

Unlust und Glaube

Die Aporie erlebnisorientierter Freizeitgestaltung als Herausforderung für die Kulturhermeneutik

»Um aber zur Wahrheit zu gelangen,
muss man durch jede Negativität hindurch.«¹

»Der homo ludens spielt mit zunehmender Verbissenheit«², so pointiert Gerhard Schulze in seiner viel beachteten Studie die Problematik einer am Erlebnis orientierten Gesellschaft: Ein erlebnisorientiertes Leben zu führen ist weitaus schwieriger, als es auf den ersten Blick den Anschein haben mag. Denn der erlebnisorientierte Mensch ist einer fundamentalen Aporie ausgesetzt: Indem er das Kriterium für das Gelingen des Lebens in den Horizont seines subjektiven Erlebens verlegt, setzt er sich der Unverfügbarkeit eben dieses Gelingens aus. Diese Aporie phänomenalisiert als Unlust und Langeweile.

Theologische Kulturhermeneutik im Kontext der Erlebnisgesellschaft³ sieht sich vor die Aufgabe gestellt, im Vollzuge der Deutung zeitgenössischer Kultur

¹ S. KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode, übers. v. H. Rochol (PhB 417), Hamburg 1995 [im Folgenden zitiert als »KT«], 43/SV₁ XI 156. Weiterhin verwende ich folgende Abkürzungen: *AUNI u. II* = Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I u. II, GW 16/1 u. 2; *EO* = Entweder/Oder, übers. v. H. Fauteck, München ³1998; *GW* = Søren Kierkegaard, Gesammelte Werke, übers. u. hg. v. E. Hirsch, H. Gerdes und H.-M. Junghans, 36 Abtlg. in 26 Bd. und Registerbd., Düsseldorf/Köln 1950–1969; *JP* = Soeren Kierkegaard's Journals and Papers, übers. v. H. V. Hong und E.H. Hong, Bloomington 1967 ff.; *Pap.* = Søren Kierkegaards Papirer, 2. erw. Aufl. v. N. Thulstrup, Bd. I–XVI, Kopenhagen 1968–1978; *SKS (K)* = Søren Kierkegaards Skrifter (Kommentarer), hg. v. N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon und F. H. Mortensen, Bd. 1–55, Kopenhagen 1997 ff.; *SV₁* = Søren Kierkegaards Samlede Værker, hg. v. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg u. H. O. Lange, Bd. 1–14, Kopenhagen 1901–1906; *T* = Die Tagebücher, übers. u. hg. v. H. Gerdes, 5 Bd., Düsseldorf/Köln 1962–1974; *W* = Die Wiederholung, übers. v. H. Rochol (PhB 417), Hamburg 1995.

² G. SCHULZE, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. ⁶1996, 14.

³ SCHULZE definiert »Erlebnisgesellschaft« als »eine Gesellschaft, bei der im historischen und interkulturellen Vergleich innenorientierte Lebensauffassungen eine relativ große Rolle für den Aufbau der Sozialwelt spielen.« (A. a. O., 735, vgl. a. a. O., 54) Entsprechend gilt SCHULZE »Innenorientierung« als Synonym zum Begriff der »Erlebnisorientierung« (a. a. O., 739).

auch Krisenphänomene dieser Art zu deuten.⁴ Mein Vorschlag wird daher lauten, nicht (nur) an das Streben nach ästhetischer *Lust* anzuknüpfen, sondern an der Erfahrung ästhetischer *Unlust* und Langeweile. Um von der Unlust als der Folge des Scheiterns der Erlebnissuche zur Freude an der Schöpfung zurückgelangen zu können, bedarf es einer dialektischen Bewegung, in der die Prämissen erlebnisorientierten Lebens selbst zur Disposition gestellt werden. Im Gegenüber der Erlebnisrationalität hat allerdings ein Plädoyer für eine dialektische Bewegung, wie alles, was kein unmittelbares ästhetisches Erleben verspricht, einen schweren Stand. Es bedarf daher einer Vermittlung von Ästhetik und Dialektik – einer Vermittlung, die sich im Raum zwischen einer unkritischen Aufgabe jeglicher theologisch bestimmten Rede auf der einen und einer ebenfalls unkritischen Missachtung der Kommunikationssituation auf der anderen Seite aufzuspannen hat.

1. DAS VERBISSENE SPIEL DES »HOMO LUDENS« UND DIE KULTURHERMENEUTIK

Ursache der ›Verbissenheit‹ des »homo ludens« ist eine der erlebnisrationalen Freizeitkultur immanente Aporie: Der Wandel der Lebenssituation durch Zunahme der Freizeit und der Gestaltungsmöglichkeiten, Auflösung überkommener biographischer Muster etc. entwerfen äußere Orientierungen für die Lebensgestaltung und konfrontieren den einzelnen mit der Frage, was er will, d. h. in welcher Weise er Erfüllung für sein Leben sucht.⁵ Erlebnisansprüche avancieren infolgedessen zum Sinn des Lebens; der Imperativ »Erlebe dein Leben« tritt an die Stelle traditioneller Bedeutungsmuster.⁶ Nun ist es aber, so führt der Soziologe Gerhard Schulze in seiner Studie zur »Erlebnisgesellschaft« der allgemeinen Auffassung widersprechend aus, mit erheblichen Komplikationen behaftet, ein erlebnisorientiertes Leben zu führen.⁷ Denn dass das Ziel des erlebnisorien-

⁴ Bei der vierten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft wurden 22 % der befragten evangelischen Kirchenmitglieder einem Lebensstypus »jugendkultureller Freizeitgestaltung und moderner wie hedonistischer Lebensweise« zugeordnet, von diesen wiederum gehören nur 1,5 % zu den Kirchenverbundenen. Kirchenamt der EKD (Hg.), *Weltsichten – Kirchenbindung – Lebensstile*. Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2003, 60. 65. Möglicherweise reflektiert sich in diesem Ergebnis das im Folgenden thematisierte Kommunikationsproblem.

⁵ Vgl. Schulze (s. Anm. 2), 33 ff.

⁶ Vgl. a. a. O., 58 ff. und H. OPASCHOWSKI, *Kathedralen des 21. Jahrhunderts. Erlebniswelten im Zeitalter der Eventkultur*, Hamburg 2000, 18 ff.

⁷ Vgl. SCHULZE (s. Anm. 2), v. a. 35.

