

Gerhard Schreiber

Sieg über die Welt?

GLAUBE UND WIRKLICHKEIT BEI KIERKEGAARD UND DIE BEDEUTUNG LUTHERS FÜR SEIN VERSTÄNDNIS DER *IMITATIO CHRISTI*

„Glaube ist bei Kierkegaard das Thema seines Lebens.“¹ Von der Bedeutung dieses Themas für Kierkegaard zeugen auch die zahlreichen Monographien und Aufsätze zu Kierkegaards Glaubensverständnis in bestimmten, meist pseudonymen Schriften oder aber zu einzelnen Aspekten seines Glaubensverständnisses. Auf den jungen Kierkegaard als den Kierkegaard der Studienzeit von 1830 bis 1841 wird in diesen Detailstudien jedoch entweder überhaupt nicht oder nur am Rande eingegangen.² Um diesem Desiderat in einem Aspekt Abhilfe

¹ REINHARD SLENCZKA, Art. Glaube VI. Reformation/Neuzeit/Systematisch-theologisch, in: TRE Bd. 13, 1984, 318–365, hier 351. Aus Kierkegaards Werk wird zuerst die Stelle im Original und dann, soweit vorhanden, die zitierte Übersetzung nachgewiesen. Die dabei verwendeten Siglen der deutschen Übersetzungen entsprechen den in den Richtlinien für das Kierkegaard Studies Yearbook (= KSYB) angeführten. Kierkegaards *Schriften* werden nach folgendem Schema zitiert: SKS (= NIELS JØRGEN CAPPELØRN u. a. (Hrsg.), Søren Kierkegaards Skrifter, Bd. 1–28, K1–K28, Kopenhagen 1997–2013), Bd. arabische Ziffer, S. arabische Ziffer/Einzelsigel (dt. Ausgabe), S. arabische Ziffer (z. B. SKS 1,342/B1 316). Kierkegaards *Journal und Aufzeichnungen* wie folgt: SKS Bd. arabische Ziffer, S. arabische Ziffer, Aufzeichnungsnummer/Sigel (dt. Ausgabe), Bd. arabische Ziffer, S. arabische Ziffer (z. B. SKS 17,201, CC:12/DSKE 1,161; SKS 27,112, Pap. 92/T 1,50). Wo keine Übersetzung nachgewiesen ist, stammt sie von mir.

² Mit *einer* Ausnahme: ULRICH KLENKE, Denken und Glaube beim jungen

zu verschaffen, soll im Folgenden die Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Wirklichkeit beim jungen Kierkegaard betrachtet und die weitere Entwicklung dieser Verhältnisbestimmung in Kierkegaards Früh- und Spätwerk skizziert werden.

Hierzu werde ich im ersten Abschnitt das für Kierkegaards Glaubenstheorie wesentliche Merkmal des apriorischen Charakters des Glaubens erläutern, bevor ich in den beiden folgenden Abschnitten auf die Explikation dieser Apriorität des Glaubens als Manifestation eines positiven Verhältnisses des Menschen zur Wirklichkeit einerseits in Kierkegaards Erstlingsschrift *Aus den Papieren eines noch Lebenden* (1838), andererseits in seiner Magisterabhandlung *Über den Begriff der Ironie* (1841) eingehe. Im vierten Abschnitt folgen einige Bemerkungen zur Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Wirklichkeit in Kierkegaards Früh- und Spätwerk, um im fünften Abschnitt schließlich die Bedeutung Luthers in diesem Zusammenhang zu verdeutlichen.

Kierkegaard. Kritische Strukturanalyse seiner Grundlegung der dialektischen Wahrheitsbestimmungen humaner und christlicher Existenz, Diss., Univ. Münster, 1969. Klenkes Untersuchung setzt allerdings erst bei Kierkegaards Erstlingsschrift *Aus den Papieren eines noch Lebenden* (1838) ein und behandelt, abgesehen von der Erstlingsschrift, hauptsächlich Kierkegaards Magisterabhandlung *Über den Begriff der Ironie* (1841). Ich habe mich in meiner Dissertation, die 2014 als Bd. 30 der *Kierkegaard Studies Monograph Series* bei De Gruyter unter dem Titel „Apriorische Gewissheit. Das Glaubensverständnis des jungen Kierkegaard und seine philosophisch-theologischen Voraussetzungen“ erschienen ist, ausführlich mit dem Glaubensverständnis des jungen Kierkegaard beschäftigt.

1. Der apriorische Charakter des Glaubens

In der um die Jahreswende 1836/1837 auf einen losen Zettel notierten Aufzeichnung *Papir 81* thematisiert Kierkegaard zum ersten Mal in seinem Werk den apriorischen Charakter des Glaubens: „Ebenso wie es eine apriorische Sicherheit gibt, im Vergleich zu der jedes empirische Faktum ein verschwindendes ist, so ist der Glaube (nach dem protestantischen Lehrbegriff) die apriorische Sicherheit, vor welcher alle Empirie des Tuns verschwindet.“³ Diese Aufzeichnung ist die erste von insgesamt drei Aufzeichnungen, in denen Kierkegaard den Begriff des *Apriorischen* zur Charakterisierung des Glaubens heranzieht.⁴ An diesem „apriorische[n] Charakter des Glaubens“⁵ hat Kierkegaard unter Verwendung verschiedener Begriffe und Motive „zeitlebens festgehalten“,⁶ wobei der in Klammern gesetzte Zusatz „nach dem protestantischen Lehrbegriff“ verdeutlicht, dass Kierkegaard ein solches Verständnis als das traditionelle protestantische betrachtet, „die wirkliche subjektive Aneignung“ dieses Verständnisses durch ihn *selbst* aber offenbar „noch nicht vollzogen ist“.⁷

Im Hintergrund von Kierkegaards Bestimmung des Glaubens als „apriorischer Sicherheit“ in *Papir 81* steht vermutlich

3 SKS 27,109, Pap. 81:1/T 1,50 (meine Übers.).

4 Abgesehen von Pap. 81:1 sind dies SKS 17,247, DD:79 / DSKE 1,213 und SKS 19,185, Not5:20 / DSKE 3,195.

5 SKS 19,185, Not5:20 / DSKE 3,195 (meine Hervorh.).

6 JOACHIM RINGLEBEN, Aneignung. Die spekulative Theologie Søren Kierkegaards, Theologische Bibliothek Töpelmann 40, Berlin/New York 1983, 429.

7 HANS REUTER, Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischem System, Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 23, Leipzig 1914, 24.

die Lektüre einer Passage aus dem vierten Artikel der Apologie der Augsburger Konfession in der dänischen Übersetzung von Andreas Gottlob Rudelbach (1792–1862) – einer Passage, in der der rechtfertigende Glaube unter anderem als sichere Gewissheit der und festes Vertrauen auf die dem Menschen von Gott durch Christus angebotene Vergebung der Sünden und Rechtfertigung bestimmt wird.⁸ Die verschiedenen Gründe, die für ebendiese Stelle in Rudelbachs Übersetzung als Hintergrund von Kierkegaards Deutung des Glaubens als „apriorischer Sicherheit, vor welcher alle Empirie des Tuns verschwindet“, sprechen, bedürfen an dieser Stelle keiner weiteren Erörterung. Was den Ausdruck „apriorische Sicherheit“ betrifft, und das ist in diesem Zusammenhang wichtiger, bedeutet „apriorisch“ hier weniger „(rein) aus der Vernunft gewonnen“ oder „aus Vernunftgründen erschlossen“⁹ (und deshalb denknotwendig und allgemeingültig) als vielmehr

-
- ⁸ Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen ¹¹1992, 169,32–170,2 (§ 48), wo der Glaube als „assentiri promissioni Dei“ und als „velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et iustificationis“ bestimmt wird. Rudelbach, der den lateinischen Text der Apologie unter Einbeziehung der paraphrasierenden deutschen Übersetzung von Justus Jonas ins Dänische übertragen hat, gibt diese beiden lateinischen Wendungen wie folgt wieder: „eine Gewissheit oder ein festes Vertrauen im Herzen zu Gottes gnädiger Zusage und Verheißungen [...] [der Glaube ist, dass ich] mit meinem ganzen Willen, von meinem ganzen Herzen Gottes Verheißungen und den Schatz seiner Gnade, die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung, auffasse und mir aneigne“ (ANDREAS GOTTLÖB RUDELBACH [Hrsg.], Den rette uforandrede Augsburgske Troesbekjendelse med sammes, af Ph. Melanchthon forfattede, Apologie, Kopenhagen 1825, 154 f.).
- ⁹ Diese Bedeutung von „apriorisch“ wird deutlich z. B. bei Kierkegaards Anspielung auf Kants Versuch einer transzendentalen Deduktion der Kategorien als reiner Verstandesbegriffe in SKS 17,270, DD:176/DSKE 1,240.

„nicht durch Erfahrung bedingt“, mithin „*unabhängig* von der Erfahrung (gültig)“.¹⁰ Auch wenn Kierkegaard nichts darüber sagt, *wie* diese erfahrungsunabhängige Sicherheit zustande kommt, wird deutlich, dass es ihm hier in erster Linie um eine Entgegensetzung von Glaubens-Apriori und Lebenserfahrung geht. Eine wie auch immer geartete konstruktive Beziehung zwischen beidem hat Kierkegaard offenbar (noch) nicht erwogen.

In der Journalaufzeichnung¹¹ DD:79 vom 6. November 1837 hat Kierkegaard unter Einfluss seiner Lektüre der *Vorlesungen über Glauben und Wissen* (1837)¹² des dem rechten Flügel der Hegelschule zugerechneten Hallenser Philosophen und Philosophiehistorikers Johann Eduard Erdmann

¹⁰ Zu dieser Verwendung von „apriorisch“ vornehmlich im Sinne von „erfahrungsunabhängig“ in Kierkegaards Werk bis 1841 vgl. SKS 1, 22/LP 51; SKS 17, 271, DD:177/DSKE 1,241; SKS 27,87, Pap. 41; SKS 27,160, Pap. 210:2/T 1,51; SKS 27,236, Pap. 264:9/T 1,230 sowie, was das Substantiv „Apriorität“ betrifft, SKS 1,292/BI 258 und SKS 1,357/BI 334. Vgl. ferner den entsprechenden Eintrag in dem sich in Kierkegaards eigener Bibliothek befindlichen Fremdwörterbuch von LUDVIG MEYER, *Fremmedordbog eller Kortfattet Lexikon over fremmede, i det danske Skrift- og Omgangs-Sprog forekommende Ord, Kunstudtryk og Talemaader, tilligemed de i danske Skrifter meest brugelige fremmede Ordforkortelser*, hrsg. von FREDERIK PETER JACOB DAHL, Kopenhagen 31853, 647 f.

¹¹ Im Unterschied zur literarischen Form „Tagebuch“, für die „das chronologisch geordnete, regelmäßige Aufzeichnen von inneren und äußeren Erfahrungen“ charakteristisch ist, trägt der auch von Kierkegaard selbst zur Bezeichnung seiner *Tagebücher* verwendete und hier und im Folgenden beibehaltene „hinreichend unscharfe Ausdruck ‚Journal‘“ gerade der Vielfalt und Heterogenität des darin versammelten Materials Rechnung, das eben nicht einfach „auf Privates und bloß biographisch Relevantes“ (DSKE 3,XIV) reduziert werden kann.

¹² JOHANN EDUARD ERDMANN, *Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie*, Berlin 1837.

(1805–1892) den apriorischen Charakter des Glaubens in einem für unseren Zusammenhang wichtigen Punkt näher bestimmt:

„Das Apriorische des Glaubens, das über allem Aposteriori des Tuns schwebt, ist so schön in den Worten ausgedrückt: Ich weiß, dass nichts in der Welt – Fürstentümer etc. mich Christus Jesus unserem Herrn entreißen kann. Wo sein Glaube ihn auf einen über alle Empirie erhabenen Felsen stellt, während er doch andererseits unmöglich diese ganze hier erwähnte Empirie durchlebt haben kann.“¹³

Das „über allem Aposteriori des Tuns“ schwebende „Apriorische des Glaubens“ wird hier durch den Hinweis auf die von Paulus in Röm 8,38 f. ausgesprochene Glaubensgewissheit als „apriorische[r] Vorwegnahme des Bestehens aller künftigen Erfahrung“¹⁴ konkretisiert. Im Hintergrund dieser Aufzeichnung steht vermutlich Erdmanns Darstellung des von ihm sogenannten „unbefangnen Glaubens“¹⁵ als unmittelbares Bewusstsein der Versöhnung des Menschen mit Gott. In dieser Weise des religiösen Bewusstseins, bei der alle Reflexion und jeder Zweifel (noch) abwesend sind, weiß der Mensch von seiner Versöhnung als wiedererlangter Einheit mit Gott auf ganz unmittelbare Weise: „Er weiß von ihr, nicht weil er etwa Gründe anführen kann, sondern er weiß davon, weil er einmal weiß, d. h. auf ganz unmittelbare Weise.“¹⁶ Dieses zweifelsfreie *Sich-eins-Wissen* mit Gott illustriert Erdmann anschließend ebenfalls durch den Hinweis auf die paulinische

¹³ SKS 17,247, DD:79/DSKE 1,213 (dt. Übers. leicht verändert).

