffe der Sünde und der Erbsünde los zu werden. Im Unterschied zu Sokrates versucht er nicht, den Begriff der Schuld auf eine Form der Unwissenheit zu reduzieren. Die Erbsünde verweist auf den komplexen Sachverhalt, dass der Mensch auf subtile und obskure Weise in die Schuld von Generationen verwickelt ist und zugleich immer wieder neu schuldig wird. Kierkegaard zieht es in seiner Schrift *Der Begriff Angst* hinter dem Pseudonym Vigilius Haufniensis, d.h. der hellwache Beobachter von Kopenhagen, vor, an die äußerste Grenze der psychologischen und wissenschaftlichen Erklärungen zu gehen und Schuldfähigkeit und Sünde als existenzielle Grenzerfahrung zu veranschaulichen. Im Unterschied zu einer wissenschaftlichen Erklärung stößt Kierkegaard auf ein paradoxes Phänomen, das keine kausale und kohärente Erklärung zuzulassen scheint. Sie lässt sich weder mit dem Begriff des Zufalls noch mit jenem der Notwendigkeit begreifen und entspricht daher dem inkommensurablen Begriff der Vorsehung.⁵⁸ Vielleicht deutet Kierkegaard das Paradox einer Vorsehung an, die alles voraussieht und trotzdem jedem Einzelnen alle Freiheiten lässt. Jedenfalls deutet Kierkegaard wiederholt an, dass das Oszillieren zwischen Schicksal und Zufall (als „heidnischen“ Kategorien der Erklärung der Tragödie der Schuld) im Begriff der Vorsehung beendet sei. Für den Menschen, der im Glauben vor Gott steht und besteht, lässt sich Schuld weder auf Zufall noch auf Schicksal zurückführen.

Man könnte auch sagen, dass Angst und Sünde auf die Transzendenz in uns verweisen, die sich nicht in ein philosophisches oder theologisches System einsperren lässt. Max Stirner wird im „Einzigen“ den Anspruch er-

⁵⁶ KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 126.

⁵⁷ Vgl. KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*, 42.

⁵⁸ Vgl. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 116.

heben, auch noch diese „Transzendenz in uns“ und damit eine letzte Fremdverantwortung zu eliminieren.

Ver-Antwortung wird von Kierkegaard in Erinnerung an die biblische Urgeschichte auch als Antwort auf den Anruf Gottes verstanden. „Wo bist Du, Adam?“ Der biblische Gott sucht den Menschen, auch wenn er gesündigt hat. Menschen drücken sich in Angst vor dieser Antwort. Am liebsten würden sie sich die Ohren verstopfen. Sie betäuben sich selber. Der Mensch, d.h. Adam, versteckt sich – er versucht sich dem Anruf Gottes zu entziehen. Er wird vor dem suchenden und prüfenden Auge Gottes unweigerlich schuldig. Die Sünde liegt weniger in der Mischung von Unwissenheit und Ungehorsam der ersten Menschen, sondern im Beginn einer langen Geschichte der Verleugnung und Delegation von Schuld. Adam sagt: Nicht ich, sondern Eva hat gesündigt. Eva sagt: Nicht ich, die Schlange hat gesündigt. Kain wird sagen: Soll ich meines Bruders Hüter sein! Keiner will es gewesen sein, übernimmt Verantwortung, klagt sich selber an. Lieber verfluchen wir den Teufel als uns selber. Im ausweichenden Verhältnis zur eigenen Schuld zeigt sich besonders lehrreich die Selbst-Vergegnung, das aktive Ausweichen von der Selbstbegegnung, der authentischen Selbstbeziehung. Sünde charakterisiert den paradoxen Widerspruch im Menschen, trotzig gegen Gott man selber sein zu wollen: das Unendliche los zu werden, mit Gott nichts mehr zu tun zu haben, Revolte, Atheismus, und nicht man selber sein zu wollen, d.h. Endlichkeit loswerden zu wollen: spekulative Versöhnung, Pantheismus, unpersönliche Verschmelzung, als gäbe es keine Sünde, sich im Unendlichen verlieren.⁵⁹ Selbst das Religiöse und Christliche haben ihre Verfallsformen – Kierkegaard spricht vom Heidentum in der Christenheit; gemeint sind die Phänomene der Abstumpfung und Verbürgerlichung eines Gewohnheits- und Etikettenchristentums. Und weil das Religiöse die höchste Stufe ist, die ein Mensch erreichen kann, ist die Fallhöhe vom Christentum in Heuchelei, Geschwätz und Routine enorm!