⁸ A. a. O., 430.

tierten Handelns im Subjekt selbst liegt, erschwert das Erreichen dieses Zieles, anstatt es zu erleichtern: Gerade dass der erlebnisrational handelnde Mensch sein Ziel nicht in einem nur begrenzt verfügbaren Außen, sondern in sich selbst, in seinem inneren Erleben loziert, eröffnet einen Möglichkeitsraum, der aufgrund der Abwesenheit von Notwendigkeit unüberschaubar wird. »Ein erlebnisrational handelnder Mensch befindet sich in der Situation eines Diskjockeys, der alle denkbaren Platten zur Verfügung hat, aber nicht so recht weiß, was seinem Publikum gefällt.«⁸ Die Suche nach der, um in der Metapher zu bleiben, richtigen Platte kann zur Belastung werden, die sich im »Freizeitstress« bzw. »Erlebnisstress« auswirkt.⁹

Nun sind verschiedene Wege denkbar, die Kulturhermeneutik im Kontext der Theologie angesichts einer erlebnisorientierten Gesellschaft beschreiten kann: Die Möglichkeit, theologische »Angebote« mit Rücksicht auf erlebnisrationale Rezeptionsgewohnheiten zu gestalten bzw. den Erlebnischarakter des Glaubens hervorzuheben¹⁰, z. B. mit Rekurs auf das »Heilige«¹¹, ist vielfach erörtert worden. Darunter finden sich auch Verhältnisbestimmungen von theologischer Hermeneutik und der Wahrnehmung der Erlebnisgesellschaft, die an der Grenze von heilvoll intervenierender Kritik und Anknüpfung operieren.¹² Noch

⁹ Vgl. a. a. O., 65; vgl. zum Begriff »Freizeitstress« ferner H. OPASCHOWSKI, Einführung in die Freizeitwissenschaft (Freizeit- und Tourismusstudien 2), Opladen 1997, 213 ff.

¹⁰ So sieht z. B. F.-P. TEBARTZ-VAN ELST das Interesse theologischer Hermeneutik darin, zwischen dem »life-style« eines alltagsästhetischen Schemas und dem in jüdisch-christlicher Tradition gedachten Lebensstil zu vermitteln, indem »in pastoral-homiletischer Hinsicht nach dialogischen Anknüpfungen zwischen alltagsästhetisch aufgeladenen Erlebnismilieus und biblisch-christlich gefüllten Erzählüberlieferungen« gesucht werde. DERS., Von Gott sprechen in der Erlebnisgesellschaft. Homiletische Konsequenzen aus einem soziologischen Paradigma, in: ThG1 90 (2000), 299–316, 306.

¹¹ So konstatiert H. J. SCHLIEP, »[d]as undeutliche Gespür für das Heilige und damit die Unterscheidung von Himmel und Erde« dürfte »eher gewachsen als verlorengegangen sein« und folgert, dass »die Kirche neu lernen müsse[n], vom Heiligen her zu denken [...]«. DERS., Kirche in der Erlebnisgesellschaft. Soziologische Beobachtungen und theologische Bemerkungen, in: PTh 85 (1996), 211–224, 221. Und A. GRÖZINGER stellt fest: »Der Protestantismus findet dort seinen theologisch legitimen Ort in der Erlebnisgesellschaft, wo es ihm gelingt, der Unbestimmtheit der Erfahrung des Heiligen ein bestimmtes Profil zu verleihen.« DERS., Das Heilige in der Erlebnisgesellschaft. Eine protestantische Deutung, Waltrop 1996 (Wechsel-Wirkungen 18), 24. W. GRAB legt im Rahmen seiner Betrachtung zum »Christus-Pavillon« der »Expo 2000« dar, Praktische Theologie habe mit ihren Symbolen und Mythen Material zur Verfügung zu stellen, welches dem Subjekt bei der Findung des je individuellen Lebenssinns dienlich sein könne. Vgl. DERS., Erlebniskultur und Spiritualität. Herausforderungen an die Kirche, in: PTh 91 (2002), 243–260.

¹² GRÖZINGER spricht von einer »transversalen Seelsorge«, die sich zwar auf die Erlebnisgesellschaft einzulassen habe, sich jedoch *nicht* an ihre Bewegungsgesetze anpassen dürfe. Vgl. DERS., Geschichtenlos inmitten von Geschichten. Die Erlebnisgesellschaft als Herausforderung für die Seelsorge, in: WzM 48 (1996), 479–488, 487. W. ENGMANN fragt, wie von der Erlebnissuche enttäuschte Menschen so mit dem Evangelium konfrontiert werden könnten, dass nicht lediglich

fruchtbarer scheinen mir allerdings Bemühungen, die explizit dialektisch vorzugehen unternehmen, z. B. indem vermittels kontrastiver Darstellung die »Christentumskultur« von der Erlebniskultur abgehoben wird.¹³ Dialektisch vorzugehen hieße, gerade dort einzusetzen, wo die Verständigung schwer fällt, anstatt an den bereits vorhandenen (implizit) religiösen Strukturen der Erlebnisgesellschaft anzuknüpfen. Im Folgenden wird der Versuch unternommen, in einer Auseinandersetzung mit dem Spätwerk Søren Kierkegaards den Weg zu umreißen, den ein dialektischer Weg der Deutung beschreiten könnte.

2. KIERKEGAARDS THEOLOGISCHE HERMENEUTIK DER APORIE ERLEBNISORIENTIERTEN LEBENS ALS »ÄSTHETISCHE NEGATIVITÄT«

2.1 »DER LETZTE DANDY«: KIERKEGAARD UND DIE APORIE DER »ERLEBNIS- RATIONALITÄT«

Kierkegaard sah sich, obschon er im frühen 19. Jahrhundert lebte, vor Konflikte gestellt, die schließlich im 20. Jahrhundert zu einem Massenphänomen wurden. Dies ist durch Kierkegaards besondere Lebenssituation bedingt. Schulze weist mehrfach darauf, dass sich bis vor wenigen Dekaden nur wenige Minderheiten den Luxus leisten konnten, das »Projekt des schönen Lebens« zu verfolgen.¹⁴ Der begüterte und berufslose Denker Søren Kierkegaard gehörte nun zu ebendieser Minderheit: Kierkegaard war dank des väterlichen Erbes bis kurz vor seinem Tod keinen existentiellen ökonomischen Zwängen ausgesetzt, zu seiner Jugendzeit glich sein Lebenswandel gar dem eines spätrömantischen Dandys.¹⁵ Kierkegaards Lebenssituation hat so dazu beigetragen, dass er die Krisenphänomene erlebnisorientierter Daseinsgestaltung antizipieren konnte. Zugleich hat Kierkegaard, der zuweilen als *der* Denker der Subjektivität bezeichnet wird, die Aporie einer innenorientierten Daseinshaltung mit äußerster Schärfe

das »Spektrum der Wahlmöglichkeiten an Lebensdeutungen« erweitert würde. DERS., *Der moderne Mensch – Abschied von einem Klischee. Fragen zur Problematik der kulturanthropologischen Prämissen Praktischer Theologie und kirchlichen Handelns heute*, in: *WzM* 48 (1996), 447–458.