¹⁴ So GERDES in T 1, 384 (Anm. 424 zu Pap. II A 191 [SKS 17,248, DD:80/DSKE 1, 214]).

¹⁵ ERDMANN, Vorlesungen über Glauben und Wissen, 43; vgl. 46–48, 54 et passim.

¹⁶ A. a. O., 27.

Glaubensgewissheit in Röm 8,38 f.,¹⁷ deren verkürzte Paraphrase interessanterweise dieselbe Abweichung vom Lutherischen Wortlaut („Ich weiß“ versus „Ich bin gewiss“) zeigt wie Kierkegaards Paraphrase dieser Bibelstelle in der Journalaufzeichnung DD:79 von der dänischen Übersetzung des Neuen Testaments von 1819.¹⁸ Eine Beeinflussung Kierkegaards durch Erdmann ist damit zwar nicht zweifelsfrei bewiesen, hat aber doch viel Wahrscheinlichkeit für sich.

Was das bereits angesprochene Verhältnis von Glaubensapriori und Lebenserfahrung betrifft, lässt sich bei Kierkegaard ab Sommer 1838 eine interessante Akzentverschiebung beobachten.¹⁹ War sowohl in *Papir* 81 als auch in DD:79 noch die *Entgegensetzung* beider bestimmend, sollte Kierkegaard nun eine konstruktive *Beziehung* zwischen beidem ins Auge fassen. Deutlich wird dies zuerst in der kurz vor Erscheinen der Erstlingsschrift *Aus den Papieren eines noch Lebenden* (1838) entstandenen Journalaufzeichnung DD:134 vom 23. August 1838, in der Kierkegaard erklärt, dass es im christlichen Leben auf die Vereinigung der beiden folgenden Momente ankomme:

„a) eine unerschütterliche Sicherheit, unerschütterliche Gewissheit über sein Verhältnis zu Gott, über Gottes Gnade und Liebe, die jedoch

¹⁷ Vgl. ebd.: „Wenn der Apostel etwa sagt: Ich weiß, daß nichts mich scheiden kann von der Gnade Gottes.“

¹⁸ Biblia, det er: den ganske Hellige Skrifts Bøger, med Flid efterseete og rettede efter Grundtexten, saa og med mange Parallelsteder og udførlige Indholdsfortegnelser forsynede, Kopenhagen ¹⁸1830 (im Folgenden NT-1819): „Denn ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben [*Thi jeg er vis paa, at hverken Død, ei heller Liv*].“

¹⁹ Auf diese Akzentverschiebung hat bereits RINGLEBEN, Aneignung, 429 f. hingewiesen, der allerdings die im Folgenden behandelte Journalaufzeichnung DD:134 vom 23. August 1838 nicht erwähnt.

nicht in ihrer Abstraktion verstanden werden darf [...] b) eine empirische Entwicklung, die sich jedoch nicht in ihren diskreten Momenten verlieren darf.“²⁰

Erst die Einheit dieser beiden Momente sei, wie Kierkegaard am Rand zu dieser Aufzeichnung ergänzt, „die wahre Fülle, die allmählich an Kraft zunimmt und alle Windstöße immer weiter wegtreibt und den Menschen siegreich über alle Hindernisse führt.“²¹ Diese im christlichen Leben zu bewerkstelligende, „siegreich über alle Hindernisse“ führende Vereinigung einer „unerschütterlichen Sicherheit“ oder „Gewissheit“ mit einer „empirischen Entwicklung“ zeigt dabei nicht nur terminologisch, sondern auch inhaltlich eine deutliche Nähe zur Charakterisierung von „Lebensanschauung“ in Kierkegaards Erstlingsschrift.

Bevor ich darauf eingehe, möchte ich aber noch kurz meine zu Beginn dieses Abschnittes gemachte Bemerkung erläutern, dass Kierkegaard am apriorischen *Charakter des Glaubens* unter Verwendung verschiedener *Begriffe* und *Motive* festgehalten hat. Während in Kierkegaards pseudonymen, reflexiv-philosophischen Schriften an die Stelle des Apriorischen zur Charakterisierung des Glaubens vor allem der Terminus *Unmittelbarkeit*²² getreten ist, wird in seinen

²⁰ SKS 17,260, DD:134/DSKE 1,228.

²¹ SKS 17,260, DD:134.a/DSKE 1,228 (dt. Übers. leicht verändert).

²² Für Kierkegaard eignet dem Glauben eine Form von Unmittelbarkeit, ohne dass jede Form von Unmittelbarkeit deshalb Glaube und ohne dass damit die Notwendigkeit oder auch nur die Möglichkeit einer Aufhebung dieser Unmittelbarkeit des Glaubens impliziert wäre. Zu Kierkegaards Deutung des Glaubens als (eine solche) Unmittelbarkeit vgl. GERHARD SCHREIBER, Glaube und „Unmittelbarkeit“ bei Kierkegaard, in: KSYB (2010), 391–426, und DERS., Kierkegaard's Account of Faith as "The New Immediacy", *Filozofia* 68 (2013), 27–37.

autonomen Schriften, d. h. in den erbaulichen und christlichen Reden, in denen erkenntnistheoretische Begriffe nahezu völlig absent sind, der apriorische Charakter des Glaubens mittels der Rede vom Glauben als archimedischem „Punkt außerhalb der Welt“²³ oder als die Welt überwindendem „Sieg“²⁴ zur Sprache gebracht. Letzteren Zusammenhang verdeutlicht ein Eintrag in *Notizbuch* 5²⁵ vom Sommer 1840, in dem Kierkegaard zum dritten und letzten Mal in seinem Werk den Glauben unter Heranziehung des Begriffs des „Apriorischen“ charakterisiert:

„Der apriorische Charakter des Glaubens kann teils *von der Erkenntnis-Seite* her aufgefasst werden, dann ist er der, der den Himmel hat, jeden Zweifel überwunden hat, denn der Zweifel ist das Dämonische, das zwischen Himmel und Erde liegt; teils *von Seiten der Tat*, dann ist er die Gewissheit des Sieges. Röm 8.“²⁶

Der apriorische Charakter des Glaubens wird hier also nicht nur in erkenntnistheoretischer wie in ethischer *Hinsicht* bekräftigt, sondern zugleich *auch* in einer anderen *Begrifflichkeit* ausgedrückt, indem der Glaube als unerschütterliche „Gewissheit“ der Realität des die Welt überwindenden „Sie-

²³ Vgl. z. B. SKS 23,136, NB16:60 (Februar 1850).

²⁴ Vgl. z. B. SKS 20,76 f., NB:94/DSKE 4,84 (Jahreswende 1846/1847).

²⁵ Die von den Herausgebern der neuen historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke und des literarischen Nachlasses Kierkegaards, SKS, als *Notizbücher* bezeichneten Bände und Hefte enthalten hauptsächlich Buchexzerpte und Vorlesungsnotizen, teils aber auch – ganz ähnlich wie Kierkegaards *Journale* – vermischte Bemerkungen und Reflexionen fachlicher und persönlicher Art.

²⁶ SKS 19,185, Not5:20/DSKE 3,195 (dt. Übers. modifiziert). Zur Anspielung auf Röm 8,37–39 in diesem Zusammenhang vgl. SKS 19,216, Not7:43/DSKE 3, 231.

ges“ bestimmt wird. Dieser Metapher vom „Sieg“ des Glaubens sollte sich Kierkegaard – wobei er neben Röm 8,37–39²⁷ vor allem auf 1Joh 5,4²⁸ zurückgegriffen hat – später *auch* in seinen erbaulichen Reden bedienen, um seine Überzeugung vom apriorischen Charakter des Glaubens auch in *diesem* literarischen Genre zur Sprache zu bringen.²⁹

2. Glaube und Lebensanschauung³⁰

Die von Kierkegaard hauptsächlich in der Zeit von Ende April bis Mitte Juli 1838 ausgearbeitete und am 7. September 1838 im Kopenhagener Buchhandel erschienene Erstlingsschrift *Aus den Papieren eines noch Lebenden. Gegen seinen Willen herausgegeben von S. Kjerkegaard* (1838)³¹ ist ein unmittelbarer literarischer Niederschlag seiner in der Zeit von Anfang 1837 bis Sommer 1838 erfolgten philosophischen Vertiefung, im Zuge derer er sich eingehend mit Vertretern vor allem der

²⁷ Röm 8,37 lautet in NT-1819: „Aber in diesem allen siegen [*sejrer*] wir weit durch den, der uns geliebt hat.“

²⁸ 1Joh 5,4 lautet in NT-1819: „Denn alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt; und unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat [*Seier, som haver overvundet Verden*]“.

²⁹ Vgl. z. B. SKS 5,25 ff. / 2R43,393 ff.; SKS 5,45 / 2R43,412; SKS 5,87 ff. / 3R43,126 ff.; SKS 5,310 / 4R44,27; SKS 5,320 ff. / 4R44, 38 ff.; SKS 5,361 ff. / 4R44,86 ff.; SKS 8,172 / ERG 70; SKS 8,177 / ERG, 75; SKS 8,371 / ERG 288 f.; SKS 8,396 / ERG 317; SKS 8,425 / ERG 349.

³⁰ An anderer Stelle habe ich diesen Zusammenhang ausführlicher dargestellt, vgl. GERHARD SCHREIBER, Lebensanschauung und Glaube beim jungen Kierkegaard, in: KSYB (2012), 171–200.

³¹ Vgl. SKS 1,7–57 / LP 39–91. Die Bevorzugung der älteren Schreibweise des Familiennamens („Kjerkegaard“) bei der Angabe des Herausgebers mutet merkwürdig an, doch kann angesichts der gelegentlichen Verwendung

Hegelschule und des spekulativen Theismus beschäftigt hat.³² Wie der auf einer eigenen Seite zwischen Vorwort des Herausgebers und eigentlicher, anonymer Abhandlung befindliche Untertitel „Über Andersen als Romandichter, mit ständiger Rücksicht auf sein letztes Werk: ‚Nur ein Spielmann‘“³³ zeigt, liefert die Erstlingsschrift zuvorderst eine Kritik von Hans Christian Andersens (1805–1875) Roman *Nur ein Spielmann* (1837).³⁴ Da der anonyme Kritiker als Hauptpunkt seiner Kritik an Andersen aber das Nichtvorhandensein einer „Lebensanschauung“³⁵ [*Livs-Anskuelse*] ausmacht, die er für einen Romandichter wie Andersen und überhaupt für jeden Roman- und Novellendichter als schlechterdings unentbehrlich be-

dieser Schreibweise nicht nur von Kierkegaard selbst (vgl. NIELS JØRGEN CAPPELØRN u. a., *Skriftbilleder. Søren Kierkegaards journaler, notesbøger, hæfter, ark, lapper og strimler*, Kopenhagen 1996, 40 [Nr. 24] und 50 [Nr. 32]), sondern auch von seinen Zeitgenossen (vgl. z. B. SKS 28,308, Brev 192) m. E. nur mit Vorbehalt von einem fiktiven Herausgeber gesprochen werden. Vgl. dagegen JOSEPH WESTFALL, *The Kierkegaardian Author. Authorship and Performance in Kierkegaard's Literary and Dramatic Criticism*, *Kierkegaard Studies Monograph Series 15*, Berlin/New York 2007, 31–34, 53–63.

³² Vgl. hierzu GERHARD SCHREIBER, *Die philosophische Verflüchtigung des Glaubensbegriffs. Kierkegaards Auseinandersetzung mit Immanuel Hermann Fichte*, in: KSYB (2013), 345–376, hier 345–349.

³³ SKS 1,15/LP 46 (dt. Übers. modifiziert).

³⁴ HANS CHRISTIAN ANDERSEN, *Kun en Spillemand. Original Roman i tre Dele*, Kopenhagen 1837.

³⁵ Vgl. *Ordbog over det Danske Sprog*, Bd. 1–28, begründet von VERNER DAHLERUP, hrsg. von Det Danske Sprog- og Litteraturselskab, Kopenhagen 1919–56; Bd. 12, 1931, Sp. 1072 (s. v. „Livs-anskuelse“), wo Lebensanschauung bestimmt wird als „die (rein subjektive) Ansicht des einzelnen Menschen vom Leben“ bzw. seine (rein subjektiven) „Gedanken über das Leben, die Stellung des Menschen in der ganzen Weltentwicklung, den Zustand nach dem Tod o. Ä.“

trachtet,³⁶ kann er im Rahmen dieser Literaturkritik zugleich auch zentrale Fragen der Lebensanschauung erörtern.