Die Verfallsform des Religiösen ist besonders aufschlussreich, kann man sich sowohl im Phantastisch-Religiösen als auch im bürgerlichen Leben, nämlich im Aufgehen in gesellschaftlichen und familiären Rollen, aufgeben. Es gibt einen Verlust des Selbst, der nicht bemerkt oder von der Umwelt sogar honoriert wird. Im geeigneten Milieu (d.h. in der „Stützgruppe“) wird man als „guter Christ“ geehrt und befördert. Es gibt eine „Frömmigkeitskarriere“. Umgekehrt ist es gefährlich, sich anmerken zu lassen, dass man Selbst ist, Selbst hat und letztlich auf weltliche und kirchliche Auszeichnungen und Schmähungen pfeift. Die subtileren Formen der Selbstaufgabe verdeutlichen, dass ich mich wegwerfen kann, indem ich mich borniere und statt ein Selbst – eine Zahl werde. Die Grenze zwischen Demut und Borniertheit ist schwer zu ziehen; sie beruht nach Kierkegaard

⁵⁹ Vgl. KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*, 34f.: das phantastisch Religiöse.

auf dem qualitativen Sprung. Wer dagegen nur begreift und nutzt, wie es in der Welt zugeht, d.h. wie man sich an die Erwartungen der Mehrheit anpassen muss, vergisst sich selbst.

Vor Gott ist alles möglich – das ist für Kierkegaard mehr als nur eine fromme Redensart. Nur vor Gott ist es möglich, mich selber (meinen Verstand) zu opfern, ohne mich (mein Selbst) zu verlieren. Den Verstand opfern heißt u.a. auch, die Welt nicht mehr ausschließlich unter dem Aspekt des (ultimativ vergeblichen) Lebenskampfes, des Kampfes aller gegen alle zu sehen, sondern unter dem Aspekt einer Versöhnung.

„Der Gläubige besitzt das ewig sichere Gegengift gegen Verzweiflung: Möglichkeit; denn bei Gott ist alles in jedem Augenblick möglich.“⁶⁰

Die Möglichkeit der Rettung ist wie eine offene Türe, ein Zeichen der Hoffnung; Verzweiflung dagegen ist Verlust von Möglichkeit. Die Verzweiflung flüchtet sich in Scheinmöglichkeiten, so wie sich die Menschen, die durch ihre Handlungen und Unterlassungen ein irreversibles Artensterben beschleunigen, immer neue künstliche Paradiese und virtuelle Welten errichten. Sie gelangen mit der mobilen und weltweit vernetzten Kommunikation nicht etwa über die Tendenz zur Zerstörung hinaus, sondern erzeugen immer weitere destruktive Nebenwirkungen – etwa die Vervielfachung von Strahlen und Abfällen durch die neuen elektronischen Medien.

Kierkegaards Abhandlung über die Verzweiflung endet nicht mit einem pessimistischen Bild. Im vielschichtigen Porträt der Verzweiflung gewinnt Kierkegaard die Kontrastfolie für die Darstellung der Erlösung von der Sünde. Die Vokabeln Sünde und Erlösung sind den Menschen seit der Aufklärung bis heute immer unverständlicher und unplausibler geworden.

GRENZENLOSE VERANTWORTUNG

Nach Kierkegaard besteht der Glaube in einer leidenschaftlichen Entscheidung. „Wisdom is passionless. In contrast faith is what Kierkegaard calls a passion.“⁶¹ Man kann Kierkegaards Fideismus als „unmoralisch“ missverstehen, weil er sich gegen alle Formen der Konvention und Nachahmung richten kann; besser wäre es jedoch, ihn als höhere Stufe zu verstehen, welche die konventionelle oder bürgerliche Moral durch die Option der grenzenlosen Verantwortung überbietet. Diese übersteigt die Option der Moral, in der es nur begrenzte Verantwortung geben kann. Der Gedanke der grenzenlosen Verantwortung und unvermeidbaren tragischen Verstrickung in Schuld findet sich auch in der protestantischen Kulturethik Albert Schweitzers, bei Nietzsche und Sartre. Grenzenlose Verantwortung ist

⁶⁰ KIERKEGAARD: *Die Krankheit zum Tode*, 44.