¹³ K.-H. BIERTZ, *Erlebnis Gottesdienst. Zwischen ›Verbiederung‹ und Gegenspiel: Liturgisches Handeln im Erlebnishorizont*, in: *WzM* 48 (1996), 488–501, v. a. 500.

¹⁴ SCHULZE (s. Anm. 2), 68.

¹⁵ J. GARFF, *Kierkegaard*, München 2004, 137 (GARFFS Kierkegaarddarstellung wird allerdings in dieser Hinsicht in der Forschung kontrovers diskutiert). – Vgl. auch den Titel von K. HUIZINGS Roman über Kierkegaard: »Der letzte Dandy« (München 2003).

durchdrungen.¹⁶ Kierkegaards antizipatorische Kenntnis der Problematik zeitgenössischer Erlebnissrationalität ist im Folgenden exemplarisch aufzuzeigen, indem Übereinstimmungen zwischen dem Begriff der »Erlebnisarbeit« mit Kierkegaards Analyse der Aporien ästhetischer Existenz nachgezeichnet werden.

Wie bereits angedeutet, wohnt der Erlebnissrationalität eine Aporie inne, welche darin besteht, dass sich Erlebnisse, die subjektiv als lustvoll empfunden werden, (wenn überhaupt) nur in beschränktem Maße durch die Manipulation der äußeren Umstände generieren lassen¹⁷: Kein Arrangement der äußeren Umstände vermag die Gefahr der Langeweile zu bannen. Diese Komplikation fordert eine Anstrengung auf Seiten der Erlebnisorientierten, die »Erlebnisarbeit«¹⁸, die sich gegen das Bedrohtsein durch Langeweile zur Wehr setzt. Doch bietet die Erlebnisarbeit letztlich keinen Ausweg aus der immanenten Aporie der Innenorientierung: Es bleiben die Verunsicherung, die dadurch entsteht, dass sich als lustvoll empfundene »Ursprungserlebnisse« nicht kalkulieren lassen, und das Enttäuschungsrisiko, welches durch die Abstumpfung der Reize und die Inflationierung der genossenen Gegenstände bedingt wird.¹⁹ Diese Aporie ist unauflösbar, da der Versuch der Behebung des einen Konflikts jeweils den anderen evoziert: »Strategien zur Erhöhung der Sicherheit verschärfen das Enttäuschungsrisiko; umgekehrt wirken Strategien gegen Enttäuschung verunsichernd. Die Ängste vor Unsicherheit und Enttäuschung stimulieren sich gegenseitig.«²⁰

Eine Antizipation dieser Erkenntnis findet sich in Kierkegaards Theorie der »Wechselwirtschaft«²¹ formuliert, in der eine Theorie der Erlebnisarbeit entfaltet wird. Ausgangspunkt ist dabei die Zeitlichkeit des Daseins²²: Jeder genußvolle Augenblick ist flüchtig und vergeht. Langeweile als Folge des Verfalls von Genuss scheint dem ersten Pseudonym in »Entweder/Oder«, dem Ästhetiker, dementsprechend als eine universale Macht. Der Ästhetiker empfiehlt seinen Lesern, sich stets variierenden Stimmungen auszusetzen. Ähnlich gestaltet

¹⁶ Vgl. die Verweise auf Kierkegaard in der Diskussion der Aporien der Erlebnisgesellschaft bei CHR. G. ALLESCH, Ichverlust im Genuß? Personale Autonomie in der Erlebnisgesellschaft, in: WzM 48 (1996), 459–472, 464, mit Bezug auf »Entweder/Oder« und auf »Die Krankheit zum Tode«.

¹⁷ Vgl. SCHULZE (s. Anm. 2), 43 ff. 60. 66 u. a.

¹⁸ Vgl. a. a. O., 38. 116; vgl. zur Notwendigkeit subjektiver Gestaltung des gegebenen Materials auch a. a. O., 735.

¹⁹ A. a. O., 734 f.

²⁰ A. a. O., 68.

²¹ OPASCHOWSKI verweist im Zusammenhang seiner Erörterung der Langeweile auf die entsprechende Passage in Kierkegaards »Entweder/Oder«. Vgl. DERS. (s. Anm. 9), 198.

²² Zum Zusammenhang von Zeitgebundenheit des menschlichen Erlebens, Genuss und Langeweile vgl. ALLESCH (s. Anm. 16), 469.

sich die Erlebnisarbeit in der Erlebnisgesellschaft: »Um bei jeder Kumulation von Erlebnisangeboten den jeweils nächsten Stimulus überhaupt noch fühlen zu können, muß der Erlebnissuchende *Abwechslungsstrategien* entwickeln.«²³ Die Inszenierung von Abwechslungen – und die »Wechselwirtschaft« – vermögen jedoch nicht, ein als lustvoll erlebtes Leben zu ermöglichen. Denn hier wie dort flieht der Erlebnissuchende ständig der Erkenntnis, dass nicht die Situation (allein), sondern die Subjektivität für die gewünschten Erlebnisse verantwortlich ist.²⁴ Ebendies war Kierkegaard bereits bewusst: Um dem Versiegen des Erlebnisstroms vorzubeugen, empfiehlt das Kierkegaardsche Pseudonym, dass man in den Variationen des Genießens stets darauf achte, die Umstände so zu arretieren, dass diese die gewünschten Stimmungen erzeugten. Dies allein jedoch genügt noch nicht²⁵, vielmehr ist auch die Arbeit an der rechten inneren – d. h. ironisch-distanzierten und *zugleich* empfindsamen – Haltung gegenüber den lustvollen Erlebnissen erforderlich. So lesen wir bei Johannes dem Verführer einerseits, die Kunst sei es, »in bezug auf Eindrücke so empfänglich wie möglich zu sein [...]« (EO 421/SKS 2,350); andererseits lehrt der Verführer, jeder Lebensmoment dürfe, damit im Rückblick auf einen vergangenen Moment keine Wehmut aufkommen könne, »nur soviel Bedeutung für einen haben, daß man es in jedem beliebigen Moment vergessen kann [...]« (EO 340 f./SKS 2,282 f.). Doch hält diese minutiös ausgearbeitete Lehre dem wirklichen Leben nicht stand, der Ästhetiker (den der Herausgeber von »Entweder/Oder« als Autoren des »Tagebuchs des Verführers« demaskiert²⁶) ist ein vollständig verzweifelter Mensch.²⁷ In der Verzweigung des Ästhetikers reflektiert sich die Unmöglichkeit eines idealen Equilibriums von Distanz und Nähe, Passivität und Aktivität gegenüber der erlebten Wirklichkeit.

