

Blind vor Gott? Zu einem zentralen Problem der Wahl in Kierkegaards theonomer Ethik

VON CHRISTIAN ILLIES

„Wo es um die ‚Suspension‘ des Ethischen geht, ist also die Frage der Fragen, die den Vortritt vor jeder anderen hat: ob du wirklich vom Absoluten angesprochen wirst oder von einem seiner Affen.“¹

1. Vorbemerkung zur Absicht vorliegender Untersuchung

Kierkegaards Beitrag zur Ethik ist fundamental, weil er in aller Deutlichkeit zeigt, daß es einer Internalisierung moralischer Gebote durch das Subjekt bedarf, da nur so das sittlich Geforderte zu wirkmächtigen Motiven menschlichen Handelns werden kann. Problematisch erscheint jedoch dabei Kierkegaards Verzicht auf ein allgemeines Normensystem. Zwar hält er daran fest, daß es verbindliche Gebote für den Menschen gibt, die absoluten Gehorsam fordern, zugleich folgert er aber aus Gottes Allmacht, daß die Gebote nicht notwendigerweise für alle gleich seien. Dieser Gedanke, den Kierkegaard in einigen Schriften des Jahres 1843 entwickelt, findet seinen systematischen Ort in der religiösen Existenzweise. Diese wird bei ihm höher als die allgemeinen Normen verpflichtete ethische Existenzweise bewertet.

Im Mittelpunkt vorliegender Arbeit soll die Frage stehen, wie jemand, der sich derart von Gott als Ausnahmeexistenz angesprochen wähnt, wissen kann, daß er sich nicht täuscht – bzw., allgemeiner formuliert: Welche Kriterien lassen sich im Rahmen eines anti-rationalistischen, nicht universalistischen moralischen Realismus für den Einzelnen finden, um die jeweiligen moralischen Gebote zu identifizieren?²

Verschiedene mögliche Antworten lassen sich zwar aus den Schriften Kierkegaards rekonstruieren, doch sie bleiben alle letztlich ungenügend. Dieses Scheitern der Suche nach einer Kriteriologie ist von zentraler Bedeutung für die innere Konsistenz der Konzeption der religiösen Existenzweise bei Kierkegaard: Wenn der einzelne gar nicht erkennen kann, ob Gott ihn wirklich von den allgemeinen Geboten suspendiert, so kann er sich nicht in aller Ernsthaftigkeit für diesen Akt des Glaubens entscheiden. Andererseits verweist das Fehlen einer Kriteriologie auch auf ein grundsätzliches Ungenügen nicht-universalistischer Ethiken. Die Vorstellung individueller mora-

¹ M. Buber, Werke. Band I (Schriften zur Philosophie), München/Heidelberg 1962, 592.

² Unter „moralischem Realismus“ soll hier eine Position verstanden werden, bei der moralische Aussagen nicht lediglich subjektive Interessen oder soziale Verhaltenskonventionen spiegeln, sondern vom Menschen unabhängige normative Tatsachen ausdrücken (Vgl. etwa F. v. Kutschera, „Moralischer Realismus“, Logos Neue Folge 1 (1994), 241–258). In der Regel wird der moralische Realismus allerdings, im Unterschied zu seiner Fassung bei Kierkegaard, in einer kognitivistischen Form vertreten.

lischer Regeln ist nicht mit einer absoluten Gültigkeit im Sinne eines moralischen Realismus kompatibel – jedenfalls solange kein überzeugendes Identifikationskriterium für sie gefunden werden kann³. Kierkegaard bietet uns keines an und es darf ernsthaft bezweifelt werden, daß irgendeine andere nicht-universalistische Ethik es entwickeln könnte. Deswegen dürfen Moralphilosophie und Theologie Kierkegaard dort nicht folgen, wo er die ausnahmslose Gültigkeit ethischer Normen in Frage stellt⁴.

2. Zur Konzeption der Ethik in ‚Entweder-Oder‘⁵

2.1. Die Wahl der ethischen Existenzweise

Auch wenn sich ‚Entweder-Oder‘ fast ausschließlich mit dem Verhältnis zwischen den Geschlechtern beschäftigt, dient dieses Thema Kierkegaard, um Grundstrukturen seines moralischen Realismus daraus zu entwickeln.

Das Entscheidende im Leben des Menschen ist danach die Wahl eines ethischen Lebens⁶, sie geschieht durch einen Willensakt, der tätigen Bejahung und Umsetzung sittlicher Gebote und Normen. In dieser Wahl ergreift der Mensch sein „ideales Selbst“⁷, welches sich dadurch vom ästhetischen unterscheidet, daß die einzelnen Bewußtseinsaspekte – seine Gefühle, Wünsche, Handlungen – erst durch ihre normative Ausrichtung an diesem Ideal einen sinnvollen Zusammenhalt finden⁸. Diese „bindende Kraft der Persönlichkeit“⁹ erlaubt es, einen einheitlichen (und somit sinnvollen) Zugang zur Wirklichkeit zu erlangen. Wie bei Kant erst dem synthetisierenden

³ Daß die Ethik, auch ohne universale Vernunftregeln preiszugeben, mit dem Phänomen von Ausnahmen sehr wohl umgehen kann, hat gegen Kierkegaards Annahme sehr überzeugend *E. H. Duncan* dargelegt („Kierkegaard's Teleological Suspension of the Ethical: a Study of Exception-Cases“, *The Southern Journal of Philosophy* 1,4 [1963] 9–18).

⁴ Was natürlich nicht heißt, daß es nicht Situationen geben kann, in denen ein universales Gebot keine Anwendung findet oder wegen der notwendigen Befolgung eines anderen, wichtigeren, zurückgestellt werden darf.

⁵ Eine besondere Schwierigkeit stellt dabei in ‚Entweder-Oder‘ – wie in den meisten späteren Schriften Kierkegaards – der Gebrauch vielfältiger Pseudonyme dar. Der ethische Gesichtspunkt, hier von dem Gerichtsrat Wilhelm vertreten, kann nicht unbedingt mit Kierkegaards Position gleichgesetzt werden. Vielmehr spielt Kierkegaard mit diesen Personen in einer geradezu experimentellen Weise verschiedene mögliche Standpunkte durch und läßt sie miteinander in einen Dialog treten; dem Leser wird auch hier nicht die Entscheidung zwischen richtig und falsch abgenommen. (Vgl. *A. Pieper*, *Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard*, Meisenheim 1968, 3 ff.)

⁶ Es sei angemerkt, daß Kierkegaard in seinem Sprachgebrauch nicht in der heute meist üblichen Weise zwischen „moralisch“ und „ethisch“ unterscheidet.

⁷ II 280 [233]. Kierkegaard wird nach der von *E. Hirsch* und anderen besorgten Ausgabe „Gesammelte Werke Sören Kierkegaards“ (Düsseldorf/Köln, 1950ff., Nachdruck Gütersloh 1991) zitiert. Angeführt sind jeweils zunächst die Bandangabe (römische Zahlen) und die Seitenzahl der dänischen Ausgabe (Samelde Vaerker, udg. af *A. B. Drachmann*, *J. L. Heiberg* og *H. O. Lange*. Anden Udgave, Kobenhavn, 1920ff.), anschließend, in eckiger Klammer, die Seitenzahl nach der *Hirsch* Ausgabe. Die Schrift, aus der zitiert wird, ist jeweils zusätzlich angeführt.

⁸ Dies ist, worauf *F. Hauschildt* (Die Ethik Sören Kierkegaards, Gütersloh 1982, 33f.) hinweist, ein Persönlichkeitsbegriff, den Kierkegaard von dem Theologen P. M. Möller aufgegriffen hat.

⁹ II 174 [146].

Ich die Erfahrungswirklichkeit als eine einheitliche erscheint, so bedarf es bei Kierkegaard der synthetisierenden normativen Perspektive eines solchen einheitlichen Subjekts, damit nicht die Welt wie beim Ästhetiker in unendlich viele und zeitlich nicht dauernde Sinnfragmente auseinanderfällt. Der Akt der Wahl selbst ist deswegen notwendig, weil das ideale Selbst, bzw. die sittlichen Gebote erst durch die bejahende, handlungsgerichtete Wahl vom Einzelnen sich angeeignet werden können¹⁰, ihre Umsetzung kann nicht durch die Passivität des Gehorsams erklärt werden. Eine bloße Einsicht des Bewußtseins, und in dieser Kritik folgt Kierkegaard Hume und nicht Kant, kann nicht als solche allein motivierend sein. Sie muß in das *Wollen* Einzug halten¹¹. Kierkegaards Lösung für dieses Problem ist, daß man aktiv die richtige Form des Willens wählen muß, die allen einzelnen Wollensakten vorausgeht. Das bedeutet also, daß die verschiedenen moralischen Normen weder einzeln noch direkt zu wählen sind – sondern indirekt und alle gemeinsam, und zwar über die „Wahl“ einer idealen Persönlichkeit, die diese bereits in ihr *Wollen* integriert hat.

Damit drängt sich natürlich die Frage auf, wie es zu *dieser* Wahl des ideal wollenden Selbst kommt. Wenn auch hier nicht die Vernunft selber praktisch werden soll – daß dies im Rahmen einer Hume'schen Motivations-theorie auf dieser Ebene ebenso unmöglich wäre wie bei der Wahl einzelner Gebote, weiß Kierkegaard – kann dies nicht über eine bloße Vernunft-einsicht geschehen. Deswegen läßt er seinen Protagonisten Wilhelm auch nicht für diese Wahl argumentieren¹², sondern statt dessen die Attraktivität des ethischen Lebens dem Ästhetiker lediglich plastisch vor Augen stellen. Der Ästhetiker soll nicht überzeugt, sondern mit pädagogisch-mäeutischem Geschick zum Ergreifen seines in ihm schlummerndes Ideales geführt werden – unter anderem durch die Schilderungen des so zu gewinnenden reicheren und befriedigerenden Wirklichkeitsbezuges. In bunten Farben malt Wilhelm dieses glückliche, erfüllte und keineswegs aller Poesie beraubte Leben aus. Entsprechend richtet Kierkegaard seinen Blick nicht auf den konkreten Inhalt der damit verbundenen moralischen Gebote, die das ethische Selbst will, denn es wäre wirkungslos, sie in irgendeiner Weise rational zu begründen¹³. Der Verzicht auf eine Begründung heißt aber keineswegs, daß Kierkegaard die moralischen Gebote (wie zum Beispiel die Ehe) damit relativie-

¹⁰ Hier zeigt sich eine große Nähe zu *Fichtes* Idee in der „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ von 1796. (So auch *E. Hirsch* in „Entweder-Oder“, 429, Anm. 66).