Der Begriff „Lebensanschauung“ wird in der Erstlingschrift auf zweierlei Weise verwendet.³⁷ Zum einen wird damit eine Eigenschaft des Charakters eines Menschen bezeichnet, die, der bewussten Lebensgestaltung zugrundeliegend,³⁸ sein Leben in der *faktischen* Wirklichkeit prägen und bestimmen kann. Insofern das dichterische Werk eines Autors jedoch in wesentlicher Beziehung zu seiner Persönlichkeit steht, kann „Lebensanschauung“ zum anderen aber auch das Prinzip der Einheit in einem literarischen Werk bezeichnen, das demnach in der *poetischen* Wirklichkeit Sinn und Orientierung geben kann. Als Bezeichnung einer Eigenschaft des menschlichen Charakters verstanden – und darum soll es hier gehen – wird „Lebensanschauung“ an der stilistisch wie terminologisch auffälligen Kernstelle der Erstlingschrift auf folgende Weise bestimmt:

„Eine Lebens-Anschauung ist nämlich mehr als ein Inbegriff oder eine Summe von Sätzen, festgehalten in ihrer abstrakten Wederheit; sie ist mehr als die Erfahrung, die als solche immer atomistisch ist, sie ist nämlich die Transsubstantiation der Erfahrung, sie ist eine errungene, von keiner Empirie zu erschütternde Sicherheit in sich selbst, möge sie sich denn entweder lediglich in allen weltlichen Verhältnissen orientiert haben (ein rein menschlicher Standpunkt, z. B. Stoizismus), die sich dadurch außerhalb jeder Berührung mit einer tieferen Empirie hält – oder möge sie in ihrer Richtung auf den Himmel (das Religiöse) in diesem das Zentrale gefunden haben, sowohl für ihre himmlische wie für ihre irdische Existenz, die wahre christliche Ge-

³⁶ Vgl. SKS 1,33/LP 64.

³⁷ Vgl. hierzu WESTFALL, *The Kierkegaardian Author*, 46 f.

³⁸ Vgl. MICHAEL BÖSCH, *Søren Kierkegaard: Schicksal – Angst – Freiheit, Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik*, N.F., Heft 47, Paderborn u. a. 1994, 204.

wissheit gewonnen haben: „dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentümer, noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch irgendein anderes Geschöpf uns wird scheiden können von der Liebe Gottes in Christo Jesu, unserem Herrn.“³⁹

Obwohl eine Lebensanschauung als „Transsubstantiation der Erfahrung“ (in) der Wirklichkeit die Erfahrung voraussetzt, kann sie nicht auf rein empirischem Wege, etwa als Ergebnis unmittelbarer Lebens- und Welterfahrung oder durch Anhäufung einzelner Erfahrungen, zustande kommen, da sie „mehr als die Erfahrung“ ist. Dieses Mehr der Lebensanschauung ist die von keiner Einzelerfahrung zu erschütternde, von der Erfahrung insofern unabhängige „Sicherheit in sich selbst“.

Das Zustandekommen einer Lebensanschauung wird von Kierkegaard als Geschehen im Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit verstanden, das in einem von seinem unmittelbaren Wirklichkeitsverhältnis qualitativ verschiedenen Wirklichkeitsverhältnis resultiert.⁴⁰ Mit dem Erlangen einer Lebensanschauung wird die gegebene Wirklichkeit *selbst* weder transsubstantiiert noch durch eine neu geschaffene Wirklichkeit substituiert, sondern das *Verhältnis* des Menschen zu ihr ist ein *qualitativ* anderes geworden. Die Wirklichkeit, *seine* Wirklichkeit erscheint dem Menschen nunmehr in einem anderen Licht:

„für denjenigen, der es seinem Leben nicht erlaubt, allzu sehr zu verpuffen, sondern so weit wie möglich versucht, dessen einzelne Äußerungen wieder zu sich selbst zurückzuführen, muss notwendig ein Augenblick eintreten, in dem sich ein sonderbares Licht über das

³⁹ SKS 1,32/LP 63 (meine Übers.).

⁴⁰ Vgl. hierzu KLENKE, Denken und Glaube beim jungen Kierkegaard, 30.33. 36–38.43.

Leben verbreitet, ohne dass man darum im Entferntesten alle möglichen Einzelheiten verstanden zu haben braucht, zu deren sukzessivem Verständnis man nun jedoch den Schlüssel hat, muss, sage ich, der Augenblick eintreten, in welchem man, wie Daub bemerkt, das Leben rückwärts versteht mittels der Idee.“⁴¹

Die in der apriorischen Sicherheit zum Ausdruck kommende Unabhängigkeit von der Wirklichkeit führt also zu keiner Abwendung von der Wirklichkeit, sondern ermöglicht vielmehr ein positives Verhältnis zu ihr, das jedoch kraft einer inneren Bewegung der „Resignation“⁴² gegenüber ebendieser Wirklichkeit erst *errungen* werden muss. Wahre Lebensanschauung ist mithin Ausdruck nicht des unmittelbar mit der Wirklichkeit selbst *gegebenen*, sondern eines dem Menschen als erst zu erringendes *aufgegebenen* Wirklichkeitsverhältnisses.

Indem Kierkegaard an der Kernstelle der Erstlingschrift statt eines inhaltlich-konkreten ein formal-abstraktes Kriterium: ein bestimmtes *Wirklichkeitsverhältnis* des Menschen zum Kriterium wahrer Lebensanschauung erhebt, kann er unter diesem anämischen Begriff der nichtsdestotrotz erfahrungsgesättigten Lebensanschauung sowohl eine humane als auch eine christlich-religiöse Möglichkeit als *reale* Möglichkeiten ihrer Verwirklichung subsumieren.⁴³ Es verbietet sich

⁴¹ SKS 1,33 / LP 64 (dt. Übers. modifiziert). Die Quelle dieses vermeintlichen Daub-Zitats ist ERDMANN, Vorlesungen über Glauben und Wissen, 39: „Eben weil die Idee das Wesentliche ist und der Zweck der, daß sie als Idee gewußt werde, die Form des Factums aber das Mittel dazu, eben deswegen muß das Factum dem *vorhergehn*, daß die Idee als Idee gewußt werde, oder wie *Daub* das unübertrefflich schön gesagt hat: ‚Das Daseyn der Idee beweist die Geschichte rückwärts.‘“

⁴² SKS 1,23 / LP 53 (meine Übers.).

⁴³ Vgl. hierzu KLENKE, Denken und Glaube beim jungen Kierkegaard, 45.56. 61–63.

von daher eine vorbehaltlose Gleichsetzung von Lebensanschauung und Glaube, wie sie Emanuel Hirsch vornimmt,⁴⁴ wengleich zu fragen bleibt, wie jene human begründete Verwirklichungsmöglichkeit denn gleichermaßen Inbegriff wahrer Lebensanschauung sein können soll, wenn sie doch, wie Kierkegaard selbst bemerkt, „außerhalb der Berührung mit einer tieferen Empirie“⁴⁵ bleibt. Kierkegaard als der anonyme Kritiker lässt offen, ob wahre Lebensanschauung allein in der Aneignung des Christlichen vollgültig verwirklicht werden kann.⁴⁶

Die *gleiche Gültigkeit* verschiedener Wirklichkeits- und Erfahrungsinhalte bei der Verwirklichung wahrer *Lebensanschauung* impliziert aber keine *Gleichgültigkeit* des christlichen *Glaubensinhalts selbst*. Hierzu tendiert Ulrich Klenke, der, ausgehend von einem grundsätzlich „variablen Horizont verschiedener Wirklichkeits- und Erfahrungsinhalte“⁴⁷

44 EMANUEL HIRSCH, Kierkegaard-Studien, Bd. 1–2, Gütersloh 1933 (die Zitierung der Kierkegaard-Studien erfolgt nach der in eckige Klammern gesetzten fortlaufenden Seitenzählung der Gesamtausgabe von 1933), 30.

45 SKS 1,32 / LP 63.

46 So zu Recht KLENKE, vgl. Denken und Glaube beim jungen Kierkegaard, 50.56.61–63. Von daher ist es wohl kein Zufall, dass Hirsch in seiner zahlreiche Quellenzitate enthaltenden Interpretation der Erstlingsschrift in den Kierkegaard-Studien (vgl. 20–24.29–32.49 f.55 f.502–508) ausgerechnet diejenige Anmerkung (SKS 1,35 / LP 66) weder behandelt noch erwähnt, in der sich der Kritiker ausdrücklich dagegen verwahrt, eine bestimmte Lebensanschauung zu propagieren, da er „ohne irgendein Interesse an einer bestimmten Lebens-Anschauung“ (ebd.; meine Übers.) nur gegen den negativen Standpunkt Andersens, dass das Leben kein „Entwicklungs-Prozess“, sondern „ein Untergangs-Prozess des Großen und Ausgezeichneten“ (SKS 1,35 / LP 66; meine Übers.) sei, und die Anwendung des Prädikats Lebensanschauung protestieren wolle.

47 KLENKE, Denken und Glaube beim jungen Kierkegaard, 56.

bei der Verwirklichung wahrer Lebensanschauung, zu dem Schluss kommt, Glaube sei für den jungen Kierkegaard „nicht Aneignung des vom Menschen unabhängigen Versöhnungshandeln [sic!] Gottes in Jesus Christus“⁴⁸, sondern das von Klenke dabei im Wesentlichen *formal* verstandene *Paradox*⁴⁹ der Verwirklichung einer von aller Wirklichkeit unabhängigen „apriorischen Sicherheit“ durch die Abhängigkeit von einem bestimmten Faktum: „Im Glauben des Christen widerfährt, indem Glaube von Kierkegaard nicht mehr als geschichtliches Heilshandeln Gottes in Jesus Christus verstanden werden kann, kein Geschehen, das der Grund des eigenen Heils ist, sondern ein Paradox.“⁵⁰ Von der fragwürdigen Verwendung des Paradoxbegriffs in diesem Zusammenhang ganz abgesehen, wird die Erstlingsschrift damit aus der ihr vorhergehenden denkerischen Entwicklung Kierkegaards herausgelöst.

Die Kierkegaard von Klenke attestierte Emanzipation des Glaubens vom geschichtlichen Heilshandeln Gottes in Jesus Christus steht nämlich einerseits in Spannung zu dem von Kierkegaard bereits in seiner frühen Auseinandersetzung (1834/1835) mit Henrik Nicolai Clausen (1793–1877)⁵¹ und Friedrich Schleiermacher (1768–1834)⁵² gezeigten Bemühen

⁴⁸ A. a. O., 46.

⁴⁹ A. a. O., 47.

⁵⁰ A. a. O., 62.

⁵¹ Vgl. besonders SKS 27,95, Pap. 53:1 / T 1,39; SKS 27,97, Pap. 56 / T 1,39 und SKS 27,111, Pap. 87 / T 1,39 f. zusammen mit SKS 19,38,14–29, Not1:7 / DSKE 3,37 (§ 41); SKS 19,52–57, Not1:7 / DSKE 3,53–59 (§§ 50–54); SKS 19,59–62, Not1:8 / DSKE 3,60–63 (§§ 56–58).

⁵² Vgl. besonders SKS 27,42,8–9, Pap. 9:7; SKS 27,77, Pap. 27:2 / T 1,36; SKS 27,93, Pap. 49 / T 1,33; SKS 27,93 f., Pap. 51:1 / T 1,34; SKS 27,94, Pap. 51:3 / T 1,34; SKS 27,94, Pap. 52:1 / T 1,35; SKS 27,95, Pap. 52:2 / T 1,35; SKS 27,95, Pap. 53:2 / T 1,36;

um eine *konstruktive* Vermittlung zwischen der „orthodoxen“ Deutung des Versöhnungswerkes Christi (als Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes und der Menschen im objektiven Sinne) und einer das Zugegensein eines freiheitlich-voluntativen Momentes als notwendig voraussetzenden individuellen Aneignung der Heilstat Christi durch den Einzelnen im Glauben. Andererseits läuft dies Kierkegaards Intention in der Ende 1837 erfolgenden Auseinandersetzung mit Erdmann⁵³ zuwider, die *geschichtliche* Seite des Christentums herauszustellen, deren Vernachlässigung er für symptomatisch für die neuere Zeit hält.⁵⁴ Auch wenn im Laufe der Zeit wichtige Veränderungen sowohl im Christusbild als auch im Glaubensverständnis Kierkegaards eingetreten sind,⁵⁵ so bleibt doch festzuhalten: Von der (bereits) vom jungen Kierkegaard behaupteten wesentlichen Bezogenheit

SKS 27,108 f., Pap. 79 / T 1,36; SKS 27,109, Pap. 79.1/T 1,36 (Anm.); SKS 27,111, Pap. 86 / T 1,35; SKS 27,118, Pap. 96:3 / T 1,34.

53 Vgl. besonders SKS 17,247, DD:79 / DSKE 1,213; SKS 17,248, DD:81 / DSKE 1, 214; SKS 17,249, DD:86 / DSKE 1,215; SKS 19,145–169, Not4:13–45 / DSKE 3,153–180 sowie SKS 27,112,15–18, Pap. 93.