Die Analyse der Erlebnisrationalität durch Schulze und die Reflexion der Langeweile durch Kierkegaard weisen also signifikante Ähnlichkeiten auf: Hier wie dort wird die irreduzible *Aporie* der Erlebnisrationalität exponiert. Nun wird innerhalb von Kierkegaards Schrift »Entweder/Oder« der Konflikt, in dem sich der Ästhetiker vorfindet, nur scheinbar gelöst: Die Antwort des Gerichtsrats auf das Plädoyer des Ästhetikers reicht bei weitem nicht an die Intensi-

²³ SCHULZE (s. Anm. 2), 435 (Hervorhebung J.S.).

²⁴ Vgl. a. a. O., 101.107.134 u. a.

²⁵ Kierkegaards Gewährsein dessen, dass die äußeren Umstände (allein) keine Erlebnisse generieren, spiegelt sich besonders in der Schilderung der gescheiterten Bemühungen um die »Wiederholung« der Erlebnisse eines vorhergehenden Berlinbesuchs durch das Pseudonym Constantin Constantius wider (vgl. W 23 ff./SKS 4,26 ff.). Constantin stellt schließlich fest, dass die vergnügliche Wirkung des Theaterbesuchs zu einem großen Teil in der Selbsttätigkeit, in der Produktivität bzw. im Sich-Verhalten des Zuschauers gründet (vgl. W 32ff./SKS 4,34 f.).

²⁶ EO 18/SKS 2,16.

²⁷ Die »Diapsalmen« des Ästhetikers (EO 27 ff./SKS 2,25 ff.) und die Rede über »den Unglücklichsten« (EO 255ff./SKS 2,211ff.) zeugen von der Lebensmüdigkeit des Ästhetikers.

tät der Wahrnehmung und die gedankliche Konsequenz des Ästhetikers heran.²⁸ In Kierkegaards späterer Schrift »Die Krankheit zum Tode« hingegen wird die Aporie reflexiven Selbstseins systematisch analysiert und mit dem Glauben als der *Heilung* von der Verzweiflung konfrontiert. Nun besteht aber in der Schrift »Die Krankheit zum Tode« wiederum das Problem darin, dass die Möglichkeit des Glaubens nicht diskursiv eingeholt, sondern lediglich assertorisch behauptet zu werden scheint. Bei näherem Hinsehen jedoch wird deutlich, dass die Pointe der Schrift gerade darin liegt, dass der Glaube in ihr *indirekt* zur Sprache kommt. Im Folgenden ist daher darzulegen, dass und wie in der Schrift »Die Krankheit zum Tode« der Glaube durch eine ästhetische Operation als negative Entsprechung zur Verzweiflung zur Sprache gebracht, genauer: erhellt wird. Dabei ist es gleichgültig, ob die Phänomenologie der Selbsterfahrung in der »Krankheit zum Tode« in ihrer totalisierenden Negativität überspitzt ist oder nicht. Mein Vorschlag, die Schrift »Die Krankheit zum Tode« als *Modell*²⁹ für die Deutung von Unlust und Langeweile zu verstehen, sieht in der »Krankheit zum Tode« keine autoritative Daseinshermeneutik, sondern eine paradigmatische Realisierung der Möglichkeit, bestimmte Aspekte des Daseins *ästhetisch* in den Dienst der Erhellung des Glaubens zu stellen. Denn dies ist die Pointe der Schrift »Die Krankheit zum Tode«.

2.2 VERZWEIFLUNG UND GLAUBE IM SPATWERK KIERKEGAARDS: CLIMACUS UND ANTI-CLIMACUS

Die Verzweiflung des Ästhetikers, die in »Entweder/Oder« zum Ausdruck kommt, und die Verzweiflung des Selbst, die in der Schrift »Die Krankheit zum Tode« geschildert wird, werden in unterschiedlichen Paradigmen entwickelt und haben doch eine fundamentale Gemeinsamkeit. Hier wie dort sieht sich das Selbst in einem *double bind* verfangen: Das Selbst muss sich zu seinem Erleben bzw. zu seinem Selbst aktiv, bewusst und reflektierend verhalten. Doch je mehr das Selbst sich reflektierend um sein Welt- und Selbstverhältnis bemüht,

²⁸ Dass der Gerichtsrat keine dem Ästhetiker gegenüber überlegene Position einnimmt, hat v. a. A. KINTER herausgearbeitet. Vgl. DERS., *Rezeption und Existenz. Untersuchungen zu Sören Kierkegaards »Entweder-Oder«* (EHS 26), Frankfurt a. M. 1991; vgl. ferner K. PULMER, *Die dementierte Alternative. Gesellschaft und Geschichte in der ästhetischen Konstruktion von Kierkegaard »Entweder/Oder«* (EHS 527), Frankfurt a. M./Bern 1982, v. a. 208 ff. 232.

²⁹ »M[odell]e sind stets Abbildungen bzw. Repräsentationen von etwas, sie erfassen nur eine begrenzte Anzahl als relevant erachteter Aspekte bzw. Eigenschaften des abgebildeten Bereichs [...]«. A. NÜNNING, *Art. »Modell, literaturwissenschaftliches«* in: DERS. (Hg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, Stuttgart/Weimar 2001, 448.

desto stärker entgleiten die erlebte Welt bzw. sein Selbst seinem Zugriff. Da Welt und Selbst vom Fluss der Zeitlichkeit davon gerissen werden, kommt der Griff des Selbst nach dem Dasein gleichsam immer zu spät. Gegenwärtigkeit entgleitet dem Subjekt, das ständig gleichsam »nach einem Schatten greift« (vgl. W 71/SKS 4,69). Allein im Glauben gäbe es Halt, doch ist der Glaube selbst unfassbar.³⁰ Die entscheidende Herausforderung an die Interpreten der »Krankheit zum Tode« liegt daher in der Frage, wie Verzweiflung und Glaube sich zueinander verhalten. Ich gehe davon aus, dass die Bedeutung der »Krankheit zum Tode« sich nicht in der pragmatischen Funktion erschöpft, den Leser (also auch Kierkegaard selbst) mit der unerfüllbaren Forderung zu konfrontieren, auf dass er zur Gnade fliehen möge.³¹ Zwar finden sich in Kierkegaards Nachlass Bemerkungen, auf die eine solche Deutung sich berufen kann. Jedoch wird in Tagebucheintragungen wie der Folgenden deutlich, dass das Pseudonym »Anti-Climacus«, unter dem die »Krankheit zum Tode« erschien, mit einer weitaus subtileren Dialektik operiert. So legt Kierkegaard seinem Pseudonym Anti-Climacus folgende Worte über dessen Verhältnis zu dem früheren Pseudonym Climacus in den Mund:

Denn wir [Climacus und ich, Anti-Climacus] sind verwandt, aber ganz und gar nicht Zwillinge, wir sind Gegensätze. Da ist ein Grundverhältnis, aber trotz der verzweifeltsten Anstrengung von beiden Seiten kommen wir nicht näher als zu einer entferntesten Berührung. Da ist ein Punkt und ein Jetzt, wo wir einander berühren, aber im selben Augenblick rasen wir voneinander weg mit unendlicher Geschwindigkeit. Wie zwei Adler, die sich von einer Bergspitze auf einen Punkt stürzen, oder wie ein Adler, der sich von einem Kliff stürzt und ein Fisch, der von der Tiefe des Ozeans zu einem Punkt schießt, suchen wir beide denselben Punkt; es gibt einen Kontakt, und im selben Moment rasen wir voneinander weg, jeder zu seinem Extrem.³²

Diese Tagebuchnotiz rückt das Pseudonym Anti-Climacus in die engste Nähe zum Pseudonym Climacus. Dies ist erstaunlich, da Climacus als skeptischer Philosoph bezeichnet wird, Anti-Climacus hingegen als »Christ in außerordentli-

³⁰ S. u. Anm. 38.