¹¹ Vgl. II 178 [149], 184 [154].

¹² In den ‚Stadien auf dem Lebensweg‘ heißt es entsprechend, daß es nicht darum gehe, „den Entschluß zur Ehe auf kümmerliche Art zu empfehlen. Dieser empfiehlt sich selbst auf bessere Art, sientmal er, wie gesagt, die einzige einer Verliebtheit angemessene Form ist“ (VI 149 [163]).

¹³ Diese ganz andere Blickrichtung als sie etwa Kant einnimmt, hat *H. Fabrenbach* sehr überzeugend herausgearbeitet. („Ethische Existenzanalyse als ‚Korrektiv‘ der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie“, in: *M. Theunissen* u. *W. Greve* (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Frankfurt 1979, 216–240.)

ren wollte, etwa als Projektion menschlicher Bedürfnisse – gerade das ist ja die falsche Orientierung des Ästhetikers, der nur die subjektiven Präferenzen seines nicht-idealen Selbst anerkennt. Die eigentlichen Pflichten (bzw. Wollensinhalte des idealen Selbst), bleiben Ausdruck einer absoluten Wertesphäre, die ihre Präskriptivität als Gebote Gottes erhalten. Gerade in ‚Entweder-Oder‘ ist diese Wertesphäre noch im wesentlichen eine allgemeine für alle Menschen; die Ehe etwa wird als die *generell* angemessene Form für die Liebe verstanden. Diese ethische Wertesphäre ist einerseits theonom begründet; andererseits könnte man diese Ethik jedoch auch autonom nennen¹⁴, weil der Mensch diese von Gott gegebenen Ziele nicht außerhalb seiner, sondern in *seinem* idealen Selbst vorfindet – „Allein in sich selbst trägt ein Mensch das Ziel, nach dem er streben soll.“¹⁵ Zwischen diesen Momenten vermittelt Kierkegaard, indem er argumentiert, daß der Einzelne in seiner Selbstwahl *zugleich* Gott gegenüber verantwortlich sei¹⁶. Wahre Autonomie ist somit nach Kierkegaard das Anerkennen der Theonomie.

2.2. Das Problem der Identifikation des „idealen Selbst“

Aber wie genau erkennt der Mensch, was sein ideales Selbst ist? Daß er es wissen muß, steht für Kierkegaard außer Frage: „Wenn ein Mensch sich selbst erkannt hat und sich selbst frei gewählt hat, so ist er im Begriff, sich selbst zu verwirklichen; da er sich aber frei verwirklichen soll, muß er wissen, was es ist, das er verwirklichen will.“¹⁷

Es ist nun entscheidend, daß sich in ‚Entweder-Oder‘ hierfür kein Kriterium finden läßt. Offensichtlich kann das „alte“ Selbst des Ästhetikers als Gegenmodell nicht ausreichen, um das neue zu erkennen: dieses negative Kriterium bliebe viel zu vage und scheiterte schon daran, daß das neue „schlechthin verschieden von seinem früheren Selbst“¹⁸ sein soll. Es kann ferner deshalb nicht einfach als Umkehrung verstanden werden, da manches – so die „Poesie“ des Lebens – durchaus bewahrt werden soll. Auch ein zweites, viel naheliegenderes Kriterium wird ausgeschieden: Dem neuen Selbst sollen nicht die ethischen Werte, die zu seinem Wollensinhalt gehören, als Definiens dienen (zum Beispiel die Erfüllung der allgemeinen Forderung nach Eheschließung, wie man nach XIII, 210 [194f.] annehmen könnte). Solche allgemeinen Kriterien weist der Gerichtsrat ausdrücklich zurück, doch der Grund ist hier noch nicht wie in den späteren Schriften, daß es individuell verschiedene Gebote für das jeweilige ideale Selbst geben kann, sondern daß er einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen der Angabe von ra-

¹⁴ Wie *Hauschildt* (34f., 42) sie zurecht nennt. Wichtig ist natürlich, diesen Autonomiebegriff von dem vernunftzentrierten Kants zu unterscheiden; Kierkegaard selbst bezeichnet seine Ethik deswegen nicht als autonom.

¹⁵ Vgl. II 280 [232].

¹⁶ Vgl. II 281f. [233f.], 292 [242].

¹⁷ Vgl. II 280 [233] II 280 [233].

¹⁸ Vgl. II 193 [229].

tional nachvollziehbaren Kriterien und der erforderlichen willentlichen Aneignung sieht¹⁹. Die Zurückweisung dieses Kriteriums markiert das Zentralproblem Kierkegaards; hier werden seine richtigen Überlegungen zur notwendigen Aneignung der Gebote in falscher Weise zur Zurückweisung rationaler Kriterien der Identifikation gebraucht. Als einziges Kriterium böte sich noch an, auf die Konsequenz einer vollzogenen Wahl zu schauen – der Gerichtsrat will dem Ästhetiker ja ausmalen, wie attraktiv es ist, die Wahl vollzogen zu haben. Der Ethiker habe doch, so heißt es, einen tieferen, reicheren Wirklichkeitsbezug als der Ästhetiker. Offensichtlich ist dieses Kriterium in einer Hinsicht auf jeden Fall unzureichend: es könnte (wenn überhaupt) nur *nach* der Wahl Anwendung finden, also nicht zur Identifikation des zu Wählenden, sondern zur Bestätigung der Richtigkeit einer vollzogenen Wahl dienen. Dies würde die Wahl zu einem *try and error* Geschehen machen, was zweifellos nicht im Sinne der existentiellen Relevanz und des Ernstes dieses Aktes wäre. Das zweite Problem des Kriteriums ist die Frage, ob es überhaupt ausreicht. In den folgenden Schriften des Jahres 1843 und 1844 versucht Kierkegaard auszuloten, in welchem Sinne die Wahl den Menschen in eine bessere Wirklichkeit auch dann versetzt, wenn es zunächst nicht offensichtlich ist.

3. ‚Zwei erbauliche Reden‘ und die Schwierigkeit, das ideale Selbst durch eine bessere Wirklichkeit zu identifizieren

‚Zwei erbauliche Reden‘ lassen sich als erklärende – und nicht durch ein Pseudonym gebrochene – Begleitschriften zu ‚Entweder-Oder‘ lesen. In diesen zwei theologischen Erbauungsreden richtet Kierkegaard sein Augenmerk auf das Problem eines ethisch bemühten Menschen, der nach seiner Wahl Enttäuschungen erleidet und daran zu zweifeln beginnt, ob sie richtig war. Kierkegaard bietet hier drei verschiedene Verteidigungen seiner These an:

(1) Es müsse, so Kierkegaard, zunächst gefragt werden, ob dieser Mensch nicht eine falsche Vorstellung von der besseren Wirklichkeit habe; er erlebt vielleicht nur die Frustration endlicher, egoistischer Bedürfnisse und zeigt somit, daß er die eigentliche Wahl noch nicht vollzogen hat²⁰. Das von Gott Gebotene ist aber nicht mit den Bedürfnissen des Subjekts vor der Wahl identisch; Gottes Ratschluß reicht weiter als die kurzsichtigen Wünsche unseres endlichen Selbst. In solch einem Falle wäre der Zweifel, welcher die frustrierten Wünsche begleitet, also nur Folge eines Mißverstehens, resultierend aus dem Verfehlen des idealen Selbst.

Doch so läßt sich nur erklären, woran der verzweifelt, der letztlich *nicht*

¹⁹ Mit solchen Kriterien wird etwa bei *Kant* die „moralische Persönlichkeit“ bestimmt (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Erstes Buch I. Teil. Akademie-Ausgabe Band VI, Berlin 1968, 26 ff.).

²⁰ Vgl. III.42 [412].

recht gewählt hat – aber nicht, was als Kriterium zum Erkennen der rechten Wahl dienen kann, wenn sie vollzogen ist.

(2) Es könne sein, so schreibt Kierkegaard, daß sich auch für die tatsächlich vollzogene Wahl keine unmittelbare Bestätigung in der Wirklichkeit finden ließe. Dies läge dann an den grundsätzlichen ‚Ungereimtheiten‘ in der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit. Ihretwegen sei es manchmal auch für den Ethiker unmöglich zu erkennen, was für ihn oder andere das eigentlich Gute sei²¹. Entsprechend mag der Zustand des Ethikers nach der Wahl (bzw. seine Beziehung zu anderen, die ja zentraler Bestandteil dieses Zustandes sind) ihm zunächst schlechter erscheinen, obgleich er letztlich doch Teil einer besseren Wirklichkeit ist²². Aber dies kann in solchen Fällen nur Gott, nicht der Mensch erkennen²³.

Diese Erklärung ist offensichtlich ungenügend, denn eine von uns nicht erkennbar bessere Wirklichkeit kann ja auch nicht als Kriterium für die Wahl dienen. Kierkegaard, dem es darum geht, eine Strategie gegen das Verzweifeln nach der Wahl anzubieten, hat uns also bisher noch keine Identifikationsmöglichkeit gegeben. Dies wird noch deutlicher an einer dritten Erklärung, die er für den Fall des enttäuschten Ethikers anbietet:

(3) Es könnte sein, so Kierkegaard, daß wir von Gott in unserer Glaubensfestigkeit geprüft würden. Dies könne dem Zwecke dienen, das Vertrauen in Gott (bzw. den Glauben) nicht auf die unmittelbaren Folgen des Handelns zu gründen. Eine solche Prüfung hätte also eine erzieherische Funktion²⁴.