54 Vgl. z. B. SKS 19,163,28–164,8, Not4:41 / DSKE 3,173 samt Randbemerkung SKS 19,164, Not4:41.a / DSKE 3,173.

55 Zum Beispiel steht die von Kierkegaard in *Über den Begriff der Ironie* (1841) vertretene Position, die Göttlichkeit Christi sei unmittelbar kenntlich gewesen (vgl. SKS 1,76 f. / BI 12 f.), in tiefem Gegensatz zur „Inkognito-Christologie“ der *Philosophischen Brocken* (1844), derzufolge die unmittelbare Erscheinung Christi gerade nicht seine Göttlichkeit auszudrücken vermöge, da es keine empirischen Kriterien für seine Göttlichkeit geben könne. Zu diesem Zusammenhang vgl. HAYO GERDES, Das Christusverständnis des jungen Kierkegaard. Ein Beitrag zur Erläuterung des Paradox-Gedankens, Itzehoe 1962, 18, sowie HERMANN FISCHER, Die Christologie des Paradoxes. Zur Herkunft und Bedeutung des Christusverständnisses Sören Kierkegaards, Göttingen 1970, 21.

des Christentums auf das geschichtliche Faktum der Inkarnation als seinen Grund, durch das es einer Rubrizierung in den allgemeingeschichtlichen Zusammenhang gleichsam von Grund auf entzogen bleibt, bis zum „weltgeschichtliche[n] N. B.“⁵⁶ der *Philosophischen Brocken* (1844) gibt es einen Weg.

Für unser Thema ist die Erstlingsschrift vor allem deshalb interessant, weil Kierkegaard mittels des Begriffs der Lebensanschauung den zuvor von ihm in *Papir* 81 und DD:79 herausgestellten apriorischen Charakter des Glaubens als Manifestation eines positiven Verhältnisses des Menschen zur Wirklichkeit expliziert. Dieses vom unmittelbaren qualitativ verschiedene Wirklichkeitsverhältnis, wie es eine wahre Lebensanschauung kennzeichnet, muss vom Menschen kraft einer „inneren“ Bewegung der „Resignation“ gegenüber ebendieser Wirklichkeit erst errungen werden. Die Negation der gegebenen Wirklichkeit ist und kann daher nur als eine vorläufige Position, „allenfalls als Moment in der Entwicklung auf eine Lebensanschauung hin“⁵⁷ zu rechtfertigen sein, in der dem Menschen ein positives Verhältnis zur zuvor negierten unmittelbaren Wirklichkeit (wieder) möglich geworden ist. Das Erlangen einer Lebensanschauung als Vollzug dieser Doppelbewegung von Entfremdung und Wiederaneignung der Wirklichkeit ist allerdings kein einmalig abgeschlossener Vorgang, sondern ein fortgesetzter, ständig zu vollziehender Prozess, weshalb es Kierkegaard auch ausschließt, dass sich „die eigentliche Lebens-Anschauung erst [...] in jemandes Todesstunde einstelle“⁵⁸.

⁵⁶ SKS 4,300/PB 101.

⁵⁷ MARKUS KLEINERT, *Sich verzehrender Skeptizismus. Läuterungen bei Hegel und Kierkegaard*, Kierkegaard Studies Monograph Series 12, Berlin und New York 2005 (zugleich Diss., Univ. München, 2005), 82.

⁵⁸ SKS 1,33/LP 64 (dt. Übers. modifiziert).

Als Ausdruck der „Transsubstantiation der Erfahrung“ (in) der Wirklichkeit ist die Gewissheit des Glaubens dann aber nicht nur eine von keiner Erfahrung mehr zu erschütternde, erfahrungsunabhängige, sondern auch eine eben dadurch erst erfahrungsbedingende Gewissheit.⁵⁹ Insofern sind hier Glaubens-Apriori und Lebenserfahrung konstruktiv, fruchtbar vermittelt. Als Einheit und stimmigen Zusammenhang im Leben stiftendes Moment vermag der Glaube die in lauter Einzelerfahrungen auseinanderfallende, insofern „atomistisch[e]“⁶⁰ Lebens- und Welterfahrung des Menschen in eine zentrale, kontinuierliche Erfahrung als definitives Zentrum zu transzendieren, „von der aus die Brüche in aller aktuellen endlichen Erfahrung sich relativieren lassen“⁶¹. Die Wirklichkeit, *seine* Wirklichkeit, erscheint dem Glaubenden nunmehr, wie bemerkt, in einem *anderen Licht* oder, wie ich an dieser Stelle hinzufügen möchte, der Glaubende nimmt seine Wirklichkeit *anders wahr*.

3. Die „ironische“ Distanzierung von der Wirklichkeit

Die Explikation der Apriorität des Glaubens als Manifestation eines positiven Verhältnisses des Menschen zur Wirklichkeit begegnet auch in Kierkegaards Magisterabhandlung *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (1841), die Höhepunkt und Abschluss seiner fast elf Jahre währenden Studienzeit ist. Kierkegaards Magisterabhandlung „ist wesentlich eine Abhandlung über Negativität, über

⁵⁹ Vgl. RINGLEBEN, Aneignung, 429, zur Stelle SKS 27,109, Pap. 81:1/T 1,50.

⁶⁰ SKS 1,32/LP 63.

⁶¹ RINGLEBEN, Aneignung, 425.

berechtigte und unberechtigte Formen der Negativität und deren Unterscheidung“⁶². Im zweiten Teil der Magisterabhandlung, in dem Kierkegaard das im ersten Teil mit Bezug auf den als Ironie bezeichneten *Standpunkt* des Sokrates Entwickelte für eine prinzipielle Bestimmung des *Begriffs* der Ironie und seiner gegenwärtigen Erscheinungsformen heranzieht, wird mit der als „romantische Ironie“⁶³ bezeichneten und als Derivat der Fichteschen Philosophie verstandenen unberechtigten Form der Negativität auch eine religiöse als berechtigte Form der Negativität kontrastiert.⁶⁴ Diese Kritik der Negativität ist für unser Thema insofern von Bedeutung, als das Kriterium für die Berechtigung einer Form der Negativität das mittels ihrer realisierte Verhältnis zur Wirklichkeit ist, was zugleich Aufschluss über Kierkegaards Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Wirklichkeit gibt.

Ein Grundmerkmal aller Ironie ist der Gegensatz zwischen Wesen und Erscheinung: „dass *die Erscheinung nicht das Wesen, sondern das Gegenteil* des Wesens ist“⁶⁵. Als Ausdruck dieses Gegensatzes, wie er sich etwa in der ironischen Rede dadurch zeigt, dass eine Aussage nicht meiner Meinung, sondern deren Gegenteil entspricht, ist Ironie demnach Ausdruck eines Verhältnisses, „in dem ständig jede bestimmte, unmittelbare Wirklichkeit aufgehoben werden kann“⁶⁶. Für den Ironiker verliert die Wirklichkeit in solchen Augenblicken „ihre Gültigkeit, er steht frei über ihr“⁶⁷. Wird nun

⁶² KLEINERT, *Sich verzehrender Skeptizismus*, 102.

⁶³ SKS 1,349/BI 324.

⁶⁴ Vgl. KLEINERT, *Sich verzehrender Skeptizismus*, 120.125.144.

⁶⁵ SKS 1,286/BI 251 (dt. Übers. modifiziert).

⁶⁶ KLENKE, *Denken und Glaube beim jungen Kierkegaard*, 73; vgl. 73-75.

⁶⁷ SKS 1,291/BI 257.

aber die Ironie nicht lediglich als „momentane Äußerung“, sondern als „Standpunkt“⁶⁸ betrachtet, gelangt man zur „Ironie im strengeren Sinne“:

„Die Ironie *sensu eminentiori* richtet sich nicht gegen dieses oder jenes einzelne Daseiende, sie richtet sich gegen die ganze zu einer gewissen Zeit und unter gewissen Verhältnissen gegebene Wirklichkeit. Sie hat daher eine Apriorität in sich, und sie gelangt zu ihrer Gesamtansicht nicht dadurch, dass sie allmählich ein Stück der Wirklichkeit nach dem anderen vernichtet, sondern kraft ihrer Gesamtansicht richtet sie Zerstörungen an im Einzelnen. Nicht dieses oder jenes Phänomen, sondern das Ganze des Daseins wird von ihr *sub specie ironiae* betrachtet. Insofern sieht man die Richtigkeit der hegelischen Bezeichnung der Ironie als die *unendliche absolute Negativität*.“⁶⁹

Als „unendliche absolute Negativität“ ist die Ironie nicht das Unbedingte, sondern unbedingte Negation alles Bedingten vermöge „ein[es] Höhere[n], das jedoch nicht ist“⁷⁰. Die Ironie richtet hin, aber nicht auf, weil das, was errichtet werden soll, gleichsam „hinter ihrem Rücken“⁷¹ liegt. Indem der Ironiker die gegebene Wirklichkeit mit dieser *selbst* vernichtet, „tritt er in den Dienst der Weltironie“, ist doch „jede einzelne geschichtliche Wirklichkeit“ stets nur Moment in der Verwirklichung der Idee, weshalb sie „in sich selbst den Keim ihres Untergangs“⁷² trägt. Ein auf diese allumfassende Negation („Für die Ironie wird alles ein Nichts“⁷³) folgendes positives

⁶⁸ SKS 1,292/BI 258 (dt. Übers. modifiziert).

⁶⁹ SKS 1,292/BI 258 f. (meine Übers.).

⁷⁰ SKS 1,299/BI 266; vgl. KLENKE, Denken und Glaube beim jungen Kierkegaard, 75, sowie KLEINERT, Sich verzehrender Skeptizismus, 123.126.

⁷¹ SKS 1,299/BI 266.

⁷² SKS 1,300/BI 267 (dt. Übers. modifiziert).

⁷³ SKS 1,296/BI 263.

Verhältnis zur Wirklichkeit ist dem Ironiker nicht (mehr) möglich. Zwar ist das Subjekt in der Ironie „frei von der Gebundenheit, in welcher die gegebene Wirklichkeit das Subjekt hält, aber es ist negativ frei und als solches in der Schweben, weil nichts da ist, das es hielte.“⁷⁴

Damit ist allerdings noch nichts über die weltgeschichtliche Berechtigung der Ironie als Form der Negativität gesagt. Hierfür ist eine nähere Betrachtung der Wirklichkeit erforderlich, die für das ironische Subjekt ihre Gültigkeit verloren hat. „Wirklichkeit“ kann einerseits „im Sinne der geschichtlichen Wirklichkeit“ die „zu einer gewissen Zeit und unter gewissen Verhältnissen gegebene“, mithin „zu verschiedenen Zeiten jeweils eine andere“⁷⁵ seiende Wirklichkeit, andererseits „im metaphysischen Sinne“⁷⁶ die „Wirklichkeit überhaupt“⁷⁷ meinen. Für Sokrates habe nicht die Wirklichkeit überhaupt, sondern lediglich die „Wirklichkeit der *Substantialität*“⁷⁸ (d. h. „die konkrete in den überlieferten Ordnungen, Anschauungen und Sitten selbstverständlich lebendige sittliche Welt“⁷⁹) ihre Gültigkeit verloren. Indem Sokrates kraft seiner Ironie als „unendlicher, absoluter Negativität“ das Bestehende hinsichtlich *dieser* für ihn „in ihrer umfassenden Ganzheit als solcher“⁸⁰ ungültigen Wirklichkeit – unter der „Maske“⁸¹, dass es für ihn Gültigkeit hätte – „dem Un-

74 SKS 1,299 f./BI 267 (dt. Übers. leicht geändert).

75 SKS 1,297/BI 263 f.

76 SKS 1,297/BI 263.

77 SKS 1,307/BI 276.

78 SKS 1,302/BI 269 (Hervorh. teilweise getilgt).

79 So die Erklärung des Wortes „Substantialität“ von HIRSCH in BI 366 (Anm. 343).

80 SKS 1,307/BI 276.

81 SKS 1,301/BI 269.

tergang entgegenführte“ und „die Wirklichkeit der Subjektivität“⁸² forderte, habe sich die „weltgeschichtliche Gültigkeit“⁸³ der sokratischen Ironie erwiesen, in Gestalt derer die Subjektivität „zum ersten Mal ihr Recht in der Weltgeschichte geltend“⁸⁴ gemacht habe.

Während sich für Kierkegaard demnach die sokratische Ironie als weltgeschichtlich berechtigte Form der Negativität erweist, durch die das Prinzip der Subjektivität „zum ersten Mal in Erscheinung“⁸⁵ getreten ist, gleicht die romantische Ironie einer Depravation⁸⁶ der sokratischen Ironie, die nicht nur ohne weltgeschichtliche Berechtigung ist, sondern überdies eine „mangelhafte Form der Negativität“⁸⁷ darstellt. Kierkegaard charakterisiert den Standpunkt der romantischen Ironie, auf dem das subjektive Bewusstsein „sich der Ironie deutlich und bestimmt bewusst wird“ und „die Ironie als seinen Standpunkt ausspricht“⁸⁸, als Ableger der Philosophie Fichtes. Indem der frühe Fichte das kantische „Ding an sich“ in das Denken hineinverlegte und im „Ich = Ich“ die abstrakte Identität von produzierendem und produziertem Ich behauptete, habe er das Denken „unendlich frei“⁸⁹ gemacht. Allerdings sei diese Unendlichkeit eine bloß negative ohne Endlichkeit, mithin „eine Unendlichkeit ohne allen Inhalt“⁹⁰. Fichtes Versuch, im Ausgang von diesem absoluten Anfang

⁸² SKS 1,307/BI 276.