³¹ Vgl. Pap. X² A 157/JP 6521; Pap. X² A 192/JP 6530; Pap. X⁵ B 206/JP 6518; Pap. X⁶ B 145/JP 6786.

³² Pap. X⁶ B 48/JP 6349. Die Bedeutung dieser Passage für Kierkegaards Werk insgesamt unterstreicht die folgende Bemerkung: »Da ist etwas unerklärlich Glückliches in der Antithese: Climacus: Anti-Climacus, ich erkenne so ganz mich selbst und mein Wesen darin, dass, wenn jemand anders es erfunden hätte, ich glauben wollte, er habe heimlich mein Wesen beobachtet. Der Verdienst ist nicht meiner, denn ich habe ursprünglich nicht daran gedacht.« (Pap. X² A 195/JP 6532 [Übersetzung J. S.]

chem Maße.«³³ Gleichsam unter der Oberfläche des offiziellen Programms der Anti-Climacischen Opposition gegen die Christenheit – und gegen den philosophischen Skeptizismus Climacus' – begehen Anti-Climacus und Climacus eine geheime Indiskretion, nähern sich einander an bis hin zu »einer entferntesten Berührung«. Verhält es sich aber so, dann muss die Anti-Climacische Autorenschaft komplexer sein, als dass der Leser seiner Schriften lediglich in die Demut der Verzweiflung gedrängt würde, auf dass er zur Gnade fliehe. Das dialektische³⁴ Verhältnis von Climacus und Anti-Climacus soll im Folgenden analysiert werden, damit eine neue Grundlage für die Interpretation der Anti-Climacischen »Krankheit zum Tode« gefunden werden kann.

Climacus ist ein skeptischer Philosoph, der auf dem Weg einer phänomenologischen Reduktion die Redlichkeit seiner Gedankenführung zu sichern sucht.³⁵ Entsprechend *beschreibt* Climacus' »Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift« die nicht zu überschreitende Gleichzeitigkeit von Glaube und Ungewissheit als Folge des Scheiterns objektiver Vergewisserung. Verzweiflung und Glaube sind untrennbar miteinander verbunden. Dies äußert sich v. a. darin, dass der Verzweiflung eine den Glauben erschließende Funktion zugesprochen wird.³⁶

Die Besonderheit der »Krankheit zum Tode« liegt nun darin, dass Anti-Climacus in dieser Schrift *zugleich* (wie sein »Verwandter« Climacus) phänomenologisch und (im Gegensatz zu Climacus) – *nicht* phänomenologisch vorgeht: Die progressive Verzweiflung des Selbst, welches seiner Zeitlichkeit gewahrt, beschreibt Anti-Climacus zunächst von einer philosophischen Perspektive aus. Innerhalb dieser existentialen Analyse geht Anti-Climacus wie Climacus phänomenologisch vor. Zugleich aber ist die (nicht phänomenologisch gewonnene)

³³ Pap. X¹ A 510/T III 256; Pap. X¹ A 517/T III 257.

³⁴ Mein Interesse gilt also der »Dialektik« als einer Eigenschaft der Form der betrachteten Kierkegaardschen Texte. Wie diese Dialektik sich zu der von DEUSER im Anschluss an Kierkegaard und Adorno entwickelten »Dialektischen Theologie« und zu der dort vorgeschlagenen Verhältnisbestimmung von Climacus und Anti-Climacus verhält, wäre eigens zu untersuchen. Vgl. H. DEUSER, *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards* (Fundamentaltheologische Studien 1), München/Mainz 1980, 61.

³⁵ Climacus sinniert, sein eigenes Verstehen sei »armselig und seine Ausbeute gering«, doch sei es vielleicht besser, »wenig zu verstehen, aber dies wenige in der unendlichen Verlässlichkeit der Leidenschaft in der Fassung der Unendlichkeit zu besitzen, als viel zu wissen und nichts zu besitzen [...]« (AUN I 173/SKS 7,168).

³⁶ Climacus erläutert, die Leidenschaft werde durch den Konflikt von Objektivität und Subjektivität in die Verzweiflung getrieben, wodurch sie mithilfe, »mit der »Kategorie der Verzweiflung« (*Glauben*) Gott zu erfassen.« (AUN I 191/SKS 7,183 [Hervorhebung J.S.]). Vgl. SKS K 7,213 mit Verweis auf eine ähnlich lautende Tagebuchnotiz (TI 331/SKS 18,215). Die irreduzible Verzweiflung führt den Religiösen in eine Krankheit, jedoch, und hier deutet sich wiederum die Differenz zur »Krankheit zum Tode« an: »[...] [D]iese Krankheit ist *nicht* zum Tode.« (AUN II 197/SKS 7,442 [Hervorhebung J. S.]

Definition des Glaubens der Schrift »Die Krankheit zum Tode« *vorausgesetzt*, Anti-Climacus bestimmt nach dieser Definition den Kurs der ganzen Schrift »wie nach einem sicheren Seezeichen.« (KT 83/SV₁ XI 194) Am Begriff des »Seezeichens« nun lässt sich die Bedeutung der gesamten Schrift aufzeigen: Ein »Seezeichen« ist kein ruhiger Pol in dem Sinne, dass es die Rede, die nach dem Seezeichen steuert, stabilisieren würde. Vielmehr dringt durch das Seezeichen Unruhe in das Reden ein, weil eine Bewegung initiiert wird, die ihrer eigenen Teleologie ständig dadurch entgegenläuft, dass sie gegenüber dem angestrebten Ziel Abstand hält.³⁷ Der Glaube als das Seezeichen der »Krankheit zum Tode« ist also kein stabiler Referent, sondern eine Größe, gegenüber der nur eine relative Annäherung möglich ist. Die Definition des derart indirekt die Schrift »orientierenden« Glaubens lautet:

Der Gegensatz zur Verzweiflung aber ist der Glaube [...] eben das ist [auch] die Formel für den Glauben: indem es sich zu sich selbst verhält und indem es es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, von der es gesetzt ist. (KT 48/SV₁ XI 161; vgl. KT 10.83/ SV₁ XI 128.194)

Der Aspekt der Unverfügbarkeit des Glaubens entspricht diesem im Begriff »Seezeichen« implizierten Aspekt des »Abstands«: Der Glaube wird in der Schrift »Die Krankheit zum Tode« nicht als phänomenale Begebenheit, sondern im Gegenteil als Unmöglichkeit vorgestellt. Denn es gibt, so Anti-Climacus, keinen Weg von der Verzweiflung in den Glauben, nicht einmal einen dialektischen: Verzweiflung ist *unausweichliche und unumkehrbare* Folge des Selbstverhältnisses (vgl. KT 13/SV₁ XI 131).³⁸ Glaube ist demnach jenes Selbst-

³⁷ Ein »Seezeichen« (*»sømerke«*) gilt Kierkegaard als paradigmatisches Beispiel dafür, dass ein Zeichen eine »verneinte Unmittelbarkeit« ist (Einübung im Christentum, GW 20,126/ SV₁ XII 116). Kierkegaard bezeichnet das Seezeichen als *außerhalb* des Steuernden liegendes »dialektisches Merkmal«: »Es ist kein Zweifel, daß unsere Zeit, daß überhaupt der Protestantismus wieder das Kloster nötig hätte, oder nötig hätte, daß es da wäre. »Das Kloster« ist ein wesentlich dialektisches Merkmal im Christlichen, deshalb müssen wir es auch wie ein Seezeichen draußen liegen haben, um zu erkennen, wo wir sind – auch wenn ich nicht gerade selbst hineinginge.« (Pap. VIII A 403/T II 179) Dem Seezeichen kann man sich nur so annähern, dass man *in* der Annäherung »Abstand« wahr (vgl. »Die Schriften über sich selbst«, GW 23,4/SV₁ XIII 495). – Vgl. auch die entsprechenden Bemerkungen Hirschs in seiner »Predigerfibel«, in der auch der Begriff der »Seemarle« begegnet: Hirsch referiert hier Kierkegaards Annahme einer »antithetischen Spannungseinheit« des Gottesverhältnisses, »in welchem alle Seemarken dialektisch und alle Aussagen Momente einer unendlichen Bewegung zwischen zwei Polen sind.« DERS., Predigerfibel, Berlin/New York 1964, 92.

³⁸ Dabei wird zwar Sterben bzw. Absterben als Heilung bezeichnet, jedoch stellt dieses Sterben keine Handlungsoption dar: »[...] [I]ch möchte ein für allemal darauf aufmerksam machen, daß die Verzweiflung in dieser ganzen Schrift, wie der Titel ja auch sagt, als die Krankheit aufgefaßt wird, nicht als das Heilmittel. Derart dialektisch ist nämlich die Verzweiflung. So ist in der

und Gottesverhältnis, das dem phänomenalen Selbst- und Gottesverhältnis des Selbst *diametral* entgegengesetzt ist, und zu welchem das Selbst nicht dialektisch vordringen kann: In der Verzweiflung verhält sich das Selbst in verzweifelter Auflehnung zu sich selbst und damit zu der Macht, die es gesetzt hat. Im Glauben gründet es, indem es sich zu sich selbst verhält, durchsichtig und ohne Verzweiflung zu dieser Macht, die es gesetzt hat. Der Glaube jedoch ist *keine* Handlungsoption.

Die Frage stellt sich also, was für eine Art von sprachlichem Handeln die Schrift »Die Krankheit zum Tode« ist, und wie die Schrift der Erbauung³⁹ dienen kann, wenn in ihr *keine* Aufforderung zur Realisierung einer Handlungsoption ergeht. Meine These lautet: »Glaube« ist in der Krankheit zum Tode kein Referent, der der Rede verfügbar wäre, sondern »Glaube« kommt im Vorgang einer negativ-ästhetischen Inszenierung zur Sprache, in der, mit Adorno zu sprechen, »die Trümmer des Zerspellenden [...] Male der Hoffnung«⁴⁰ werden.

christlichen Terminologie ja auch der Tod der Ausdruck für das größte geistige Elend, und die Heilung dennoch gerade, daß man stirbt, daß man abstirbt [*afdoe*].« (KT 4/SV₁ XI 118). Sterben ist keine Handlungsoption: »Es ist nämlich gerade nicht so, daß man, im wörtlichen Sinne, an dieser Krankheit stirbt, oder daß diese Krankheit mit dem leiblichen Tod endet. Im Gegenteil, die Qual der Verzweiflung besteht gerade darin, daß man nicht sterben kann [...] die Hoffnungslosigkeit besteht gerade darin, daß selbst die letzte Hoffnung, der Tod, nicht besteht.« (KT 14/SV₁ XI 131 f.) »[...] [D]as Sterben der Verzweiflung setzt sich ständig in Leben um. *Der Verzweifelte kann nicht sterben* [...]« (KT 15/SV₁ XI 132 [Hervorhebung J.S.]) Zwar spricht Anti-Climacus von einem Kampf, der entweder in potenzierte Verzweiflung oder zum Glauben führt (vgl. KT 60/SV₁ XI 172), und von einer Verzweiflung, »die der Durchgang zum Glauben ist« (KT 69/SV₁ XI 178). Wie solch ein Kampf siegreich zu kämpfen und solch eine Passage zu meistern sei, erfährt der Leser der »Krankheit zum Tode« jedoch gerade *nicht*. Vielmehr wird nur ständig beschrieben, dass das Selbst die »Kurve« immer wieder falsch nimmt, »hinein in die Verzweiflung« (KT 66/SV₁ XI 177) Anti-Climacus scheint das Verhältnis von Willensentscheidung und Glaube bewusst unklar zu lassen: »Aber [seine Verzweiflung] im Glauben übernehmen, das kann er nicht, das heißt, das will er letzten Endes nicht, oder, hier endet sein Selbst in Dunkelheit.« (KT 78/SV₁ XI 190) »[...] [Z]uerst sündigt ein Mensch aus Gebrechlichkeit und Schwäche; und dann – ja dann lernt er vielleicht zu Gott seine Zuflucht nehmen [...], aber davon reden wir hier nicht [...]« (KT 82/SV₁ XI 194). »Denn die Verzweiflung ergibt sich [...] aus dem Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. Und das Verhältnis zu sich selbst kann ein Mensch nicht loswerden [...]« (KT 13/SV₁ XI 131).