Doch auch Kierkegaards letzte Überlegungen zeigen, daß er kein Kriterium für die Identifikation der angeblich „besseren Wirklichkeit“ anbieten kann. Was dem Ethiker allein bleibt, ist der Glaube an Gottes Liebe, die gleichermaßen hinter dem gebotenen idealen Selbst und der (letztlich) folgenden besseren Wirklichkeit stehen soll. Dies soll ihn der Notwendigkeit entheben, sie im einzelnen zu identifizieren²⁵. Wie der Seefahrer zur Orientierung nicht nach den wechselnden Wellen, sondern den ewig leuchtenden Sternen schaut, so verhalte sich auch der Gläubige²⁶. Terminologisch wird dieser neue Blickwinkel dadurch gekennzeichnet, daß Kierkegaard hier nicht mehr von der ethischen Wahl spricht, sondern statt dessen vom „Glauben“. Doch darf diese neue Begrifflichkeit nicht darüber hinwegtäu-

²¹ So etwa IV 28 [27].

²² Eng verknüpft ist damit das Problem der Folgen guter Handlungen; nicht immer führt ja ein gutes Tun tatsächlich zu etwas Gutem (vgl. ‚Entweder-Oder‘, II. 16 f. [12 f.]; siehe auch *Hauschildt* 38.) Dies ist für Kierkegaard besonders augenfällig hinsichtlich der Auswirkungen unseres Tuns bei anderen Menschen. Wegen der menschlichen Freiheit ergibt sich, daß der Mensch nicht festen Entwicklungsgesetzen folgt. Und in der Tat ist Kierkegaard zuzugeben, daß man manchmal sogar einem Menschen moralisch dadurch nützt, daß man ihm Schaden zufügt, weil er nur so manche guten menschlichen Charakterzüge (wie etwa die Großherzigkeit) entfalten kann.

²³ Vgl. III.46 [417].

²⁴ Vgl. II.204 [243].

²⁵ Vgl. III.25 [396].

²⁶ Vgl. III.26 [396/397].

schen, daß es in jedem Fall um eine radikal vollzogene Wahl eines idealen (jetzt als gläubig beschriebenen) Selbst geht²⁷.

Auch diese Lösung macht jedoch die Wirklichkeit als Kriterium völlig unbrauchbar; sie ist eine bloße Beteuerung des Zusammenhalts zwischen vollzogener Wahl und einer (letztlich in Gottes Augen) besseren Wirklichkeit für den, der glaubt²⁸, aber beraubt den Begriff „besser“ einer jeden identifizierbaren Bedeutung. Wie *J. Sløk* schreibt, erwartet der Glaubende nach Kierkegaard „gar nichts Inhaltliches oder Quantitatives; er hat keinen konkreten Gegenstand seiner Erwartung, seine Erwartung ist rein formal; gleichgültig gegenüber dem Inhalt, von dem er nichts weiß, erwartet er Sieg.“²⁹ Eine derart inhaltlich entleerte Erwartung kann kaum der Erkenntnis der Wahl des idealen Selbst dienen, da ja alles als „gut“ gedeutet werden kann – auch von einem, der nur *meint* zu glauben und sich in diesem Wahn selbst betrügt. Da der Glaube hier selber das erst deutet, was ihm zur Bestätigung dienen soll, scheinen wir uns in einem hermeneutischen Teufelskreis eines Glaubens zu befinden, der sein eigener Maßstab sein soll.

4. ‚Die Wiederholung‘

4.1. *Das Thema von ‚Die Wiederholung‘*

In den drei Schriften des Jahres 1843, d.h. in ‚Die Wiederholung‘, in ‚Furcht und Zittern‘ und in der Predigt ‚Die Bestätigung in dem inwendigen Menschen‘³⁰ versucht Kierkegaard, die Situation des Menschen nach der richtigen Wahl durch die Blickwinkel verschiedener Pseudonyme in seinen ganzen Facetten darzustellen. Im Unterschied zu ‚Entweder-Oder‘ ist aber die entscheidende Existenzweise nicht mehr die eines Ethikers, der allge-

²⁷ Entsprechend wird beim Glauben nicht so sehr irgendein religiös-dogmatischer Inhalt betont, sondern auch hier geht es um das zu ergreifende ideale Selbst, welches lediglich durch seine direkte Ausgerichtetheit auf Gott charakterisiert ist. (Vergleiche hierzu *Hauschildt*, 1982, 38f.) Wie eng auch schon die ethische Wahl in ‚Entweder-Oder‘ seinerseits als religiöser Glaubensakt verstanden wird, zeigt sich darin, daß dort der Ethiker die Gebote auf Gott zurückführt, von ihm eine Garantie für eine bessere Wirklichkeit erhält etc. Entsprechend wird auch er in ‚Entweder-Oder‘ „religiös“ genannt (II. 18f. [14f.]), wobei jedoch letztlich das Verhältnis von Religion und Ethik immer vage und unklar bleibt (vgl. *E. Geismar*, „Das ethische Stadium bei S. K.“, übersetzt und ergänzt von E. Hirsch“, *ZSTh* 1, Gütersloh 1923–24, 227–300, hier 242–247). Weil die im Rahmen unserer Untersuchung relevanten Parameter sich jedoch entsprechen, dürfen wir hier die Unterschiede zwischen Glaube und ethischer Wahl vernachlässigen. Dem neuen Sprachgebrauch scheint vor allem die Aufgabe zuzufallen, über die göttliche Ursache des Gebotenen hinaus die subjektive Verschiedenheit des Inhalts der Gebote zu betonen; dies wird dadurch deutlich, daß der Begriff „ethisch“ von Kierkegaard in den späteren Schriften im negativen Sinne für die konventionell-sinnentleerte Moral benutzt wird, welche angeblich keine wahre Einheit stiften könne.

²⁸ Dies ist natürlich eine deutliche Botschaft an Regine: auch wenn sie im Moment die Folgen der ethischen Wahl der Trennung nicht als gut und damit als Bestätigung der Richtigkeit der Entscheidung erkennen kann, so soll sie doch den gottergebenen Glauben haben, daß dies letztlich Teil einer besseren, sinnvollen Wirklichkeit ist.

²⁹ „Das Verhältnis des Menschen zu seiner Zukunft. Eine Studie über ‚Zwei erbauliche Reden‘“ von S. Kierkegaard, herausgegeben am 16. Mai 1843“ in: *M. Theunissen* u. *W. Greve* (Hrsg.) 1979, 241–261, hier 256.

³⁰ Die dritte Rede der Sammlung ‚Drei erbauliche Reden 1843‘.

meinen Regeln folgt, sondern die Ausnahmeexistenz, das heißt derjenige, welcher sich individuellen, von der allgemeinen Norm abweichenden Forderungen gegenüber sieht. Die grenzenlose Allmacht Gottes macht nach Kierkegaard nicht davor Halt, dem Einzelnen höchst spezifische Aufgaben zu geben. Kierkegaard schreibt auch, daß das Gottesverhältnis „privat“ geworden sei³¹. (Dagegen war noch in ‚Entweder-Oder‘ die Ausnahme vom allgemeinen nur als das Geringere erachtet: „noch vollkommener wäre es, das gesamte Allgemeine in sich aufzunehmen.“³²) Das radikal einmalige, ideale Selbst ergriffen zu haben, ist die religiöse, die höchste Form menschlicher Existenz.

„Die Wiederholung“ handelt von der existentiellen Krise eines jungen Mannes, welcher mit der Gewißheit konfrontiert wird, daß es keine Möglichkeit gibt, sich mit dem von ihm geliebten Mädchen zu verbinden. Das Hindernis ist dabei (zunächst) kein äußeres, denn sie liebt ihn und ist ungebunden. Doch der junge Mann meint zu erkennen, daß seine Liebe zwar einerseits von Gott gutgeheißen wird, aber daß dieser gleichzeitig nicht will, daß die beiden Liebenden zusammenkommen. „Meine Liebe läßt sich nicht ausdrücken in einer Ehe.“³³ Der junge Mann sieht sich somit vor der Forderung einer quasi-ehelichen Liebestreue *bei gleichzeitigem Verbot einer Ehe*. Diese zutiefst befremdende und, wie Kierkegaard selbst einräumt, das Absurde berührende Forderung Gottes dient als Fundament einer grundsätzlichen Erörterung der Möglichkeit solcher radikal-individueller Gebote. Dabei wird dieses Zentralproblem jedoch dadurch verzerrt, daß wesentliche Teile des Werkes Gedanken des angeblichen Verfassers Constantin Constantius wiedergeben, dem es als Ästhetiker an einem wirklichen Verständnis solcher individueller Gebote gebrechen muß³⁴. Allerdings sieht es auch Constantius für notwendig an, daß der junge Mann sich von dem Mädchen trennt, da sie ihn in seiner Berufung zum Dichter hindere. Zwar entzieht sich der junge Mann im Laufe des Geschehens dann tatsächlich dem Mädchen, aber weder auf die von Constantius vorgeschlagene Weise noch wegen des von ihm angenommenen Grundes. Noch komplizierter wird die Situation schließlich dadurch, daß er durch die Trennung dann tatsächlich zum Dichter wird, obgleich er sich nicht deswegen von ihr trennte – und somit Constantius in gewissem Sinne (aber mit einer falschen Erklärung!) recht behält³⁵.

³¹ Vgl. III.123 [109] 272 [244].

³² II.298 [355]. Vgl. II.303 (252) 354 (294f.) 356 (296)

³³ III.235 [72]. Ganz offensichtlich ist das die Situation, in der sich Kierkegaard selbst sieht und die er Regine mitteilen will – weswegen er auch seine „Leserin“ am Schluß des Buches anspricht (III.259).