⁸³ SKS 1,297/BI 263.

⁸⁴ SKS 1,282/BI 246 (dt. Übers. modifiziert; ohne Hervorh.).

⁸⁵ SKS 1,302/BI 269.

⁸⁶ Vgl. SKS 1,258/BI 220 (Anm.).

⁸⁷ KLEINERT, *Sich verzehrender Skeptizismus*, 126.

⁸⁸ SKS 1,282/BI 246.

⁸⁹ SKS 1,309/BI 278.

⁹⁰ Ebd.

die Welt konstruieren zu wollen, musste deshalb gleichsam ins Leere greifen, da der „unendliche Trieb des Negativen“ nur eine unendliche Kraft sei, die nichts auszurichten vermöge, „weil nichts da ist, worauf sie angewendet werden könnte“⁹¹. Dieser „Akosmismus“⁹² des frühen Fichte ist für Kierkegaard aber nicht nur Vollendung der von Kants Kritizismus eingeleiteten Entwicklung einer substantiellen Entleerung des Ichs in der neueren Philosophie, sondern gleichermaßen Anknüpfungspunkt für mehrere andere Standpunkte, welche die durch Fichte zum Bewusstsein gebrachte „Frage des Anfangspunktes der Philosophie“⁹³ mit Hilfe der Ironie zu beantworten meinten.

Namentlich Friedrich Schlegel (1772–1829) und Ludwig Tieck (1773–1853) hätten jenes „fichtesche Prinzip, dass die Subjektivität, dass *das Ich konstitutive Gültigkeit*“⁹⁴ habe, ergriffen und „gewissermaßen in die alltägliche Praxis überführt, so daß das ironische Ich sich als unbedingt und die stets bedingte Wirklichkeit als seiner Willkür unterworfen begreift“⁹⁵. Durch diese vorbehaltlose Anwendung „eine[s] unausgereiften *metaphysischen* Standpunkt[es] [...] auf *die Wirklichkeit*“⁹⁶ seien nicht nur das empirische und endliche mit dem ewigen Ich, sondern gleichermaßen auch die metaphysische mit der geschichtlichen Wirklichkeit verwechselt worden.⁹⁷ Dieser Ironie sei es nicht lediglich darum zu tun, „im

⁹¹ SKS 1,310/BI 279 (dt. Übers. modifiziert).

⁹² SKS 1,309/BI 278.

⁹³ SKS 1,310/BI 279.

⁹⁴ SKS 1,311/BI 280 (meine Übers.).

⁹⁵ KLEINERT, *Sich verzehrender Skeptizismus*, 125.

⁹⁶ SKS 1,311/BI 280; vgl. SKS 1,297/BI 263 f.; SKS 1,313/BI 282 und SKS 1,314/BI 284.

⁹⁷ Vgl. SKS 1,311/BI 280 und SKS 1,314/BI 284.

Dienste des Weltgeistes“⁹⁸ stehend, ein Moment der gegebenen Wirklichkeit zu negieren, auf dass dieses durch ein neues Moment verdrängt werde, sondern „die Wirklichkeit selbst“⁹⁹ bzw. „alle geschichtliche Wirklichkeit“¹⁰⁰ gelte es zu negieren, „um für eine selbstgeschaffene Wirklichkeit Platz zu schaffen“¹⁰¹. Statt wie Sokrates die Subjektivität berechtigterweise in Erscheinung treten zu lassen, gehe es Schlegel und Tieck „um eine überspannte Subjektivität, eine *zweite Potenz der Subjektivität*“¹⁰². Diese unberechtigte Ironie habe denn auch mit Recht in Hegel „ihren Meister“¹⁰³ gefunden, auch wenn dieser, indem er stets abweisend von der Ironie gesprochen und alle Ironie mit der nachfichteschen Ironie gleichgesetzt habe, „die Wahrheit der Ironie übersehen“¹⁰⁴ habe.

Ironie als Form der Negativität ist mithin nur insofern berechtigt, als sie als ein erster Schritt: als „die Negation der Unmittelbarkeit der Substantialität“¹⁰⁵ eine Distanz gegenüber der gegebenen Wirklichkeit schafft. Die Ironie muss deshalb „begrenzt“ oder „beherrscht“,¹⁰⁶ auf diesen ersten Schritt beschränkt werden, da sie sich nicht gegen die Wirklichkeit überhaupt richten darf: „Die Ironie ist als das Negative der Weg; nicht die Wahrheit, sondern der Weg.“¹⁰⁷ Im Unterschied zur romantischen Ironie, der ob ihrer „nihilistischen

⁹⁸ SKS 1,311/Bl 280.

⁹⁹ SKS 1,312/Bl 282.

¹⁰⁰ SKS 1,311/Bl 280 (dt. Übers. modifiziert).

¹⁰¹ Ebd. (dt. Übers. modifiziert).

¹⁰² SKS 1,311/Bl 281 (dt. Übers. modifiziert).

¹⁰³ SKS 1,282/Bl 247.

¹⁰⁴ SKS 1,303/Bl 271.

¹⁰⁵ SKS 1,244/Bl 204.

¹⁰⁶ Vgl. SKS 1,354/Bl 331 et passim.

¹⁰⁷ SKS 1,356/Bl 332 (dt. Übers. modifiziert).

Grundtendenz“¹⁰⁸ gerade „ein Mangel an wirklicher Wirklichkeit“¹⁰⁹ eignet, richtet sich die religiöse Negativität nicht gegen die Wirklichkeit als solche, sondern vermag diese dem Menschen in ihrer ganzen Fülle vielmehr erst zu schenken, ihn mithin mit der Wirklichkeit zu *versöhnen*.

Entscheidend ist, *wie* diese Versöhnung zu verstehen ist. Kierkegaard unterscheidet dabei die Versöhnung der Poesie von der Versöhnung des Religiösen. Die Versöhnung der Poesie ist nur „eine Art von Versöhnung“, die den Menschen mit der Wirklichkeit dadurch versöhnt, dass sie ihm eine andere, „höhere und vollkommener“¹¹⁰ Wirklichkeit gibt. Durch die poetische Versöhnung geschieht „keine Transsubstantiation der gegebenen Wirklichkeit“, weshalb der im Poetischen erlangte „Sieg über die Wirklichkeit [...] mehr in einer Auswanderung aus der Wirklichkeit als in einem in ihr Bleiben“¹¹¹ besteht. Im Gegensatz zur unwirklichen Versöhnung der Poesie kann erst das Religiöse „die wahre Versöhnung“¹¹² des Menschen mit der Wirklichkeit vollbringen, indem diese *selbst* verwandelt wird.

Während die in der Poesie zum Vorschein kommende „ideale Wirklichkeit“¹¹³ dennoch nicht in der Poesie *ist*, sondern ständig erst *wird, wird* im Glauben die wahre Wirklichkeit das, was sie schon *ist*. Insofern ist

¹⁰⁸ MARIKA MÜLLER, Die Ironie. Kulturgeschichte und Textgestalt, Epistemata. Reihe Literaturwissenschaft 142, Würzburg 1995 (zugleich Diss., Univ. Saarbrücken, 1994), 76.

¹⁰⁹ UWE JAPP, Theorie der Ironie, Frankfurt a. M. 1983, 16 (zitiert bei MÜLLER, Die Ironie, 77).

¹¹⁰ SKS 1,330 f./BL 303.

¹¹¹ SKS 1,331/BL 303 (dt. Übers. modifiziert).

¹¹² SKS 1,330/BL 303.

¹¹³ SKS 1,337/BL 311.

„der Glaube ein Sieg über die Welt, und doch ist er ein Kampf, und wenn er gekämpft hat, dann hat er über die Welt gesiegt; und doch hatte er über die Welt [schon] gesiegt, bevor er gekämpft hatte. Der Glaube wird so das, was er ist, der Glaube ist kein ewiger Kampf, sondern er ist ein Sieg, der da kämpft. Im Glauben ist also jene höhere Wirklichkeit des Geistes nicht bloß werdend, sondern sie ist gegenwärtig, obschon sie zugleich wird.“¹¹⁴

Was *schon* Wirklichkeit *ist*, muss für den Glaubenden erst *noch* Wirklichkeit *werden*, und zwar indem es selbst *erworben* und *angeeignet* wird.¹¹⁵ Erst im Glauben als unerschütterlicher Gewissheit der Realität des *grundsätzlichen* Sieges, der „nichts anderes als *Grund* des ‚Kampfes‘ um seine Aneignung“¹¹⁶ ist, ist deshalb „die wahre Versöhnung“ des Menschen mit der gegebenen Wirklichkeit möglich (geworden). Die Wirklichkeit wird nicht, wie in der Poesie, durch eine andere Wirklichkeit substituiert, und auch nicht – wie Kierkegaard es noch in seiner Erstlingsschrift in Bezug auf das Erlangen einer Lebensanschauung im Vollzug der Doppelbewegung von Negation und Affirmation der Wirklichkeit beschrieben hat – lediglich das *Verhältnis* zu ihr ist nun ein qualitativ anderes geworden, sondern die Wirklichkeit *selbst* wird transsubstantiiert. Diese real verwandelte Wirklichkeit *ist* im Glauben bereits gegenwärtig, auch wenn sie in dieser Welt immer zugleich noch im *Werden* begriffen ist. Der immer schon erkämpfte und doch erst noch zu erkämpfende Sieg des Glaubens über die Welt bedeutet daher nicht, dass

¹¹⁴ SKS 1,349/BL 325 (meine Übers.).

¹¹⁵ Zu dieser Struktur des „schon“ und „noch nicht“, wie sie in *Entweder/Oder II* am Grundparadigma der Ehe dargelegt wird, vgl. RINGLEBEN, Aneignung, 175.

¹¹⁶ Ebd. (meine Hervorh.).

sich der Glaubende aus der Welt zurückzieht oder, wie der romantische Ironiker, sie verachtet, sondern er ermöglicht ihm gerade erst eine „positive Freiheit“ ihr gegenüber: „mit der unbedingten Gewissheit im Bedingten zu leben“¹¹⁷.

4. Vom positiven zum negativen Verhältnis des Glaubenden zur Wirklichkeit

Dieses positive Verhältnis des Glaubenden zur Wirklichkeit, wie es Kierkegaard in seiner Erstlingschrift ebenso wie in seiner Magisterabhandlung als Resultat eines bestimmten, die Negation als aufgehobenes Moment in sich enthaltenden Verhältnisvollzugs im Gegenüber zur Wirklichkeit expliziert, ist wesentlich für sein Glaubensverständnis bis zur *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* (1846), die Kierkegaard in der Retrospektive als „Wendepunkt“¹¹⁸ seines schriftstellerischen Werkes bezeichnet und verstanden hat.

Augenscheinlich wird dies zum Beispiel in *Furcht und Zittern* (1843) an der Beschreibung der „Doppelbewegung“¹¹⁹ des Glaubens: Auf die Bewegung der unendlichen Resignation als dem durch eigene Kraft herbeigeführten Verzicht auf etwas unersetzliches Endliches folgt die Bewegung des Glaubens im engeren Sinne, in der bzw. durch die der Glaubende ebendieses Endliche „kraft des Absurden“¹²⁰ wiedererlangt.

¹¹⁷ KLEINERT, *Sich verzehrender Skeptizismus*, 150.

¹¹⁸ SKS 16,17 / GWS 27 (ohne Hervorh.); vgl. SKS 16,36 / GWS 49; SKS 16,44 / GWS 58; SKS 16,73 / GWS 91 sowie ferner SKS 13,14 f. / WS 6 f. und SKS 13,16 / WS 8 f.

¹¹⁹ SKS 4,131 / FZ 34; vgl. zum Folgenden SKS 4,131 ff. / FZ 34 ff. sowie SKS 4,206 / FZ 136.

¹²⁰ SKS 4,131 / FZ 33 et passim.

Die Doppelbewegung des Glaubens besteht also, allgemein gesprochen, darin, zuerst durch die unendliche Resignation „die ganze Endlichkeit“¹²¹ zu verlieren und dann „kraft des Absurden“ ebendiese Endlichkeit „ganz und gar“¹²² zu gewinnen. Äußerlich betrachtet geht der „Glaubensritter“¹²³, der diese Doppelbewegung in jedem Augenblick vollzieht, vollständig in der Wirklichkeit auf. Kein äußeres Merkmal „verrät“¹²⁴ ihn, weshalb er leicht durch sein Äußeres „täuschen“¹²⁵ und einem Spießbürger, sein Gang dem eines Briefträgers gleichen kann.¹²⁶ Es geht mithin darum, „so zu existieren, dass mein Gegensatz zur Existenz in jedem Augenblick sich ausdrückt als die schönste und sicherste Harmonie mit ihr“¹²⁷.