³⁹ Es gilt die Stellungnahme Anti-Climacus' zum Vorwurf, die Schrift sei zu erbaulich, um wissenschaftlich zu sein, ernst zu nehmen: »Christlich betrachtet, muß [nämlich] alles, alles zur Erbauung dienen [...]. Alles Christliche muß in der Darstellung den Ausführungen eines Arztes am Krankenbett ähnlich sein.« (KT 3/SV₁ XI 117).

⁴⁰ TH. W. ADORNO, Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen, Gesammelte Schriften Bd. 2, Frankfurt a. M. 2003, 122.

2.3 »DIE KRANKHEIT ZUM TODE« ALS NEGATIV-ÄSTHETISCHE INSZENIERUNG
DES GLAUBENS

Mein Blick auf Kierkegaards Schrift »Die Krankheit zum Tode« konzentriert sich nicht darauf, *was* über Verzweiflung und Glaube gesagt wird, sondern darauf, *wie*, d. h. mit welcher literarischen Strategie Kierkegaard Verzweiflung und Glaube aufeinander bezieht. Kierkegaards literarische Strategie in der Schrift »Die Krankheit zum Tode« zielt nicht auf einen Appell an den Leser, sondern, so meine These, auf *eine Erhellung des Glaubens kraft ästhetischer Negativität*.⁴¹ Diese ästhetische Negativität bezieht ihre Kraft daraus, dass zwei gegenläufige Bewegungen und Anschauungen, die, mit Bachtin zu sprechen, in der Wirklichkeit völlig taub für einander wären, einander überkreuzt und so gezwungen werden, miteinander zu streiten⁴²: die phänomenologische Existenzanalyse (Climacus und Anti-Climacus) auf der einen und die christlich-assertorische Rede auf der anderen Seite (Anti-Climacus). Während die »Nachschrift« phänomenologisch nach der Seligkeit fragt und zu nicht mehr gelangt als zu einem Glauben, der von irreduzibler, zur Verzweiflung führender Ungewissheit gekennzeichnet bleibt⁴³, setzt »Die Krankheit zum Tode« umgekehrt bei der Verzweiflung ein und bringt den Glauben assertorisch als einen Zustand zur Sprache, in dem alle Verzweiflung getilgt ist. Zugleich aber ist die Climacische, phänomenologische Bewegung in der assertorischen Schrift »Die Krankheit zum Tode« am Werke. »Die Krankheit zum Tode« hat also darin ihre Pointe, dass zwei heterogene Bewegungen, das Climacische und das Anti-Climacische, ästhetisch ineinander gewoben sind. Die Schrift »Die Krankheit zum Tode« argumentiert auf der einen Seite *phänomenologisch*, indem sie an einer existentiellen Negativität anknüpft, d. h. an der Negativität des Selbst- und des Gottesverhältnisses, welche sich philosophisch beschreiben lässt.⁴⁴ Die Schrift folgt zugleich noch einem anderen Drang als dem phänomenologischen: Glaube ist als geglücktes Selbstverhältnis der Verzweiflung *diametral entgegengesetzt*, und

⁴¹ Den Begriff »ästhetische Negativität« entleihe ich dem Titel des Bandes von K.-H. BOHRER, *Ästhetische Negativität*, München 2002. Vgl. zu Kierkegaards negativer Ästhetik Th. W. ADORNO (s. o. Anm. 40).

⁴² Vgl. M. M. BACHTIN, *Probleme der Poetik Dostoevskijs*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1985, 102.

⁴³ Der daseinsanalytische Grund der irreduziblen Ungewissheit ist die Ungewissheit des Todes: Der je eigene Tod bleibt dem Denken uneinholbar, so stellt Climacus die wohl rhetorische Frage, »ob es überhaupt eine Vorstellung vom Tode geben kann; ob er antizipiert werden und vorwegnehmend (anticipando) in einer Vorstellung vom Tode erlebt werden kann [...]« (AUN I, 158/SKS 7,155) Vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁷1993, 260 ff).

⁴⁴ Im Anschluss an BACHTIN ließe sich formulieren, dass Anti-Climacus einen »Mikrodialog« mit Climacus führt, d. h. einen inneren Dialog, in dem sich ein äußerer Dialog reflektiert. Vgl. BACHTIN (s. Anm. 42), 301.

steht jenseits dessen, was phänomenologisch beschrieben werden kann. Die entsprechende Definition des Glaubens ist der Schrift »Die Krankheit zum Tode« vorausgesetzt, doch eben nicht wie ein Fels, an dem alle Wellen der Reflexion brandeten, sondern als Seezeichen, das die Rede ausrichtet, ohne sie zur Ruhe bringen zu können.

Die beiden Kräfte innerhalb der Schrift, das Climacische und das Anti-Climacische, setzen so eine doppelte Bewegung frei: Die Verbissenheit des in sich selbst verfangenen Menschen wird auf das Genaueste beschrieben, in ihrer Aporetik wahr- und so ernst genommen. Die Durchsichtigkeit und Helligkeit des Glaubenden werden mit der Verdüsterung des Verzweifelten konfrontiert, indem Verzweiflung und Glaube in ihrem negativen Entsprechungsverhältnis einander gegenübergestellt werden: Verzweiflung und Glaube entsprechen einander, insofern hier wie dort das Selbst sich durch sein Selbstverhältnis zu der Macht verhält, die es gesetzt hat – hier als durchsichtiges Sich-Gründen, dort als verzweifelte Auflehnung.

Bezogen auf die eingangs zitierte Passage über das Verhältnis von Climacus und Anti-Climacus bedeutet dies: Beide Pseudonyme suchen denselben Punkt, d. h. jenen Ort, an dem die Verzweiflung für den Glauben durchsichtig wird. Climacus sucht diesen Ort in einer aufstrebenden, Climacischen Bewegung, wie ein Fisch, der aus dem Meer der Verzweiflung in Richtung des Hellen, an die Oberfläche, schießt. Er beschreibt – wie Anti-Climacus auch – die Komplikation, die in der Natur des Selbst als einer Synthese aus Gegensatzpaaren beschlossen liegt, phänomenologisch, und sucht so nach der Möglichkeit des Glaubens. Jedoch präsentiert Climacus keine Lösung für den Konflikt, der durch diese Synthese entsteht; er gelangt nicht weiter als bis zu der Forderung, dass in Leidenschaft Glaube und Ungewissheit zusammen fest zu halten seien. Anti-Climacus, der »Christ in außerordentlichem Maße«, setzt den Glauben voraus und schwingt sich hinab zu dem Punkt, wo Verzweiflung in diesen Glauben übergeht, wie ein Adler, der sich von einer Bergspitze hinabstürzt. Glaube *als* das Gegenteil von Verzweiflung: Selbstsein *als* nicht-verzweifertes Selbstverhältnis⁴⁵ ist das Seezeichen, an dem sich beide Bewegungen, die in der Krankheit zum Tode zusammengespannt sind, orientieren.