³⁴ Sicher der wesentliche Grund dafür, daß *Emanuel Hirsch* „Die Wiederholung“ als das „rätselhafteste“ Buch Kierkegaards erachtete („Zum geschichtlichen Verständnis der fünften und sechsten Abteilung“, in: Sören Kierkegaard, Gesammelte Werke, Abt. 5/6 (Hrsg. von *E. Hirsch* und *H. Gerdes*), Gütersloh 1991, VII–XI, hier VII).

³⁵ Verwirrend für ein angemessenes Verständnis des Textes ist auch die merkwürdige Passage nach der zweiten Verlobung der verlassenen Geliebten mit einem anderen Mann. *Emanuel Hirsch* (1991, IXf.) hat mit überzeugenden Argumenten gezeigt, daß diese Wendung den Schock Kierke-

In diesem Buch gibt es zwar eine weitere Radikalisierung der Position Kierkegaards, aber, wie sich zeigen wird, keine neuen Kriterien für die Identifikation des idealen Selbst. Leider wirft Kierkegaard auch hier das Kriterienproblem nicht explizit auf, so daß wir seine Thesen aus verschiedenen Bemerkungen rekonstruieren müssen³⁶.

4.2. Die Unmöglichkeit, das ideale Selbst durch eine bessere Wirklichkeit zu identifizieren

Auch in ‚Die Wiederholung‘ versucht Kierkegaard, die Situation darzustellen, in welcher sich der Mensch nach der Wahl befindet. Dabei wird das Problem der zwei erbaulichen Reden radikalisiert – während es dort noch für möglich gehalten wurde, daß sich langfristig die Wirklichkeit zum Besseren kehre, diskutiert Kierkegaard in ‚Die Wiederholung‘ den Fall, daß es trotz einer in aller Leidenschaft und Entschiedenheit vollzogenen richtigen Wahl sein kann, daß diese keine Bestätigung in der äußeren Wirklichkeit findet. ‚Die Wiederholung‘ wie die anderen Schriften des Jahres 1843 sind daher, wie *M. Theunissen* sagt, „Bausteine in der Entwicklung dieses philosophischen Systems, indem sie die Schwierigkeit des jeweils vorangegangenen Werkes aufgreifen und weiterführen.“³⁷ Der junge Mann erfährt seine gottgegebene Aufgabe als die bittere Wahl der Existenzform eines zugleich treu liebenden und nicht ehelich verbundenen Menschen. Mit dieser Möglichkeit eines rechten Tuns (bzw. einer guten Wahl) trotz der furchtbaren Wirklichkeit diskutiert Kierkegaard gleichsam eine Variante des Theodizee-Problems. Es nimmt so nicht wunder, daß Hiob selbst, das Urbild allen Leidens der Gerechten, in ‚Die Wiederholung‘ auftritt. Er wird für den jungen Mann zum Leitbild, ja geradezu seine „Arznei“³⁸. Und tatsächlich weist beider Schicksal eine große Parallele auf. Beiden eignet ihr Festhalten an ihrem jeweiligen moralischen Auftrag (Gott bzw. das junge Mädchen zu lieben), obgleich die bittere Wirklichkeit dem Auftrag zu widersprechen scheint und ihnen schließlich alles entrissen wird³⁹. Dabei besteht kein Zweifel, daß Hiob wie der junge Mann sich tatsächlich für die rechte Existenzweise entschieden haben⁴⁰. Hiob ist hier der geprüfte, der an Gott fest-

gaards über die Verlobung Regine Olsens mit Johan F. Schlegel spiegelt, von der er während des Schreibens an dem Buch erfuhr.

³⁶ Ein Unterfangen, welches gerade in diesen Schriften besonders schwierig ist, da sie wegen ihres Wechselspiels von verschiedenen Perspektiven, Pseudonymen und Blickwinkeln, wegen ihrer Gedankensprünge und des Changierens zwischen Ernst und Ironie, nicht zu Unrecht einer tiefen Dunkelheit bezichtigt werden. *E. Hirsch* hat diese Periode „um Regines Willen“ genannt (Geschichte der Neueren evangelischen Theologie. Band V, Münster 1984, 439): Es geht Kierkegaard in diesen Schriften darum, Regine mitzuteilen, daß seine eigentliche Existenzweise bzw. Berufung gerade nicht die Ehe, sondern die Ehelosigkeit sei.

³⁷ in: *M. Theunissen* u. *W. Greve* (Hrsg.) 1979, 24/25.

³⁸ III.238 [75].

³⁹ Vgl. III.0.234 f. [70 f.].

⁴⁰ Vgl. III.240 [77].

halten soll und daran, daß Gott den Gerechten gegen allen Augenschein doch letztlich glücklich machen wird. Für Hiob gilt, daß „alle denkbare menschliche Gewißheit und Wahrscheinlichkeit für die Unmöglichkeit sprach“⁴¹. Seine Prüfung ist so wie im Falle des jungen Mannes eine erzieherische. Nicht bestanden hätte die Prüfung derjenige, welcher am Inhalt des Gebotenen wegen der erfahrenen schlechten Wirklichkeit zweifeln wollte – eine Lösung, die Hiob von seinen Freunden, dem jungen Mann aber von Constantius nahegelegt wird. Der junge Mann hofft zunächst auch beharrlich auf eine solche Wendung der Dinge. Es gibt zwar keine vernünftigen Gründe für eine solche Zuversicht, aber Gott möge ein „Gewitter“ hereinbrechen lassen, seine Persönlichkeit „umschaffen“⁴² und so doch noch die Liebenden zusammenführen, indem er das ideale Selbst des jungen Mannes verändert – oder vielleicht einen anderen, nicht-ehelichen Ausdruck des irdischen Zusammengehörens ermöglicht. Doch da kommt der Bruch all solcher Hoffnung wider die Wahrscheinlichkeit, ausgelöst durch die Heirat des Mädchens mit einem anderen Mann, die das Unwahrscheinliche eines glücklichen Ausgangs zur *tatsächlichen* Unmöglichkeit werden läßt. Hier liegt der große, entscheidende Unterschied zwischen Hiob und dem jungen Mann. Letzterer – und wir mit ihm – leben nach Kierkegaard in einer Welt, in der die ethische Wahl manchmal überhaupt keine, und auch keine zukünftige Bestätigung in den äußeren Umständen finden kann.

Was sind, neben dem offensichtlichen autobiographischen Anlaß, die Gründe Kierkegaards für diese Radikalisierung der Hiobgeschichte? Entscheidend ist, daß für Kierkegaard die Verknüpfung von idealem Selbst und Wirklichkeit nicht von einer gesetzmäßigen Art sein kann, sondern allein auf der Liebe eines (voluntaristisch verstandenen) Gottes aufbauen soll. Dessen Liebe könne nach Kierkegaard ihrerseits nicht irgendwelchen Gesetzen (etwa der Vernunft) unterworfen werden, weswegen es schon im Zusammenhang mit Hiob heißt: „Jede menschliche Erklärung ist ihm lediglich ein Mißverständnis.“⁴³ Gott in seiner Liebe weiß nach Kierkegaard besser als wir mit unserer Vernunft, was für uns oder für andere Menschen gut ist⁴⁴. Ein zweiter (und interessanterer) Grund für die Radikalisierung liegt in einer Weiterführung des Gedankens der Prüfung begründet. Kierkegaard argumentiert, daß es nur dann zu einer tatsächlichen Prüfung kommen könne, wenn der Geprüfte nicht wiederum die Möglichkeit habe, seine eigene Prüfung (wie noch in ‚Zwei erbauliche Reden‘) als solche zu sehen.

⁴¹ III.246 [82].

⁴² III.247 [83].

⁴³ III.241 [77].

⁴⁴ Wie sehr das Gottes- und Menschenbild bei Kierkegaard einander spiegeln, zeigt sich auch hier: in dem gleichen Maße, in dem Kierkegaards Liebe für Regine eigentlich nicht mehr als solche in der Wirklichkeit für sie erkennbar sein kann (er trennt sich, ja verhält sich wie einer, dem es nie ernst war), vertritt er die These, daß auch Gottes Liebe als für den Menschen unerkennbar sei. Zeigt sich hier nicht, daß Kierkegaards Gott eine Hypostasierung seiner eigenen, schwierigen Persönlichkeit ist?

Denn damit antizipiert sie bereits jene bessere Wirklichkeit, die dem Geprüften vorenthalten zu sein scheint – und verlöre den für eine Prüfung entscheidenden Wesenszug, der gerade darin besteht, keinerlei Bestätigung für das Gebotene anzubieten. Mit anderen Worten, der Geprüfte darf kein Wissen davon haben, ein Geprüfter zu sein⁴⁵. Dies scheint aber nach Kierkegaard erst dann erreicht, wenn es für die Vernunft des Geprüften tatsächlich unmöglich ist, daß Gott noch alles zum Guten wendet. Für unsere gegenwärtige Untersuchung ist dabei vor allem entscheidend, daß der Mensch bei seiner Wahl in der Wirklichkeit weder Anhaltspunkt noch Kriterium dafür finden kann, ob er wirklich sein ideales Selbst – und die damit verbundenen Gebote Gottes – wählt bzw. gewählt hat. Da alles Glück und alle Erfüllung nur der unberechenbaren Liebe Gottes geschuldet werden, ist es unmöglich, sie als Maßstab für den Zweifelnden zu nehmen.