Genau an diesem Punkt, der Frage der *Äußerung* der religiösen Innerlichkeit, erweist sich die *Nachschrift* als Wendepunkt. Während in *Furcht und Zittern* die Innerlichkeit des Glaubens als eine dem Äußeren inkommensurable „neue Innerlichkeit“¹²⁸ charakterisiert wird, für die es im Äußeren keine Merkmale – oder genauer gesagt: keinen adäquaten, sondern bloß einen „paradoxen Ausdruck“¹²⁹ ihrer selbst geben kann, sollte Kierkegaard in seinem mit den Osteraufzeichnungen 1848 beginnenden Spätwerk¹³⁰ eine solche an

¹²¹ SKS 4,131/FZ 34.

¹²² SKS 4,132/FZ 36; vgl. SKS 4,142/FZ 49.

¹²³ SKS 4,133/FZ 37 et passim.

¹²⁴ SKS 4,134/FZ 38.

¹²⁵ SKS 4,133/FZ 37 (meine Übers.); vgl. SKS 4,136/FZ 41.

¹²⁶ Vgl. SKS 4,133/FZ 37 und SKS 4,134/FZ 39.

¹²⁷ SKS 4,144/FZ 52 (dt. Übers. modifiziert).

¹²⁸ SKS 4,161/FZ 75.

¹²⁹ SKS 4,162/FZ 77.

¹³⁰ Zur Definition und Abgrenzung von Kierkegaards Spätwerk vgl. HERMANN DEUSER, Kierkegaards Spätwerk als dialektische Theologie, in: Ders., Was ist Wahrheit anderes als ein Leben für eine Idee? Kierkegaards Exis-

der Unsichtbarkeit kenntliche „Religiosität der verborgenen Innerlichkeit“,¹³¹ in der sich in der *Nachschrift* die Religiosität A „vollendet“,¹³² als Charakteristikum gerade der die Wahrheit des Christentums verflüchtigenden Christenheit verstehen.¹³³ Zwischen Früh- und Spätwerk steht das in der *Nachschrift* zutage tretende „Bemühen, die verborgene Innerlichkeit abgetrennt vom Äußeren noch zu halten“ (was gerade die Kritik an der „Klosterbewegung des Mittelalters“¹³⁴ zeigt), die Innerlichkeit aber zugleich im Paradox-Religiösen der Religiosität B „so zu verstärken, dass sie eigentlich nicht mehr bleiben kann, worin sie doch gefangen gehalten werden soll“¹³⁵. Die durch den Bezug auf das einen Bruch mit „der verborgenen Immanenz des Ewigen“¹³⁶ markierende, da als geschichtliches Faktum begegnende „absolute Paradox“¹³⁷ des Gottmenschen konstituierte „paradoxe Innerlichkeit“ als

tenzdenken und die Inspiration des Pragmatismus. Gesammelte Aufsätze zur Theologie und Religionsphilosophie, hrsg. von NIELS JØRGEN CAPPELØRN und MARKUS KLEINERT, Berlin/New York 2011, 3–24, hier 7–13.

¹³¹ SKS 7,486/AUN2, 245; vgl. SKS 7,431/AUN2, 183 und SKS 7,462/AUN2, 218 f.

¹³² WOLFGANG STRUVE, Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche, in: Symposium. Jahrbuch für Philosophie 1 (1948), 207–335, hier 271.

¹³³ Vgl. z. B. SKS 12,210/EC 205; SKS 22,241, NB12:162; SKS 23,435 f., NB20:74 und SKS 24,17, NB21:13/T 4,231; zu dieser Entwicklung vgl. HERMANN DEUSER, Bekenntnis und Handlung – nach Søren Kierkegaard, in: DERS., Was ist Wahrheit anderes als ein Leben für eine Idee?, op. cit., 25–39, hier 35.

¹³⁴ SKS 7,352/AUN2, 92 (ohne Hervorh.); vgl. in diesem Zusammenhang vor allem SKS 7,419/AUN2, 169; SKS 7,430/AUN2, 182 und SKS 7,446/AUN2, 201; ferner SKS 7,365 ff./AUN2, 107 ff.

¹³⁵ DEUSER, Bekenntnis und Handlung – nach Søren Kierkegaard, 35, wo als Beleg SKS 7,369/AUN2, 112 und SKS 7,453 f./AUN2, 209 f. angeführt werden.

¹³⁶ SKS 7,520/AUN2, 284.

¹³⁷ Vgl. z. B. SKS 4,242–252/PB 34–46; SKS 7,198–200/AUN2, 209–211; SKS 7, 527 f./AUN2, 293 f.

„größtmögliche“¹³⁸ Form der Innerlichkeit und *differentia specifica* der christlichen gegenüber „aller anderen Innerlichkeit“¹³⁹ ist letztlich nicht ohne einen (ihr) entsprechenden Aus-Druck im Äußeren lebbar.

Die in Kierkegaards Frühwerk herausgestellte Leidenschaft des Glaubens als „einer persönlichen unendlichen Interessiertheit für die eigene ewige Seligkeit“¹⁴⁰ kristallisiert sich später immer deutlicher als eine Leiden schaffende Leidenschaft heraus, und zwar nicht Leiden der Innerlichkeit (d. h. Leiden als *παθειν* im Sinne des Über-sich-ergehen-Lassens der Umbildung der eigenen Existenz als das „der Unmittelbarkeit Absterben“¹⁴¹ in der Religiosität A), sondern Leiden im Äußeren, in der Nachfolge Christi. Hatte Kierkegaard bis zur *Nachschrift* unter dem „Martyrium des Glaubens“¹⁴² in erster Linie das *intellektuelle* Martyrium verstanden, mithin „die Kreuzigung des Verstandes durch den Glauben“¹⁴³ an das „absolute Paradox“, sollte er, der sich selbst im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem *Corsaren* als „Märtyrer des Gelächters“¹⁴⁴ bezeichnet hat, in den Schriften und Aufzeichnungen seines Spätwerks sich immer intensiver mit der Frage nach dem christlichen Martyrium in der Nachfolge Christi beschäftigen. Dementsprechend ist auch die untrennbare

¹³⁸ SKS 7,520 / AUN2, 284.

¹³⁹ SKS 7,554 / AUN2, 324.

¹⁴⁰ SKS 7,31 / AUN1, 19 (dt. Übers. modifiziert); vgl. SKS 7,34 / AUN1, 23 f.

¹⁴¹ Vgl. z. B. SKS 7,392 / AUN2, 138; SKS 7,418–421 / AUN2, 169–172.

¹⁴² SKS 7,508 / AUN2, 270; vgl. SKS 7,37 / AUN1, 26 f.; SKS 7,213 / AUN1, 226; SKS 7,266 / AUN1, 287.

¹⁴³ SKS 7,513 / AUN2, 276; vgl. SKS 7,513 / AUN2, 275 f.

¹⁴⁴ Und zwar in SKS 21,279, NB10:42 / T 3,187 (4-mal); vgl. dazu MARKUS KLEINERT, Auch ein höherer Wahnsinn. Annäherungen an die Gestalt des Narren in Christo, in: KSYB (2010), 223–236, hier 231 f.

Zusammengehörigkeit von Glauben und Leiden zunehmend in den Vordergrund getreten, bis Kierkegaard schließlich in der kurz vor seinem Tod erschienenen neunten Nummer seiner Zeitschrift *Der Augenblick* (1855) den einzigen Beweis dafür, dass man glaubt, darin sehen sollte, „dass man bereit ist, für seinen Glauben zu leiden“¹⁴⁵.

Will man nicht annehmen, dass dieser nach der *Nachschrift* erfolgte Durchbruch der religiösen Innerlichkeit *nach außen hin* in der Bereitschaft zur Nachfolge Christi *allein* in der Konsequenz von Kierkegaards Denken begründet liegt, ist zu fragen, was ihn hierzu und zu der damit einhergehenden fundamentalen Andersbewertung der Wirklichkeit als Bezugsobjekt des Glaubens veranlasst haben könnte. Welche Faktoren könnten auf diesen Umschlag von einer weltzugewandten zu einer weltabgewandten Haltung eine gleichsam katalysatorische Wirkung gehabt haben? Schon aufgrund der zeitlichen Koinzidenz kommen mindestens zwei in Frage: die *Corsar*-Affäre und die intensive Beschäftigung Kierkegaards mit der christlichen Erbauungsliteratur.

Ausschlaggebender äußerer Faktor für diese theologische Wandlung waren die Kierkegaard aus seiner Auseinandersetzung mit dem politisch-satirischen Wochenblatt *Corsaren* (*Der Korsar*)¹⁴⁶ erwachsenen leidvollen Erfahrungen, wie sie ab dem Frühjahr 1846 in beinahe unzähligen Journalauf-

¹⁴⁵ SKS 13,385/A 314; vgl. dagegen noch z. B. SKS 7,543/AUN2, 311.

¹⁴⁶ Zum Programm des *Corsaren*, der im Oktober 1840 von dem jüdischen Schriftsteller und Journalisten Meïr Aron Goldschmidt (1819–1887) gegründet wurde, dem eigentlichen Redakteur des Blattes und deshalb Hauptziel von Kierkegaards die Grenze zum Antijudaismus nicht nur streifender, sondern ein ums andere Mal überschreitender Polemik, vgl. den Kommentar zu DSKE 4,12,7 in DSKE 4,508.

zeichnungen ihren Niederschlag gefunden haben. Nachdem Kierkegaard am Ende seines unter dem Pseudonym Frater Taciturnus veröffentlichten Zeitungsartikels „Die Tätigkeit eines herumreisenden Ästhetikers, und wie er doch die Zeche bezahlen musste“¹⁴⁷ vom 27. Dezember 1845 darum gebeten hatte, selbst bald einmal in den *Corsaren* zu kommen, da es „wirklich hart für einen armen Schriftsteller“ sei, der einzige in der dänischen Literatur zu sein, „der dort nicht geschmäht“¹⁴⁸ werde, brachte dieser hauptsächlich in der ersten Jahreshälfte 1846 einige satirische Artikel und Karikaturen über Kierkegaard.¹⁴⁹ Mögen diese Ein- und Auslassungen des *Corsaren* (auch) aus heutiger Sicht nicht wirklich geistreich, aber auch nicht böswillig, sondern einfach albern anmuten (unter anderem wurde Kierkegaard in lächerlichem Aufzug mit verschiedenen langen Hosenbeinen und in viel zu großen Stiefeln porträtiert¹⁵⁰ und eine isabellfarbene Blume mit zwei ungleichen Stängeln als „Beauty of Kierkegaard“¹⁵¹ präsentiert), wurde für Kierkegaard der sich daraufhin von seinen Zeitgenossen über ihn ergießende Spott zunehmend unerträglich.¹⁵²

¹⁴⁷ Vgl. SØREN KIERKEGAARD, En omreisende Æstetikers Virksomhed, og hvorledes han dog kom til at betale Gjæstebudet, *Fadrelandet* (1845), Nr. 2078 vom 27. Dezember, Sp. 16653–16658 (SKS 14,79–84/CS 30–39).

¹⁴⁸ Vgl. a. a. O., Sp. 16657 (SKS 14,84/CS 38).

¹⁴⁹ Vgl. die Kommentare zu DSKE 4,12,7–16 in DSKE 4, 508 f. samt Abbildungen in DSKE 4,510–513.

¹⁵⁰ Vgl. die Abbildungen 4,6 und 11 in DSKE 4,510–512.

¹⁵¹ Vgl. Catalog over et rigt og betydeligt Udvalg af de nyeste og smukkeste Pragt-Georginer, (Dadalisser) disponible i Aaret 1846, bestemte til at udstilles Tid efter anden i „Corsarens“ Blomsterhave, in: *Corsaren* (1846), Nr. 289 vom 3. April, Sp. 13; vgl. hierzu den Kommentar zu DSKE 4,40,18 in DSKE 4, 521 sowie CS 201.

¹⁵² Vgl. die von der um den 9. März 1846 entstandenen Aufzeichnung SKS 20, 15–20, NB:7/DSKE 4,12–19 ihren Ausgangspunkt nehmende Entwicklung

Diese Auseinandersetzung mit dem *Corsar*, die Kierkegaard fast¹⁵³ ausschließlich privatim auf den Seiten seiner Journale führte, erzeugte in ihm eine tiefe Abneigung gegen „die Tagespresse“,¹⁵⁴ dem „böse[n] Prinzip in der modernen Welt“,¹⁵⁵ wie überhaupt gegen „die Pöbelhaftigkeit“¹⁵⁶ und „die Menge“,¹⁵⁷ wovon die Journale aus dieser Zeit beredt Zeugnis geben. Dazu gesellte sich der Überdruß, als ein verkanntes Genie „in einem so kleinen Land wie Dänemark“¹⁵⁸ – dazu noch in einer „Kleinstadt“¹⁵⁹ wie Kopenhagen – ein randständiges Dasein als „halbverrückter Sonderling“¹⁶⁰ fristen zu müssen. Dieses problematische und konfliktbeladene Verhältnis zu seinen Zeitgenossen hat auch Kierkegaards weitere denkerische Entwicklung nachhaltig geprägt und ist nicht ohne Einfluss auf seine Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Wirklichkeit geblieben. Kierkegaards Andersbewertung der Wirklichkeit als Bezugsobjekt des Glau-

in (z. B.) SKS 20,21 f., NB:11 / DSKE 4,20; SKS 20,26 f., NB:15 / DSKE 4,26; SKS 20, 122, NB:209 / DSKE 4,135 f.; SKS 20,310, NB4:50 / DSKE 4,353 f. und SKS 20, 390 f., NB5:44 / DSKE 4,446 f.