Die spannungsvolle Duplizität dieser Bewegung vermag zwei unbefriedigende Alternativen zu transzendieren: Weder werden die durch die Kommunikationssituation bedingten Grenzen übergangen, noch bilden diese Grenzen den letzten Horizont der Rede. Zwei Anliegen, die einander inkommensurabel und doch je unaufgebbar sind, werden so in einen Text verwoben: Das Anliegen, die Aussichtslosigkeit der Verzweiflung des Selbst an sich selbst ernst zu

⁴⁵ Verzweiflung und Glaube sind eine Sequenz, jedoch nicht in dem Sinne, dass Verzweiflung zum Glauben führe, sondern in dem Sinne, dass nach Kierkegaards Auffassung Verzweiflung als Folge des Selbstbewusstseins notwendige (nicht hinreichende) Bedingung des Glaubens ist.

nehmen, und das Anliegen, den Glauben als die aus der Verzweiflung nicht ableitbare Heilung zur Sprache zu bringen. Der Text wird dadurch in eine Spannung versetzt, die eine kontrastive Erhellung – um eine Formulierung Kierkegaards zu verwenden: eine »negative Illumination«⁴⁶ – freisetzt.⁴⁷

3. ZUSAMMENFASSUNG: KIERKEGAARDS SCHRIFT »DIE KRANKHEIT ZUM TODE« ALS MODELL FÜR DIE REDE VOM GLAUBEN ANGE-SICHTS DER APORIE ERLEBNISORIENTIERTER FREIZEITGESTALTUNG

Eingangs hatte ich dargelegt, dass erlebnisrationaler Freizeitgestaltung eine Aporie innewohnt. Diese Aporie sollte auf den Glauben bezogen werden. Bei Kierkegaard finden wir eine erstaunlich klare Beschreibung eben dieser Aporie erlebnisorientierten Lebens. Die Frage wurde gestellt, was für eine theologische Hermeneutik erlebnisorientierten Lebens sich in Kierkegaards Denken (impliziert) findet. Unter Kierkegaards Schriften über die Verzweiflung als der Grundaporie menschlicher Existenz ist »Die Krankheit zum Tode« das dichteste Werk.

Eine Hinterfragung gängiger Deutungen der Pragmatik dieser Schrift hat den Blick für die subtile ästhetische Strategie freigelegt, kraft derer in der »Krankheit zum Tode« der Glaube zur Sprache gebracht, genauer: indirekt erhellt wird. Der Glaube »ist« die Heilung von der Verzweiflung, in die eine innenorientierte Daseinshaltung führt oder führen kann, jedoch ist dieser Glaube nicht in derselben Weise diskursiv verfügbar wie z. B. das Phänomen der Verzweiflung, sondern scheint als Negativ der Verzweiflung auf.

Ich plädiere dafür, nach dem Modell⁴⁸ der Schrift »Die Krankheit zum Tode« auf die Rezeptionsgewohnheiten einer erlebnisorientierten Gesellschaft in *dialektischer* Art und Weise einzugehen. »Die Krankheit zum Tode« knüpft an die Erfahrungen von Unlust und Überlastung an, die, so ist mit Verweis auf Schulze gezeigt worden, Folgen einer innenorientierten Subjektzentrierung sein *können*, wie sie für die Erlebnisgesellschaft typisch ist. Dabei vermeidet diese Schrift, ihrerseits den Leser mit einem unerfüllbaren Appell zu überfordern

⁴⁶ Nachträglich hat Kierkegaard über die folgende Notiz zum Pseudonym Johannes de Silentio geschrieben, das dort Gesagte ließe sich auch auf Anti-Climacus übertragen: »Nun hat Johannes de Silentio sich niemals für einen Glaubenden ausgegeben, hat, gerade umgekehrt, erklärt, er sein kein Glaubender – auf daß er den Glauben negativ beleuchte [belyser].« [...] (Pap. X⁶ B 79/ T V 385f.; vgl. die Anmerkung H. GERDES' zur Stelle)

⁴⁷ Die Strategie kontrastiver Erhellung verwendet Kierkegaard auch in seinen frühen ästhetischen Schriften. Eine entsprechende Interpretation habe ich in meiner Dissertation unter-
nommen.

⁴⁸ Zum Begriff »Modell« s. o. Anm. 29.

oder gar moralistisch zu verurteilen. Stattdessen werden christliche Rede vom Glauben und Phänomenologie der Verzweiflung ästhetisch miteinander im Text verwoben (oder, mit Bachtin zu sprechen, »gekreuzt«⁴⁹), so dass Glaube als Heilung der Verzweiflung *aufscheinen* kann. Den ästhetischen Rezeptionsgewohnheiten der Leser entspricht die Schrift durch ihre anschauliche Darstellung der Verwicklungen innenorientierter Daseinsgestaltung. Das Ästhetische dient dabei *nicht* etwa nur als Präliminarium für eine etwaige Konfrontation mit einer »Entscheidung«: Gerade weil von der Aporie, in die das selbstreflexive Ich gerät, *kein* Weg in den Glauben führt, kann die »Krankheit zum Tode« nicht als Appell an den Willen des Hörers intendiert sein; der Gegensatz von Glaube und Verzweiflung kann nicht in der Entscheidung vermittelt werden. Statt dessen können Verzweiflung und Glaube nur dialektisch aufeinander bezogen werden, indem ihr wechselseitiger Gegensatz in der ästhetischen Inszenierung amplifiziert wird und der Glaube als Antidot gegen die Verzweiflung *aufscheinen* kann.⁵⁰ Dieser textuelle Vorgang ist geeignet als Modell für eine theologische Hermeneutik angesichts einer Kultur, deren Rezeptionsgewohnheiten ästhetisiert zu sein scheinen: Weder sind die Rezeptionsgewohnheiten lediglich zu »bedienen«, indem etwa Glaube als »event« verkauft wird, noch darf die faktische Ästhetisierung der zeitgenössischen Gesellschaft übergangen werden. Vielmehr sind die konfliktuösen, aber berechtigten Anliegen der Anknüpfung *und* des Widerspruchs in einem kontrastiven Verfahren miteinander ins Verhältnis zu setzen, in der Hoffnung, dass der Glaube in die Verzweiflung des zunehmend verbissen spielenden homo ludens scheinen möge.

⁴⁹ S. o. Anm. 42.

⁵⁰ Hierin konvergieren vielleicht die Verfahrensweisen der Ästhetik Kierkegaards und der negativen Dialektik Adornos, die »in negativer Intensität einen Zustand [beschreibt], dessen Umkehrung darin aufleuchtet und die Kraft zu seiner Reflexion wie Beschreibung gibt.« DEUSER (s. Anm. 34), 125.