4.3. Das Kriterium „Wiederholung“

Es gibt in diesem Werk noch einen zweiten Gedankengang Kierkegaards, der erlaubt, ein mögliches Kriterium für die Identifikation des idealen Selbst aufzustellen; es sind dies die Überlegungen zur „Wiederholung“. Was versteht Kierkegaard genau unter „Wiederholung“? Obgleich sie, wie der Titel schon zeigt, der Schlüsselbegriff des Buches ist, bleibt sie schillernd, doch offensichtlich wird mit dem Begriff auf eine *Eigenschaft* dieses idealen Selbst verwiesen, nämlich daß es nicht vergeht, sondern stets wiederkehrt. Diese Wiederkehr gewährt dem Selbst eine Kontinuität, die von Kierkegaard auch mit „Ewigkeit“ bezeichnet wird. So heißt es: „Wiederholung (...) in der Ewigkeit, welche die wahre Wiederholung ist.“⁴⁶ Erst ein aus dem stets sich wandelnden Momentanen herausgehobenes und in den Bezug zur Ewigkeit gestelltes Selbst kann eine einheitsstiftende Funktion erfüllen und seinen Träger zum Erleben einer *zeitübergreifenden* Sinn Ganzheit befähigen. Gerade diese Konstanz wird zum eigentlichen Garanten dafür, nicht mehr im Bereich subjektiver (ästhetischer) Wertsetzung zu verharren. Das Selbst des Ästhetikers dagegen zerfällt in viele, kurzlebige und sich gerade nicht „wiederholende“ „Selbste“ (bzw., die damit verbundenen Sinn- oder Wertgebungen) und kann so nicht zu einer sinnvollen Synthese seines Lebens über die Zeit gelangen. Die so verstandene Wiederholung, die Kierkegaard auch die „Losung in jeder ethischen Anschauung“⁴⁷ nennt, wäre also ein formales Charakteristikum des idealen Selbst und könnte deswegen möglicherweise als ein Kriterium zu seiner Identifikation dienen – auch wenn es von Kierkegaard nicht dafür eingeführt wurde. Wenn wir oben sagten, daß der Glaubende letztlich nach Kierkegaard nur glaubt, zu glauben, so bietet der Verweis auf die Wiederholung als eine überprüfbare

⁴⁵ Vgl. III.244 [80].

⁴⁶ III.254 [89/90].

⁴⁷ III.189 [22].

Eigenschaft dieses idealen Selbst mehr: Es wäre die zeitliche Kontinuität seines Glaubens, d. h. des idealen Selbst, die ihn erkennen ließe, tatsächlich zu glauben. Wäre ich von eigenen Projektionen eines nur vermeintlich „idealen“ Selbst genarrt, so müßte man folgern, würde dies letztlich keinen Bestand über die Zeit haben. Damit ist diese Antwort nicht kriterial leer in dem Sinne, daß hier ein ideales Selbst zur Identifikation seines eigenen Inhalts dienen sollte, sondern zeigt sich als unabhängig. Als formale Eigenschaft ließe sich die „ewige“ Dauer des gewählten Selbst von einer anderen Instanz als dem Glauben (bzw. diesem idealen Selbst selber) identifizieren.

Kann nun das Kriterium „Wiederholung“ dazu dienen, den Wählenden davor zu feien, von einem böartigen „Affen“ genarrt zu werden? Es lassen sich verschiedene Einwände gegen dieses Kriterium erheben. Schauen wir zunächst auf die Möglichkeit, es extern zu kritisieren. Einerseits weist es offensichtlich die schon früher erörterte Schwäche auf, daß auch es nur *nach* der eigentlichen Wahl zur Anwendung kommen könnte. Dieses Problem ist hier noch dadurch verschärft, daß die Kontinuität natürlich nicht unmittelbar nach der Wahl zu erfahren wäre, sondern erst nach einer langen Zeitspanne unveränderter Wertsetzungen. Aber wie lang muß diese sein? Wann kann der gewählt Habende sicher sein, nicht nur einer etwas beständigeren Laune seines ästhetischen Selbsts zum Opfer gefallen zu sein? Sollte es hier überhaupt als Maßstab dienen können, müßte es wesentlich präzisiert werden (und für eine solche zeitliche Präzisierung Gründe angegeben werden). Auch ließe sich zweitens gegen das Kriterium etwa die Erfahrung des Fanatismus vorbringen; die Hartnäckigkeit, mit der Menschen ein ganzes Leben lang (auch böartigen) Wahnideen anhängen können, steht im Widerspruch zur These, Kontinuität sei ein Zeichen der recht vollzogenen Wahl. Auch wenn manches dafür spricht, Kontinuität (oder Zeitunabhängigkeit) als *notwendige* Voraussetzung für ethische Gebote bzw., wenn man es wie Kierkegaard damit verbindet, für ein ideales Selbst zu sehen, zeigt sich am Fall des Fanatismus, daß es kaum als hinreichendes Kriterium dienen dürfte.

Nun sind es aber nicht diese Gründe, welche dazu führen, daß Kierkegaard gar nicht erst den Versuch unternimmt, die herausgestellte Eigenschaft „Wiederholung“ schärfer zu fassen. In dem Buch wird deutlich, daß eine ganz andere Überlegung ihn dazu bringt, daß die durch die Wahl gewonnene Existenzweise sich letztlich dem Verstehen ganz entziehe. In diesem für die Entfaltung seiner Philosophie entscheidenden Jahr 1843 wird deutlich, wie Kierkegaard aus theologischen Gründen versucht, die Ethik restlos von aller Vernunft zu reinigen. Neben der an Hume anknüpfenden These, daß die Vernunft nicht motivieren könne, und der Zurückweisung universaler Normen zugunsten einer vom Willen Gottes allein abhängigen Individualmoral, wird nun als drittes Moment der Gedanke angefügt, daß über eine solche radikal subjektive Wahl auch nicht vernünftig *gesprochen* werden könne. Die Einmaligkeit der Wahl scheint sich mit der auf allgemeinen Vernunftregeln fußenden Sprache nicht harmonieren zu lassen. Für die

mit dem Glauben verbundene Wiederholung hieße das dann entsprechend: es ist gar nicht möglich, sie allgemeinverständlich zu präzisieren, da sie nur subjektiv dem Glaubenden, der sie findet, verständlich ist.

Aber widerspricht solchen Überlegungen nicht auf performativer Ebene, daß Kierkegaard ein ganzes Buch über diese „Wiederholung“ schreibt? In der Gestalt des Constantin Constantius finden wir den großartigen dichterischen Versuch Kierkegaards, mit genau diesem Problem fertig zu werden: Durch ihn bietet sich nämlich dem jungen Mann, dem seine Wahl gerade im Vernunftsinne unartikulierbar erscheinen muß, doch noch ein Sprachrohr. Der junge Mann will keinen Dialog⁴⁸, sondern er will sich nur aussprechen, ja aus-,schreien⁴⁹ – und dabei nicht einmal wissen, daß er das tut⁵⁰. Es ist erst die Aufgabe Constantins, diese Schreie mit seinen Kommentaren in eine verständliche Sprache zu übertragen. Als Sprachrohr verzerrt er aber notwendigerweise die Schreie; denn um sie verständlich zu machen, lokalisiert er sie in einen Bezugsrahmen des Verstehens (der „Einheitspunkt“, um den es ihm geht III.183 [14]). Ein solcher Versuch muß aber im entscheidenden Sinne für das letztlich Unverständliche unangemessen bleiben. Entsprechend seines subjektivistischen Standpunktes sieht Constantius zwar, daß sich im Äußeren keine glückliche Wirklichkeit (im Sinne einer Ehe) für den jungen Mann finden läßt, aber er muß dies als Ausdruck eines falschen Selbstentwurfes des jungen Mannes deuten. So empfiehlt er, nicht zu lieben, weil es doch keine äußere Wiederholung geben könne. Nicht nur unter Liebe⁵¹, auch unter Wiederholung versteht Constantius dabei etwas anderes. Doch ist Constantius nach Kierkegaard nicht ein *gänzlich* untaugliches Sprachrohr; einiges versteht er eben doch oder ahnt es wenigstens. So artikuliert er die Rolle der Wiederholung, die normative Einheitsstiftung und somit Bestätigung der ethischen Wahl, durchaus im richtigen Sinne. „Wenn man die Kategorie (...) der Wiederholung nicht besitzt, so löst das ganze Leben sich auf in leeren und inhaltslosen Lärm.“⁵² Aber er kann nicht sehen, wie man zu ihr kommt, denn dazu bedarf es eben der vollzogenen Wahl; zu ihr aber ist er unfähig, weil er in seiner kalten Rationalität die für den Willensentschluß unabdingliche Leidenschaft nicht besitzt⁵³. Wie anders ist dagegen der junge Mann!⁵⁴ Hier zeigt sich, wie Kierkegaard den performativen Widerspruch zu lösen versucht: Verstand und Herz werden in zwei Personen gesetzt. Beide, der junge Mann wie Constantin, sind deswegen eigentlich nur zwei Aspekte eines Menschen (und wohl auch von Kierkegaard selbst) – der junge Mann ist die Leidenschaft des Herzens, welche allein das

⁴⁸ III.217 [54].

⁴⁹ III.181 [12].

⁵⁰ Vgl. III.215 [52].

⁵¹ Vgl. III.220 [58].

⁵² III.189 [22].

⁵³ Vgl. III.224 [61].

⁵⁴ Vgl. z. B. III.227 [65].

ideale Selbst erkennen und wählen kann, und Constantin Constantius ist die Reflexion, durch die der Mensch versucht, die Wahl seines Herzens begreifbar zu artikulieren. Noch sucht also das Denken einen Zugang; daß der junge Mann in ‚Die Wiederholung‘ nicht völlig stumm ist, deutet Kierkegaard als Ausdruck einer noch nicht wirklich vollzogenen Wahl. Erst, als dem jungen Mann durch seiner Geliebten Vermählung das Ablegen jeder Hoffnung auf irdische Wiederholung gelungen ist und er die innere, einheitsstiftende Wiederholung findet, erreicht er die Überwindung des Anspruches der Vernunft und somit den Durchbruch zum Glauben. Damit enden auch die Briefe an Constantius, also der Versuch einer reflexiven Einholung. Dennoch: aufgrund der ihm mangelnden Anlage zum Religiösen verfehlt er den vollständigen Durchbruch zum Glauben. Er ist stets hin- und hergerissen und bleibt im Zwiespalt, deswegen wird er Dichter statt Heiliger.