¹⁵³ Nach seinem Artikel vom 27. Dezember 1845 antwortete Kierkegaard nur einmal öffentlich und direkt auf die Schmähungen des *Corsaren* gegen seine Person, und zwar wiederum unter dem Pseudonym *Frater Taciturnus* in: *Fadrelandet* (1846), Nr. 9 vom 10. Januar, Sp. 65–68 (SKS 14,87–89 / CS 40–44) mit dem Artikel „Det dialektiske Resultat af en literair Politi-Forretning“.

¹⁵⁴ Vgl. z. B. SKS 20,128, NB:215 / DSKE 4,142.

¹⁵⁵ SKS 20,152, NB2:29 / DSKE 4,169.

¹⁵⁶ Vgl. z. B. SKS 20,122, NB:209 / DSKE 4,135 f.

¹⁵⁷ Vgl. besonders SKS 20,55 f., NB:64 / DSKE 4,60 f. und SKS 20,126–129, NB:215 / DSKE 4,140–143.

¹⁵⁸ SKS 20,17, NB:7 / DSKE 4, 14; vgl. SKS 20,34, NB:32 / DSKE 4,35.

¹⁵⁹ Vgl. z. B. SKS 20,117, NB:194 / DSKE 4,130.

¹⁶⁰ SKS 20,401, NB5:69 / DSKE 4,459.

bens geht also mit der Andersbewertung seiner eigenen Wirklichkeit einher.

Zur *Corsar*-Affäre als maßgeblichem¹⁶¹ äußerem Faktor für den besagten Umschlag tritt als ein innerer die im Jahre 1847 einsetzende intensive Beschäftigung Kierkegaards mit der christlichen Erbauungsliteratur. War der Pietismus – und zwar nicht derjenige Hallescher Provenienz, sondern der in der volkstümlichen Erweckungsbewegung erneut(e) Frucht tragende „gefühlsmäßige Pietismus Zinzendorfs“¹⁶² in Gestalt vor allem der Herrnhuter Brüdergemeine in Kopenhagen – bereits für die Familie Kierkegaard von nicht zu unterschätzender Bedeutung gewesen,¹⁶³ sollte, wie Christopher

¹⁶¹ Ein weiterer, aber nicht maßgeblicher äußerer Faktor (schon deshalb nicht, weil Kierkegaard dessen Folgen durch eine Anstellung z. B. als Landpfarrer (vgl. SKS 18,278, J):415 / DSKE 2,289 samt Kommentar zu DSKE 4,449,18 in DSKE 4,736) hätte entgehen können, was ihn überdies des Spottes seiner Kopenhagener Zeitgenossen entledigt hätte), ist Kierkegaards zunehmend angespannte finanzielle Situation. Die erste Erwähnung des Vermögensproblems findet sich in der Journalaufzeichnung NB:2 vom Frühjahr 1847 (vgl. SKS 20,10, NB:2 / DSKE 4,6 samt editorischem Bericht zu *Journal NB* in DSKE 4,495–504, hier 499); in der Folgezeit hatte sich Kierkegaards finanzielle Lage derart zugespitzt, dass er sogar sein Elternhaus am Kopenhagener Nytorv verkaufen musste (der Kaufvertrag wurde am 24. Dezember 1847 unterschrieben, vgl. den Kommentar zu DSKE 4,471,9 in DSKE 4,744). Zu Kierkegaards finanzieller Situation zu dieser Zeit vgl. ferner FRITHIOF BRANDT/ELSE THORKELIN, *Søren Kierkegaard og pengene*, Kopenhagen ²1993, 86–90.

¹⁶² MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1920, 17–206, hier 149.

¹⁶³ Vgl. BRUCE H. KIRMMSE, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington und Indianapolis 1990, 28–35, sowie BARNETT, *Kierkegaard, Pietism and Holiness* (siehe folgende Anm.), 3–62.

Barnett gezeigt hat,¹⁶⁴ die Beschäftigung Kierkegaards mit der Erbauungsliteratur der spätmittelalterlichen Mystik (vor allem Johannes Tauler, Der Frankfurter und Thomas von Kempen) und ihrer pietistischen Rezipienten (neben Christian Scriver und Johann Gerhard vor allem Johann Arndt, Gerhard Tersteegen und Hans Adolph Brorson) – einer Literatur, in der Kierkegaard immer wieder auf den Gedanken der *imitatio Christi* gestoßen ist – einen wesentlichen Anstoß zur Neuüberdenkung des Verhältnisses von Christentum und säkularer Gesellschaft geben.¹⁶⁵

Dies zeigt für Barnett bereits die Gegeneinanderstellung von Kierkegaards Kritik der Klosterbewegung in der *Nachschrift* (1846)¹⁶⁶ und seiner Kritik der Gegenwart „als wesentlich verständig, reflektierend, leidenschaftslos, flüchtig in Begeisterung aufflammend und gewitzt in Indolenz ausruhend“¹⁶⁷ im dritten Abschnitt der *Literarischen Anzeige* (1846)¹⁶⁸:

„Whereas the *Postscript* argues that authentic religious existence is primarily a matter of ‘hidden inwardness’ [...] *A Literary Review* shows Kierkegaard reworking this conclusion in light of the ills of modern secularity.“¹⁶⁹

Die in der *Literarischen Anzeige* zum Ausdruck kommende Ansicht, die Gegenwart bedürfe keiner Religiosität der „ver-

¹⁶⁴ CHRISTOPHER B. BARNETT, *Kierkegaard, Pietism and Holiness*, Farnham/Burlington 2011; vgl. hierzu meine Rezension in: *ThLZ* 137 (2012), Sp. 451 f.

¹⁶⁵ Vgl. BARNETT, *Kierkegaard, Pietism and Holiness*, 111–168.

¹⁶⁶ Vgl. oben Anm. 134.

¹⁶⁷ SKS 8,66/LA 72 (ohne Hervorh.).

¹⁶⁸ Vgl. SKS 8,66–106/LA, 72–120, besonders SKS 8,66–73/LA 72–80.

¹⁶⁹ BARNETT, *Kierkegaard, Pietism and Holiness*, 141.

borgenen Innerlichkeit“, sondern vielmehr „a religiousness of suffering servanthood“,¹⁷⁰ betrachtet Barnett als entscheidende Vorstufe für die in Kierkegaards Spätwerk erfolgende Rezeption des Gedankens der *imitatio Christi*. Dieser sei nicht nur durchgehender „key aspect“¹⁷¹ der christlichen Erbauungsliteratur, sondern auch Kierkegaards „most significant debt to the Pietist tradition“¹⁷².

Allerdings ist zu bemerken, dass Kierkegaard in seinen veröffentlichten Schriften erst ab den *Erbaulichen Reden in verschiedenem Geist* (1847) von Christus als „Vorbild“¹⁷³ und von der „Nachfolge Christi“¹⁷⁴ (und ihren theologischen Konsequenzen) spricht und beide Motive in „Kierkegaards dritter Schreibform“¹⁷⁵, seinen *Journalen und Aufzeichnungen*, von wenigen Stellen aus den Jahren 1847 und 1848 abgesehen, so-

¹⁷⁰ Ebd.; vgl. 161 sowie SKS 8,103/LA, 117.

¹⁷¹ BARNETT, Kierkegaard, Pietism and Holiness, 171.

¹⁷² A. a. O., 68.

¹⁷³ Und zwar in der zweiten der drei Reden über „Was wir lernen von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln des Himmels“, der zweiten Abteilung der *Erbaulichen Reden in verschiedenem Geist* (vgl. SKS 8,251–307/ERG 161–222), in SKS 8,281–296/ERG 191–209, besonders SKS 8,293 f./ERG 205 f.; vgl. auch die zweite Rede der dritten Abteilung in SKS 8,331–346/ERG 243–261, besonders SKS 8,332 f./ERG 243–245 und SKS 8,340/ERG 253.

¹⁷⁴ Und zwar in der ersten und zweiten Rede der dritten Abteilung der *Erbaulichen Reden in verschiedenem Geist*, des „Evangeliums der Leiden“ (vgl. SKS 8,313–431/ERG 225–355), in SKS 8,320–330/ERG 229–242 und SKS 8,331–346/ERG 243–261; vgl. bereits SKS 27,256, Pap. 270/ES 109.

¹⁷⁵ So HERMANN DEUSER, „Philosophie und Christentum lassen sich doch niemals vereinen.“ Kierkegaards theologische Ambivalenzen im *Journal AA/BB* (1835–37), in: KSYB (2003), 1–19, hier 1, demzufolge unter diese Bezeichnung all das fällt, „was weder dem pseudonymen Werk noch den *Erbaulichen Reden* zuzurechnen ist und auch nicht zur Veröffentlichung im Rahmen des vom Autor selbst verantworteten Gesamtwerkes gedacht war“.

gar erst ab 1849 regelmäßig wiederkehren. Wenn Kierkegaard, wie Barnett auf der Grundlage von im Vergleich zur Zeit nach 1847 doch verschwindend wenigen und teilweise zweifelhaften Belegen vermutet,¹⁷⁶ bereits seit seiner *Jugend* „obviously intimate with the *Erbauungsliteratur* tradition“¹⁷⁷ gewesen sein soll, warum ist dann die Rezeption des Gedankens der *imitatio Christi* erst zu dieser späteren Zeit erfolgt? Ist aber, wie aus Kierkegaards *Journalen und Aufzeichnungen* hervorgeht, seine intensivierte Hinwendung zur christlichen Erbauungsliteratur tatsächlich erst *nach* 1846 erfolgt, darf es als wahrscheinlich gelten, dass im Hintergrund nicht nur dieser späteren Beschäftigung mit der Erbauungsliteratur, sondern gleichermaßen auch der im Zuge dessen erfolgenden Rezeption des Gedankens der *imitatio Christi* in der literarischen Forderung des Christentums der Nachfolge in Kierkegaards Spätwerk die *Corsar*-Erfahrungen stehen:

„Dass er als Einzelner stellvertretend Hohn und Spott auf sich zog, der Pöbel das genoss, was die guten Bürger und die Geistlichkeit zugleich schadenfroh goutierten – unwiderrufliches Thema in unendlichen Variationen in der gesamten Tagebuchproduktion des Spätwerks! – dies hat mehr und mehr christologischen Rang, zwingt zur Konsequenz: ‚Doch eines habe ich gelernt: die eigentlich christliche Kollision. Diese Kollision hat ursprünglich nicht in meinem Gesichtskreis gelegen, ich verdanke sie allein meinem Konflikt mit der Menge. Meine Kollision ist echt christlich: ich werde verfolgt – weil ich gutmütig war.‘“¹⁷⁸

¹⁷⁶ Vgl. z. B. BARNETT, *Kierkegaard, Pietism and Holiness*, 68.78.89 (Anm. 174 und Anm. 175), 112 (Anm. 3), wo es sich zum Teil um Exzerpte oder Vorlesungsnotizen Kierkegaards handelt.

¹⁷⁷ A. a. O., 78 (Anm. 99).

¹⁷⁸ DEUSER, *Kierkegaards Spätwerk als dialektische Theologie*, 11 f.; das Zitat stammt nicht wie angegeben aus der Journalaufzeichnung NB:177 vom

Durch die Corsar-Affäre ist Kierkegaard zu der Einsicht gelangt, dass ein wirklicher Christ nicht in „verborgener Innerlichkeit“ unerkennbar in der Wirklichkeit des Bestehenden aufgehen, sich aber auch nicht lediglich vom Bestehenden äußerlich abgrenzen, „sondern *wider* die Art des Bestehenden den *Gegensatz* des Christlichen zur Welt auch ethisch in der wahrnehmbaren Lebensgestalt ausdrücken wird“¹⁷⁹. Als ihm seine bisherige Grundüberzeugung, die „verborgene Innerlichkeit“ sei der Ort des wahren Glaubens, zerbrach, wurde ihm deutlich, „daß wahrer Glaube rein als solcher mit dem Bestehenden zusammenstößt und Nachfolge des Herrn wird“¹⁸⁰. Mit beängstigender Konsequenz ist Kierkegaard in den Schriften und Aufzeichnungen seines Spätwerks „auf das Ideal des christlichen Nachfolge-Martyriums“¹⁸¹ zugesteuert, womit allerdings, manchem Anschein zum Trotz, keinem „undialektischen Märtyrertum das Wort“ geredet ist, denn „auch wo Kierkegaard mit noch so starken Worten davon redet, daß die innerliche Gesinnung das Leiden im Äußeren nicht scheuen darf und dieses Leiden geradezu zur Bedingung wahrhafter Innerlichkeit macht, holt er die Selbstopferung des Märtyrers doch noch in seine Theorie der Innerlichkeit ein“¹⁸².