⁶¹ WITTGENSTEIN, zitiert nach Kai NIELSEN, in: NIELSEN, K./PHILLIPS, D.Z.: *Wittgensteinian Fideism?* London: SCM-Press 2005, 250.

nicht vergleichbar mit der Verantwortung gegenüber dem Staat oder der Gesellschaft, sondern es ist eine Höchstforderung und Überforderung, heilig zu sein, ein heiliges Leben zu führen, deren Ursprung „theonom“ ist oder – im atheistischen Kontext – eine Selbstübersteigung bzw. Selbstüberwindung des Menschen markiert. Die Konfrontation mit der höchsten Forderung, ich selber zu sein und keine Verantwortung bzw. Schuld auf andere abzuwälzen, schärft das Bewusstsein meiner Grenzen und meiner Tendenzen, als alltägliches und durchschnittliches „man“ uneigentlich, unecht, der „Welt verfallen“ zu sein. Verfallenheit an die Welt ist Verfallenheit an das Gerede, die Langeweile, die Neugierde, kurz: das Leben in der „Hörigkeit“ oder „geistigen Sklaverei“. Grenzenlose Verantwortung dagegen involviert die Ablehnung jeder Möglichkeit von Entschuldigungen und Ausflüchten. Es ist Antikonformismus schlechthin. Ich bin verantwortlich für alles, was ich tue, für alles, was ich unterlasse, für mein Wesen (*essentia*) und meine Geburt (*esse*). Nach Kierkegaard heißt das auch: ich kann mir meine Sünden nicht selber vergeben. Ich kann nicht sog. Negative Verantwortung (Verantwortung für Nicht-Tun) und Verantwortung für meinen Charakter oder meine Existenz ablehnen. Ich werde vom Ewigen und Unendlichen mit Verantwortung überbürdet. Dies erinnert an die Vergegenwärtigung des Ärgernisses darüber, dass wir Sünder sind, nur kann man in einem atheistischen Bezugsrahmen im Sinne von Sartre oder Camus nicht auf Gnade und Vergebung hoffen.

Es geht bei der unendlichen Verantwortung⁶² nicht um eine Rechtfertigung vor den Menschen, es geht nicht um Kritik und Anklage der Menschen, und es geht in der religiösen Ethik auch nicht um etwas, was ich nur mit mir selber abmachen könnte. Erst wenn die grenzenlose Verantwortung nicht als Verantwortung gegenüber Menschen, sondern als Verantwortung vor Gott (*coram Deo*) wahrgenommen wird, kann sie auch als „leichte Bürde“ oder „sanftes Joch“ erkannt werden. Die unbegrenzte Verantwortung ist wie das Bewusstsein der Sünde ein notwendiges Durchgangsstadium, um nach der schweren Anklage Gottes auch seine erlösende Vergebung zu erfahren.

⁶² Vgl. PFEUFFER, Silvio: *Die Entgrenzung der Verantwortung*. Berlin: de Gruyter 2008. Pfeuffer vergleicht darin Nietzsches und Levinas Begriff der Verantwortung mit Bezug auf Dostojewski, der ja auch ein wichtiger Bezugspunkt in den Arbeiten von Leon Schestow ist. Im Fokus steht u.a. das Dostojewski-Zitat: „Jeder von uns ist vor allen an allem schuld, ich aber mehr als alle.“ DOSTOJEWSKI, F.: *Die Brüder Karamasow*. Übersetzt von Swetlana Geier. Zürich: Amman Verlag 2003, 464. Zu Levinas, Dostojewski und der Bezugnahme auf die Totalitarismuskritik in der Epik von Vassili Grossmann vgl. LACIS, Modris: *Responsabilité et proximité: ontologie et agir social selon Emmanuel Levinas* (Dissertation Freiburg in der Schweiz, 2013).

Zusammenfassung

Kierkegaard gehört mit Jacobi, Schlegel, Schleiermacher und Stirner in die Galerie der radikalen Anwälte des Individuums. Als Vorläufer des religiösen Personalismus kommt Jacobi in Frage. Nur das Individuum vor Gott (coram Deo) bleibt unabhängig von der Massenkultur. Sünde ist zu verstehen als Anklage Gottes, die jeden Einzelnen heimsucht. Vor Gott erhält die Person unendliche Verantwortung.

Abstract

Kierkegaard is, like Jacobi, Schlegel, Schleiermacher and Stirner, a member of the club of terrible advocates of the individual. As a forerunner of religious personalism, Jacobi plays a key role. Only the individual confronted with God (coram Deo) remains independant of mass culture. Sin has to be interpreted as the impact of God's accusation, which pursues and haunts every individual. This contact with God is at the origin of man's unlimited responsibility.