Sollte daher Kierkegaards Konzeption der jedem Verstehen entzogenen Wahl zutreffen, dann muß auch jeder Versuch scheitern, irgendwelche Merkmale als Kriterium dessen verständlich zu machen, was der Einzelne wählen soll. Der Preis für diesen Schritt bei Kierkegaard ist unerhört hoch: neben der Kluft, die sich zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen aufgetan hat, gibt es nun noch einen zweiten ungeheuren Graben, der quer durch das Individuum bricht – der zwischen seinem Herzen, das wählen soll, und dem Verstand, der dies nie begreifen kann. Die Größe Kierkegaards als Philosoph liegt auch darin, daß er sich nicht scheut, diesen eingeschlagenen Pfad bis zu seinem Ende zu gehen. Doch in ‚Furcht und Zittern‘ wird sich auch zeigen, daß Kierkegaards Weg, zuende gegangen, sich als Sackgasse erweist. Seine anti-rationalistische Ethik zerbricht an ihren eigenen Widersprüchen.

5. ‚Furcht und Zittern‘ und die Folgen der vollständigen Trennung von Verstand und Glauben

5.1. Der Glaube als Wahl des Absurden

Abraham, die Zentralfigur von ‚Furcht und Zittern‘ (1843), ist nach Kierkegaard jemand, der Gottes Gebot auszuführen gewillt ist, ohne auch nur zu hören, was der Verstand an Zweifeln vorbringen könnte. Gott will, daß er seinen Sohn opfert, seinen einzigen, über alles geliebten, auf dem *zugleich* die Verheißung durch Gott ruht – und Abraham zögert nicht, das Opfermesser zu heben. Dieses Gebot ist schlechthin absurd⁵⁵, weil ja gerade die Wahl des idealen Selbst – bzw. die Umsetzung der mit dem individuellen idealen Selbst verbundenen Gebote – ihrerseits nicht nur gegen das Glück in der Welt gerichtet ist (wie im Falle des jungen Mannes), sondern gegen Gottes eigene Verheißung: Gott gebietet Abraham, Isaak zu töten und hat ihm

⁵⁵ Vgl. III 97[48].

zugleich mit Isaak den Segen reicher Nachkommenschaft versprochen. Was Abraham zu glauben aufgefordert ist, zeigt sich daher als noch unverständlicher als in dem Fall des jungen Mannes; es ist nicht nur das bittere Los, lieben zu müssen ohne ehelichen zu dürfen, sondern von Gott selber einen Auftrag zu erhalten, der die Erfüllung von Gottes Versprechen unmöglich zu machen scheint. Die geforderte Tat widerspricht damit der Verheißung fundamental – während ein Eheverbot der gleichzeitig geforderten Liebe im strengen Sinne nicht widerspricht, sondern sie nur bitter werden läßt⁵⁶. Obgleich die Prüfung Abrahams noch schwerer ist, trägt er sie mit größerem Glauben als der junge Mann, denn er hadert nicht mit seinem Gott. Es ist diese Glaubensstärke, die gar nicht mehr mit dem Verstand begreifen will, die ihn nach Kierkegaard zu einem „Ritter des Glaubens“ adelt. Von Abraham gilt: „seinen irdischen Verstand ließ er zurück, und den Glauben nahm er mit.“⁵⁷ Damit hat Kierkegaard in dem Glaubensritter den äußersten Ausdruck seines anti-rationalistischen Programms einer radikalen Trennung von Verstand und Glauben gefunden.

5.2. Das Schweigen des Glaubenden und die radikale Freiheit Gottes

Es gibt nun für die Suche nach einem Kriterium zwei entscheidende Konsequenzen dieser Trennung. Die erste zieht Kierkegaard selbst in ‚Furcht und Zittern‘, die zweite übersieht er.

Was ist die erste Konsequenz? Vor allem in einem ausführlichen Anhang des Buches, in dem Abschnitt „War es ethisch verantwortlich von Abraham, daß er sein Vorhaben vor Sara, vor Elieser, vor Isaak verschwiegen hat“ argumentiert Kierkegaard, daß die Ausnahmepflicht, unter der sich Abraham als Glaubender weiß, keine Kommunikation mehr zuläßt. Es besteht eine bedingende Beziehung zwischen Kommunikation, Verstand und dem Allgemeinen: Nur das, was in ein Allgemeines eingeordnet werden kann, ist verstehbar bzw. artikulierbar. Der Glaubende in der äußersten Singularität seiner Erfahrung spricht daher „nicht mit menschlicher Zunge“, sondern „in einer Sprache, die von der Gottheit kommt, er spricht in Zungen“⁵⁸. Angesichts dieser Lage stellt sich natürlich wieder die Frage, auf welche Weise Kierkegaard dann über den Glaubensritter sprechen kann. Seine Lösung ist auch hier die Wahl einer vermittelnden (fiktiven) Person, des Pseudonyms „Johannes de *Silentio*“. Der Verfasser soll jemand sein, dessen eigentliche Aufgabe wie bei seinem Namenspatron, dem Täufer Johannes, in dem Hinweisen besteht. Er hat selber keine andere Botschaft als die, auf den vom Schweigen umgebenen Glaubensritter zu zeigen. Dadurch

⁵⁶ All das spricht für die textkritisch begründete Datierung der Bücher von E. Hirsch (1991, VIII ff.), der ‚Furcht und Zittern‘ als das *spätere* Buch sieht, jedoch vermutet, die Passagen in ‚Die Wiederholung‘, welche sich auf die Heirat des jungen Mädchens beziehen, seien nachträglich (nach ‚Furcht und Zittern‘) in dieses eingefügt.

⁵⁷ III.69 [14].

⁵⁸ III.160 [131].

wird deutlich, daß er nicht ganz zum Schweigen verurteilt ist, also selbst kein Glaubender sein kann. Und so vermag er auch Abraham letztlich nicht zu verstehen. Doch dies ist grundsätzlich nicht zu vermeiden: Jeder Glaubende muß nach Kierkegaard radikal einsam und unverstanden bleiben (und nicht einmal Glaubende selbst dürften eigentlich hoffen können, einander zu verstehen).

Doch ist diese Lösung tragfähig? Nein, denn es ist nicht einzusehen, wieso das Rollen- und Versteckspiel der Sprecher den eigentlichen performativen Widerspruch auflösen sollte: Selbst wenn der Glaubende nicht für sich spricht, soll er doch irgendwie durch Johannes de Silentio zur Sprache finden. Damit wird letztlich gerade die Kommunikation (und Verstehbarkeit) dessen, was den Glauben ausmacht, gegen alle Beteuerungen impliziert. Der Widerspruch ist krasser als in ‚Die Wiederholung‘⁵⁹, weil der junge Mann noch nicht ganz Glaubender ist (und damit einer, der dem Verstande völlig entzogen ist). Doch unabhängig von der Nähe oder Distanz zum Glauben im Falle des (fiktiven) Verfassers versucht Kierkegaard in jedem Falle das Unmögliche: Er will über das Sprachrohr eines Pseudonyms über etwas sprechen, von dem er zugleich behauptet, daß es sich jeder Kommunikation grundsätzlich entziehe. Da doch jedes Reden entstellt, bliebe nur ein Schweigen über das Eigentliche – solange nicht dieses Schweigen beredt sein will. Könnte Kierkegaard da nicht argumentieren, daß dies ja nicht seine Absicht sei, sondern daß er gewissermaßen die *äußere* Schilderung eines Gottesnarren anstrebe, die nichts Inhaltliches über dessen Inneres auszusagen beanspruche? Doch selbst wenn diese Position konsistent haltbar wäre⁶⁰, würde damit jeder Suche nach einem Kriterium eine klare Absage erteilt. Lassen sich keinerlei Charakteristika des idealen Selbst mehr kommunizieren, so kann auch nichts mehr für den Menschen zur Identifikation der richtigen Richtung seines Sprunges angeboten werden. Äußere Merkmale reichen nicht, da es ihm nicht um die Wahl eines Auftretens wie bei einem Glaubenden gehen soll, sondern um den existentiellen, inneren Sprung zu den Inhalten seines idealen Selbst.

5.3. Die radikale Freiheit Gottes, oder: Ist Gott Ästhetiker?

Neu in ‚Furcht und Zittern‘ ist gegenüber ‚Die Wiederholung‘, daß der Inhalt des mit dem idealen Selbst Gebotenen durch die ausschließliche Abhängigkeit von einem durch keine Vernunft gebundenen Gott sich *jeder-*

⁵⁹ Vgl. V. Höfle, „Kann Abraham gerettet werden? Und: Kann Sören Kierkegaard gerettet werden? Eine Hegelsche Auseinandersetzung mit ‚Furcht und Zittern‘“, in: Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus, München 1996, 206–239.

⁶⁰ Auch sie hätte noch eine Schwierigkeit, die hier nur erwähnt werden soll: Selbst wenn ein Außenstehender nichts Positives über einen Ausnahmemenschen sagen wollte, so müßte er diesen doch dafür wenigstens (von Außen) identifizieren können. Ohne Kriterium – und das heißt ohne irgendeine Aussage *positiver* Art über den Zustand des Glaubens – ist es aber auch hier nicht möglich, einen Glaubensritter von irgendeinem Wahnsinnigen zu unterscheiden.

zeit ändern kann. Damit wird die Absurdität noch umfassender; auch die Zeit, das letzte Refugium des Verstandes in ‚Die Wiederholung‘, ist nicht mehr von ihr ausgenommen, denn die Loslösung Gottes von allen Regeln kann für Kierkegaard auch nicht vor der „ewigen Dauer“ der Gültigkeit seiner eigenen Gebote halt machen. „[E]s war ja doch das Absurde, daß Gott, der dies von ihm heischte, im nächsten Augenblick sein Heischen widerrufen würde.“⁶¹ Damit kann das ideale Selbst nicht mehr in einer zeitübergreifenden Kontinuität gesehen werden.

Es gibt ein daraus resultierendes Problem, welches sich Kierkegaard offenbar an keiner Stelle bewußt macht. Schauen wir noch einmal auf die in ‚Entweder-Oder‘ ausgeführten Charakteristika des Ethikers und Ästhetikers. Dort wurde als entscheidendes ethisches Merkmal die synthetisierende normative Perspektive genannt, die verhinderte, daß wie beim Ästhetiker die Welt auch hier in unendlich viele, zeitlich instabile Sinnfragmente zerfällt. Mit der Aufgabe der Wiederholung des idealen Selbst wird aber nun gerade dieser Unterschied wenigstens beim religiösen Menschen, der Ausnahmeexistenz, aufgehoben. Wie soll sein Selbst noch von dem des Ästhetikers abgehoben werden? Wie soll er da wissen, ob er richtig gesprungen ist? Aber die Situation ist noch prekärer: Kierkegaard gibt nicht nur sein letztes Identifikationskriterium preis, sondern wirft auch ein grundlegendes Rätsel hinsichtlich Gottes auf. Wenn der normativen Kontinuität eine entscheidende Rolle für das ideale Selbst zukommt, dann muß dem Glaubenden ein normativ wechsellütiger Gott auch als *Ästhetiker* erscheinen. Gemäß seiner theologischen Prämisse ist Gott weder von seiner Vernunft bestimmt, noch fallen in ihm Vernunftnotwendigkeit und Wollen zusammen, sondern er will allein aus seiner „Liebe“. Da diese aber jenseits allen Verstehens und *aller* Regelgebundenheit liegt, fehlt uns als Glaubenden jede Garantie einer Kontinuität hinsichtlich der Inhalte seiner Gebote. Damit bleibt der Verweis auf seine Liebe für uns bedeutungslos, da sie, wie Kierkegaard ja betont hat, sich jedem Verstehen entzieht und strukturell eben nicht von dem launischen Begehren eines Ästhetikers unterschieden werden kann. Kierkegaard hat sich einem voluntaristischen Gottesbild verschworen – und der Preis ist, nicht zeigen zu können, wie wir Gott überhaupt noch identifizieren oder seine Gebote von den Einflüsterungen eines bösen (ästhetischen) Dämons unterscheiden sollten. Was will Kierkegaard dagegen halten, wenn Kant Abraham ausrufen läßt: „Daß ich meinen guten Sohn nicht töten soll, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte“⁶².

⁶¹ III.187 [34].

⁶² I. Kant, Der Streit der Fakultäten, Akademie Ausgabe Band VII, Berlin 1968, 63.

6. Die Bestätigung in dem inwendigen Menschen

Kierkegaard ist dahin gekommen, daß der Zustand des Glaubens durch Schweigen charakterisiert wird. Weder für den Glaubenden selbst, noch für andere ist verständlich, was Gott will und warum der Mensch den Glauben wählen soll. Damit müßte für Kierkegaard jedes Fragen nach Kriterien sinnlos sein. Interessanterweise wendet sich Kierkegaard nach ‚Furcht und Zittern‘, dem Manifest seines ethischen Irrationalismus, plötzlich in einer kurzen predigthaftern Rede zum ersten Male ausdrücklich dem Problem eines Kriteriums der Wahl zu. Hat er doch geahnt, daß er *contre coeur* mit der Vernunft letztlich auch Gott opfert? Jenseits allen Versteckspiels der Pseudonyme sucht Kierkegaard in ‚Die Bestätigung in dem inwendigen Menschen‘ – der letzten der „Drei erbaulichen Reden“ von 1843 – nach einem „Zeugnis“, welches diesseits des Schweigens den Glauben bestätigen könnte.

In dieser kleinen Schrift betont Kierkegaard, daß es eine inwendige Gewißheit im glaubenden Menschen, nicht aber in der äußeren Wirklichkeit gebe. Das scheint zunächst dieselbe Blickrichtung wie in ‚Die Wiederholung‘ zu sein, doch wird im Innern nicht mehr nach dem Kriterium einer zeitlichen Konstanz gesucht. Statt dessen führt er fünf Merkmale (von ihm „Zeugnisse“ genannt) an, die dem Glaubenden als Basis seiner Gewißheit, wirklich zu glauben, dienen sollen.

Erstens deutet Kierkegaard an, daß sich das Absurde, was im Glauben liege, und die damit verbundene Nichtkommunizierbarkeit *selbst* nicht nur als Folge, sondern als Merkmal des glaubenden Ergreifens des idealen Selbst deuten lasse. Paulus etwa fände ein Zeugnis gerade darin, „jedes menschliche Zeugnis wider sich“⁶³ zu haben. Auch erkenne sich, zweitens, der wahrhaft Glaubende daran, daß er nicht egoistisch handelt und demütig wird⁶⁴. Drittens macht die Motivationskraft den Glauben nach Kierkegaard deutlich; mächtig drängt der Glauben zur Tat – es ist ein „Wissen, welches keinen Augenblick dabei verharret, ein Wissen zu sein, sondern im Augenblick der Besitzergreifung sich in eine Handlung verwandelt“⁶⁵. Viertens nennt Kierkegaard eine Reihe von Merkmalen, die man vielleicht „psychologisch“ nennen könnte; sie sollen die innere Seelenverfaßtheit des Glaubenden kennzeichnen. Er findet vor allem Ruhe, Friede und Sicherheit in sich und bleibt gelassen gegenüber allem Leiden⁶⁶. Fünftens sieht sich der Glaubende selbst und alles andere gewissermaßen in einem Sinnzusammenhang; „indem er selbst dadurch erklärt wird in dem Gott, welcher in seiner ewigen Weisheit alles zusammenhält“⁶⁷. Hier klingen noch Gedanken aus den ‚Erbaulichen Reden‘ und aus ‚Die Wiederholung‘ an. Entsprechend wird dem

⁶³ III.299 [129].

⁶⁴ Vgl. III.312 [145].

⁶⁵ III.302 [133].

⁶⁶ So (etwa: III.298 [128]). etwa: III.298 [128].

⁶⁷ III.303 [134].

Glaubenden die ganze äußere Wirklichkeit – egal ob „Freud und Leid, Glück und Unglück, Not und Sieg“⁶⁸ – zu einer Bestätigung des rechten Tuns. Wichtig ist aber, daß sie zu einer inwendigen und nicht äußeren Bestätigung werden sollen, indem der Glaubende sie *innerlich* als Gottes Gaben annehmen könne, aber nicht, indem sich mit dem Verstand ein rational rekonstruierbarer Sinnzusammenhang erkennen ließe, der etwa Gottes Plan verriete.

Reichen die genannten Merkmale? Die kritische Prüfung zeigt, daß auch sie die Aufgabe nicht lösen können. Das erste Kriterium ist schlicht uneindeutig. „Absurdität“ macht sich nach Kierkegaard an zweierlei fest, an dem Widerspruch zu einer möglichen Bestätigung in der Welt oder als Inkonsistenz der Gebote für ein ideales Selbst (etwa Vaterliebe bei gleichzeitigem Tötungsgebot). Es kann aber manches in diesem Sinn Absurde geben, das nicht zugleich als ein göttliches Gebot zu verstehen ist, sondern lediglich als ein subjektiv projiziertes, absurdes Wünschen. Das erste Kriterium wäre auch bei jedem irrationalen Wunsch zu finden (zum Beispiel, wenn ein gegenwärtiger Ästhetiker gerne eine Liebschaft mit der schon vor zweihundert Jahren verbliebenen Elvira anstrebte), oder bei der Wahl eines ungeeigneten Mittels; das zweite gilt für alle selbstwidersprüchlichen Wünsche. Auch das verwandte Kriterium der Nichtkommunizierbarkeit ist uneindeutig, da Kierkegaard sogar einmal einräumt, daß auch der Ästhetiker zur Stummheit verurteilt ist⁶⁹.

Vielversprechender scheint zunächst das zweite Kriterium der nicht-egoistischen Wünsche, das wesentlich eindeutiger in seinen Aussagen ist. Allein, es ist letztlich ein durchaus *rationales* Kriterium, ja, es weist sogar eine gewisse Nähe zu Kants Kategorischem Imperativ auf. Es mag daher der Selektion bestimmter allgemeiner Gebote für das ideale Selbst durch Vernunftschlüsse dienen, doch keineswegs lediglich für individuell-ideale Selbst, da es ja gerade jeden ausschließlichen Individualbezug in Frage stellt. Somit überschreitet es die anti-rationalistische Prämisse der ethischen Konzeption Kierkegaards⁷⁰.

Das dritte genannte Merkmal, die handlungsmotivierende Kraft des idealen Selbst, ist nicht hinreichend spezifisch. Zwar ist es im Rahmen der Kierkegaard'schen Motivationstheorie möglich, so („ohnmächtige“) Verstandeseinsichten von (zu Handlungen führenden) Wollensbewegungen, wozu der Glaube als Leidenschaft gehört, zu unterscheiden. Es erlaubt aber nicht,

⁶⁸ III.313 [146].

⁶⁹ In ‚Furcht und Zittern‘ (III.0.158f. [128f.]) versucht Kierkegaard, beider Schweigen durch ihre jeweils verschiedene Motivation zu unterscheiden, die einmal eigennützig sei, das andere Mal nicht. Damit entspricht dies dem zweiten oben genannten Kriterium.

⁷⁰ Es ist bemerkenswert, daß Kierkegaard dies de facto auch tut, ohne es sich je einzugestehen. Sein ethisches Hauptwerk ‚Der Liebe Tun‘ ist ein Versuch, ausgehend von diesem ethischen Prinzip nicht-egoistischer Motivation, zu inhaltlichen Bestimmungen der guten Handlungen zu gelangen. Siehe auch seine ‚Leichenpredigt‘, die ebenfalls alles Gute auf „Eines“ zurückführt – die Überwindung des Egoismus.

etwa ästhetische von religiösen Leidenschaften zu trennen, da beide zu Handlungen führen – tatenlos ist der Verführer in ‚Entweder-Oder‘ ja nicht gerade. Die These, daß nur religiöse Leidenschaften wahrhaft intensiv seien, ist ohne eine objektive Skala zum Messen der Intensitäten unzureichend, zumal Kierkegaard in späteren Schriften auch dem dämonischen Menschen ein Übermaß an Willenskraft zugesteht.

Entsprechendes gilt auch von dem vierten Kriterium, den psychologischen Zuständen, die das glaubende Erfüllen der göttlichen Gebote begleiten sollen. Gleich den Leidenschaften sind sie letztlich uneindeutig, da sie nur subjektiv bemessen werden. Wie schon oben ausgeführt, kann aber der Glaube nicht sein eigener Maßstab sein, und entsprechend läßt sich fragen, wie der Mensch wissen könne, ob *wirklich* der Friede oder die Ruhe des Glaubens ihn erfüllen oder er sich nicht selbst täuscht – vor allem, wenn man wie Kierkegaard von einem Unbewußten ausgeht (man denke an seine Ausführungen zur Verzweiflung und Angst).

Das fünfte Merkmal schließlich bleibt ebenfalls leer. Es ist vor allem nicht klar, wie es eigentlich angewandt werden soll. Wenn Kierkegaard behauptet, daß dem Glaubenden sein Selbst mit allem in einem Sinnzusammenhang verbunden zu sein scheint, so beantwortet es nicht, wie er die von Gott gebotenen Inhalte identifiziert, die als ein Motivationsdispositionsschema sein ideales Selbst charakterisieren. Entsprechendes gilt von den Dingen in der Welt, die ihm ebenfalls sinnvoll erscheinen sollen. Es ging ja gerade um das Erkennen jenes „sinnvollen“ Zusammenhaltes der Inhalte, nicht um die emphatische Beteuerung, daß sie in einem Sinnzusammenhang stünden.

7. Abschließende Bemerkungen

Man könnte geneigt sein, die gesamte vorgetragene Kritik an Kierkegaard mit dem Argument zurückweisen zu wollen, daß schon die Frage nach „Merkmalen“ ein Mißverständnis der Aufgabe des Einzelnen in Kierkegaards anti-rationalistischem moralischen Realismus zeige. Jede Suche nach einem Kriterium unterwerfe sich bereits einem falschen Diktat der Vernunft, welche Erklärungen fordere, wo es keine mehr geben könne⁷¹ – Kierkegaard gehe es gerade um das Aufdecken des Religiösen als Existenzbereich jenseits einer rationalen Absicherung. Dieser offenbare sich nur individuell dem Menschen, der den vertrauenden Sprung in dieses direkte

⁷¹ Entsprechend könnte man vielleicht darauf verweisen, daß jede Suche nach Merkmalen im Grunde auf einen unendlichen Regress oder bereits eine Anerkennung der Autorität der Vernunft hinausliefe. Denn bei jedem vorgeschlagenen Kriterium könnte gefragt werden, woher denn der Glaubende *diese* Gewißheit habe, daß das genannte tatsächlich ein relevantes Kriterium sei. Ihm bliebe nichts anderes übrig, als entweder nach immer weiteren Kriterien für Kriterien zu suchen oder aber irgendwelche Kriterien als „vernünftige“ zu rechtfertigen. Diesem grundsätzlichen Einwand gegen jeden Vernunftgebrauch kann nur begegnet werden, wenn es gelingt, normative Urteile zu finden, die für die Vernunft unhintergebar sind (wie dies mit der „Letztbegründung“ von K.-O. Apel versucht wurde).

Gottesverhältnis wage. Doch selbst dann bleibt das Problem, daß der Springende dies ideale Selbst doch wenigstens *einem* verständlich machen muß – sich selbst. Und die Grundlagen von Verständlichkeit unterscheiden sich nicht, ob es um eine Kommunikation oder um eine Selbstvergewisserung geht. Gerade weil, wie Kierkegaard betont, bei der Wahl so viel, ja alles auf dem Spiel steht und weil diese Entscheidung Folgen hat, die andere nachhaltig betreffen, kann es nicht der so sehr beschworenen Ernsthaftigkeit der Entscheidung entsprechen, nicht wirklich sicher sein zu können, das Rechte zu wählen. Da hilft es nicht zu beteuern, daß dem Glaubenden diese Gewißheit jenseits der Vernunft als Gabe zuteil wird, denn dies verschiebt nur das Problem auf eine weitere Ebene – woher weiß er, daß diese Gewißheit, es sei eine „Gabe“, nicht eine noch feinere Form der Selbsttäuschung ist? Um im Bild des Sprunges zu bleiben: Kierkegaard mag argumentieren, daß der Sprung schwer sei, daß man nie gewiß sein könne, ob er gelingt, aber wir können ihm nicht zugestehen, daß der Springende selbst nicht wissen müsse, wohin er springen soll. „Zu Gott“ bleibt ohne Kriterien eine leere Richtungsangabe. Wir können Kierkegaard selbst zitieren, wenn er über Abraham sagt: Er „muß also im entscheidenden Augenblick wissen, was er selbst tun will, und also muß er wissen, daß Isaak geopfert werden wird“⁷². Und das muß auch Regine Olsen von Kierkegaard verlangen können, wenn er sich von ihr trennt und ihr Schmerz zufügt in der festen Überzeugung „Hier scheidet der Himmel selber, was ja doch der Himmel selber zusammengefügt hat.“⁷³ Es ist auffällig, daß Kierkegaard dieses grundsätzliche Problem der Identifikationskriterien in den untersuchten Schriften ausgeblendet hat: die Prüfung des Menschen sieht er immer nur darin, trotz einer „absurden“ Wirklichkeit an dem Gebotenen festzuhalten, aber nicht in dem Ringen um die Frage, ob es nicht auch *vermeintliche* Gebote Gottes geben könnte, die es als subjektivistische Projektionen zu durchschauen gilt⁷⁴. Für eine solche notwendige Entlarvung des subtilsten ethischen Subjektivismus, der nämlich im Gewand ethischer Gebote auftritt, sind seine Kriterien nicht ausreichend. Kierkegaards eigene Worte sind hier zu bedenken: „Das Dämonische hat die gleiche Eigenschaft wie das Göttliche, daß der Einzelne in ein absolutes Verhältnis dazu treten kann. Es hat deshalb eine gewisse Ähnlichkeit, die täuschen kann.“⁷⁵ An der Möglichkeit solcher täuschender Dämonen scheitert der theonome, anti-rationalistische moralische Realismus Kierkegaards – wenn Gott so ist, wie ihn Kierkegaard versteht, kann es keine individuelle Offenbarung seiner Gebote geben, die der Einzelne erkennen könnte. „Denn welches Mittel hätte man denn, um den wahren Gott von dem falschen Gott des Zoroaster zu unterscheiden, wenn alles von

⁷² III.165 [137].

⁷³ III.137 [100].

⁷⁴ Nur im Vorübergehen behandelt er die Frage zum Beispiel in den ‚Stadien auf dem Lebensweg‘, VI. 169 [187].

⁷⁵ III.144 [110].

der Laune einer Willkür abhinge, ohne daß es weder eine Regel noch eine Rücksicht für irgend etwas gäbe?“⁷⁶ An dieser Frage muß Kierkegaards Konzeption einer religiösen Ausnahmeexistenz gleichwie die eines voluntaristischen Gottesbegriffes jenseits moralischer Regeln scheitern.

Die in diesem Aufsatz entwickelten Argumente sind jedoch nicht ausreichend, grundsätzlich die Möglichkeit eines Gottes auszuschließen, der sich an ein einzelnes Individuum wendet. Eines ließe sich aber in jedem Falle nach dem bisher Ausgeführten sagen: Eine solche direkte Offenbarung müßte mit der Vernunft und ihren universalen Sittengeboten in Einklang stehen und dürfte von ihnen keinen Dispens erteilen, wenn sie Glaubwürdigkeit beanspruchen will. Natürlich wird dennoch die Selbsttäuschung nicht einfach auszuschließen sein, spätestens seit Freud müssen wir ja die List des Unterbewußten zur Kenntnis nehmen. *Hier* (und nicht bei einer Dispension vom Ethischen) ließe sich vielleicht einiges von Kierkegaards Rede über die Bestätigung lernen. Vor allem sollte stutzig machen, wenn eine „Offenbarung“ den eigenen (auch verdrängten) Wünschen oder dem eigenen Ruhm zu sehr entgegenkommt. Natürlich kann aber auch das Schwere, Unangenehme oder Unerwünschte einer Aufforderung allein kein Kriterium sein. Vielleicht bleibt so einmal mehr nur die Möglichkeit, auf den Inhalt des in einer Offenbarung Ausgesagten mit Blick auf das Sittengesetz zu schauen. Wenn Gott tatsächlich einen Einzelnen anriefe, so scheint es nahezu liegen, daß dieser Ruf nicht eine Banalität betreffen würde. Da Gott in Einklang mit den Normen steht, die die Vernunft letztlich erkennen können muß, scheint eine direkte Ansprache durch Gott gerade dann am ehesten denkbar, wenn es um diese Normen geht – etwa um eine größere Annäherung der zu einer Zeit praktisch gültigen Gesetze oder Konventionen an das ideale Sittengesetz. Jemand, der wie Moses vom Berg Sinai heruntersteigt und zur Verwirklichung einer höheren Sittlichkeit aufruft, dürfte nach diesen Überlegungen mit mehr Recht beanspruchen von Gott geleitet zu sein als Kierkegaard, wenn er sich von Regine trennt.

⁷⁶ *Leibniz*, Die Theodizee Bd. 1 (Philosophische Schriften 2.1., herausg. von *H. Herring*), Frankfurt 1996, 131.