Frühjahr 1847, sondern aus der im Frühjahr 1849 entstandenen Journalaufzeichnung NB10:177, vgl. SKS 21,346, NB10:177/T 3,205. Vgl. ferner bereits SKS 21,109, NB7:68 und SKS 21,178, NB8:80/T 3,118.

¹⁷⁹ EMANUEL HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 5, Gütersloh 1954, 441 (meine Hervorh.).

¹⁸⁰ So GERDES in der Einleitung zu BÜA XIX.

¹⁸¹ DEUSER, Kierkegaards Spätwerk als dialektische Theologie, 11.

¹⁸² FRIEDRICH HAUSCHILDT, Die Ethik Søren Kierkegaards, Studien zur

Dass es im Zuge der durch die bitteren *Corsar*-Erfahrungen motivierten Beschäftigung Kierkegaards mit der christlichen *Erbauungsliteratur* zur Rezeption des Gedankens der *imitatio Christi* in seinem Spätwerk gekommen ist, scheint also naheliegend. Allerdings ist neben dieser intensiven Beschäftigung Kierkegaards mit mystischen und pietistischen Erbauungsschriften noch ein weiterer Faktor in diesem Zusammenhang in Erwägung zu ziehen, der auf die „Proklamierung des strengen Nachfolgechristentums“¹⁸³ in den Schriften seines Spätwerks nicht ohne Einfluss geblieben und interessanterweise mit der Lektüre der Erbauungsschriften *einhergegangen* ist: die Lektüre Luthers.

5. Kierkegaard und Luther

Den zahlreichen Anspielungen und Bezugnahmen auf Martin Luther (1483–1546) sowohl in Kierkegaards Schriften als auch und vor allem in seinen *Journalen und Aufzeichnungen* zum Trotz sind Umfang und Tiefe der Luther-Kenntnis Kierkegaards in der Kierkegaardforschung nach wie vor umstritten.¹⁸⁴ In den veröffentlichten Schriften bis 1848 finden sich

evangelischen Ethik 15, Gütersloh 1982 (zugleich Diss., Univ. Kiel 1980), 215; vgl. 214 ff. sowie BARNETT, Kierkegaard, Pietism and Holiness, 201. Vgl. dagegen KNUD EJLER LØGSTRUP, Kritik und Verrat an Kierkegaard, in: HEINZ-HORST SCHREY (Hrsg.), Sören Kierkegaard, Wege der Forschung 179, Darmstadt 1971, 451–462, besonders 457.

¹⁸³ HERMANN DEUSER, *Die Taten der Liebe: Kierkegaards wirkliche Ethik*, in: DERS., Was ist Wahrheit anderes als ein Leben für eine Idee?, op. cit., 106–126, hier 119; vgl. auch 109.

¹⁸⁴ Zu Kierkegaards Luther-Rezeption vgl. TORSTEN BOHLIN, Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhänge,

jedenfalls nur wenige Zitate von oder explizite Verweise auf Luther,¹⁸⁵ zumal mehrere Zitate bzw. als Zitat angeführte Aussagen nachweislich nicht auf Kierkegaards Lektüre der betreffenden Texte im Original zurückgehen, sondern durch Se-

übers. von Ilse Meyer-Lüne, Gütersloh 1927, 534–590; JOHANNES SLØK, Kierkegaard og Luther, in: *Kierkegaardiana* 2 (1957), 7–24; ERNEST B. KOENKER, Søren Kierkegaard on Luther, in: JAROSLAV PELIKAN (Hrsg.), *Interpreters of Luther. Essays in Honor of Wilhelm Pauck*, Philadelphia 1968, 231–252; VIGGO MORTENSEN, Luther og Kierkegaard, in: *Kierkegaardiana* 9 (1974), 163–195; REGIN PRENTER, Luther and Lutheranism, in: NIELS THULSTRUP/MARIE MIKULOVÁ THULSTRUP (Hrsg.), *Kierkegaard and Great Traditions*, Bibliotheca Kierkegaardiana 6, Kopenhagen 1981, 121–172; HENNING SCHRÖER, Kierkegaard und Luther, in: *KuD* 30 (1984), 227–248; CRAIG QUENTIN HINKSON, *Kierkegaard's Theology: Cross and Grace. The Lutheran and Idealist Traditions in His Thought*, Ph.D. diss., Univ. Chicago, 1993; DERS., Luther and Kierkegaard. Theologians of the Cross, in: *IJST* 3 (2001), 27–45; HERMANN DEUSER, Kierkegaard and Luther. Kierkegaard's "One Thesis", in: NIELS HENRIK GREGERSEN (Hrsg.), *The Gift of Grace. The Future of Lutheran Theology*, Minneapolis 2004, 205–212 (wiederabgedruckt in: DERS., *Was ist Wahrheit anderes als ein Leben für eine Idee?*, op. cit., 199–208); HARALD STEFFES, Luther und Kierkegaard oder: der Reformator und das Polizeitalent, in: ROCHUS LEONHARDT/CHRISTIAN DANZ (Hrsg.), *Erinnerte Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, Theologische Bibliothek Töpelmann 143, Berlin/New York 2008, 169–200; DAVID YOON-JUNG KIM/JOEL RASMUSSEN, Martin Luther: Reform, Secularization, and the Question of His "True Successor", in: JON STEWART (Hrsg.), *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions*, Tome II, *Theology, Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources* 5, Farnham/Burlington 2009, 173–217. Zur anhaltenden Diskussion der Tiefe der Lutherkenntnis Kierkegaards vgl. HINKSON, *Kierkegaard's Theology: Cross and Grace*, 7 ff., und KIM/RASMUSSEN, *Martin Luther*, 184 f.

¹⁸⁵ Vgl. z. B. PRENTER, *Luther and Lutheranism*, 127: „Before 1848 Kierkegaard scarcely mentions Luther at all. The few quotations from Luther in the writings of Kierkegaard during that period are incidental and without real significance.“ Prenter schließt sich der Meinung Thulstrups an, dass Kier-

kundärquellen vermittelt sind.¹⁸⁶ Überhaupt lässt sich konstatieren, dass sich Kierkegaards Luther-Rezeption vor allem in seinen *Journals und Aufzeichnungen* niederschlägt. Doch auch hier finden sich kaum Spuren der Lektüre der reformatorischen Hauptschriften, sondern hauptsächlich Bezugnahmen auf Predigten Luthers, und zwar aus der dänischen Übersetzung der Kirchen- und Hauspostillen nach der Sammlung Benjamin Lindners (1694–1754)¹⁸⁷ von Jørgen Overgaard Thisted (1795–1855), einem der Kopenhagener Brüdergemeine nahestehenden Erbauungsschriftsteller.¹⁸⁸

kegaard „did not have basic firsthand knowledge of Luther’s own works“ (NIELS THULSTRUP, Commentary, in: DAVID SWENSON (Hrsg.), *Philosophical Fragments*, Princeton 1971, 67; zitiert nach KIM/RASMUSSEN, Martin Luther, 184 [Anm. 54]); ferner HINKSON, *Kierkegaard’s Theology: Cross and Grace*, 7 ff.; KIM/RASMUSSEN, Martin Luther, 184 f.

¹⁸⁶ Wie z. B. das von Kierkegaard mehrfach angeführte Diktum „ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen“ (vgl. z. B. SKS 9,84/LT 89 und SKS 12, 190/EC 183), dessen Quelle CHRISTIAN FRANZ GOTTLIEB STANG, *Martin Luther. Sein Leben und Wirken*, Stuttgart 1838, 12, ist. Zu Kierkegaards Umgang mit Lutherzitaten vgl. ferner DEUSER, *Kierkegaard and Luther*, 207.

¹⁸⁷ Vgl. MARTIN LUTHER, *Kraft- und Saft-voller Kern derer evangelischen Wahrheiten aus der Kirchen- und denen beyden Haus-Postillen des seligen Hernn D. Martini Lutheri sorgfältig heraus gesucht, Mit nöthigen und nützlichen Registern versehen*, hrsg. von BENJAMIN LINDNER, Bd. 1–3, S[a]lfeld 1754.

¹⁸⁸ MARTIN LUTHER, *En christelig Postille, sammendragen af Dr. Morten Luthers Kirke- og Huuspostiller*, übers. von JØRGEN THISTED, Bd. 1–2, Kopenhagen 1828. Es handelt sich keineswegs, wie Gerdes in T 2,262 (Anm. 186) behauptet, „um eine nahezu wörtliche Übersetzung“, was Gerdes selbst anschließend dahingehend relativieren muss, dass in Thisted’s Übersetzung der betreffenden Predigt „nur die gegen die Papstkirche unmittelbar polemischen Partien ausgelassen sind“, woraufhin Gerdes zwei weitere deutliche Abweichungen anführt.

Kierkegaards *Die Taten der Liebe* (1847), deren Manuskript Mitte August 1847 an die Druckerei abgeliefert worden ist,¹⁸⁹ wurden von mehreren Kierkegaardforschern als erster Ausdruck einer genuin *produktiven* Rezeption¹⁹⁰ Luthers durch Kierkegaard betrachtet. Aus quellenkritischer Sicht ist es allerdings fraglich, ob sich Kierkegaard bei der hauptsächlich zwischen März und Juli 1847 erfolgten Ausarbeitung dieser Schrift¹⁹¹ und auch in der Zeit danach tatsächlich mit anderen Schriften Luthers als eben dessen Postillen eingehender vertraut gemacht hat.¹⁹² Es bleibt daher das erstaunliche Fak-

¹⁸⁹ Vgl. SKS 20,194, NB2:136/DSKE 4,218 samt editorischem Bericht in SKS K9, 92.

¹⁹⁰ Unter „produktiver Rezeption“ (auf terminologischer, konzeptueller oder methodischer Ebene) ist eine solche Rezeption zu verstehen, bei der dem Werk eines rezipierten Autors eine „zentrale Rolle“ bei der Herausbildung und Profilierung der Position des rezipierenden Autors zukommt, ohne dass deshalb die Position des Letzteren „der Sache nach“ auf die des Ersteren reduziert werden kann, vgl. HEIKO SCHULZ, *Die Welt bleibt immer dieselbe. Typologisch orientierende Bemerkungen zur Rezeptionsgeschichte Søren Kierkegaards*, in: DERS., *Aneignung und Reflexion*, Bd. 1, *Studien zur Rezeption Søren Kierkegaards*, Kierkegaard Studies Monograph Series 24, Berlin/Boston 2011, 3–26, hier 8.

¹⁹¹ Vgl. hierzu KIM/RASMUSSEN, *Martin Luther, 186–192*. Kierkegaard erwähnt Luther in *Die Taten der Liebe* nur drei Mal, und zwar SKS 9,21/LT 16; SKS 9,84/LT 89 (vgl. hierzu oben Anm. 186) und SKS 9,199/LT 221; hinzu kommen mehrere Anspielungen vor allem auf Luthers Kleinen Katechismus sowie mehrere Bibelzitate, die auf die Kierkegaard vorliegende Luther-Übersetzung in der Karlsruher Bibelausgabe (*Die Bibel, oder die ganze Heilige Schrift des alten und neuen Testaments, nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers. Mit einer Vorrede vom Prälaten Dr. Hüffell, Carlsruhe/Leipzig 1836*) zurückgehen.

¹⁹² Was etwa den Versuch Bragstads angeht, sachliche Übereinstimmungen zwischen Luthers reformatorischen Hauptschriften und Kierkegaards *Einübung im Christentum* (1850) nachzuweisen (vgl. WILLIAM R. BRAGSTAD, *Luther's Influence on Training in Christianity*, in: LuthQ 28 [1976],

tum festzuhalten, dass Kierkegaard seine Lutherkenntnis „wesentlich“¹⁹³ aus Predigten Luthers in der Ausgabe Thistedts schöpfte, was eine allgemeinere Beeinflussung durch das lutherische Denken (sei es durch die Teilnahme am Gemeindeleben oder sei es durch das Theologiestudium vermittelt)¹⁹⁴ freilich nicht ausschließt.

Wann aber hat Kierkegaards Lektüre von Luthers Predigten begonnen? Ein Hinweis darauf lässt sich der Journalaufzeichnung NB3:61 von etwa Mitte Dezember 1847 entnehmen, in der Kierkegaard beim Aufschlagen der Postillen-Ausgabe schreibt: „Ich habe eigentlich nie etwas von Luther gelesen.“¹⁹⁵ Obgleich mehrere Einträge aus der Zeit davor¹⁹⁶

257–271), ist damit keineswegs eine (eingehende) Lektüre dieser Schriften durch Kierkegaard nachgewiesen; vgl. KIM/RASMUSSEN, Martin Luther, 190 f., sowie STEFFES, Luther und Kierkegaard, 188–190.

¹⁹³ So GERDES in T 2,262 (Anm. 186). Vgl. bereits HERMANN DIEM, Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard, Zollikon/Zürich 1950, 156: „Kierkegaard hat sich in der Folgezeit [scil. nach 1847] ununterbrochen mit Luther beschäftigt, dabei aber fast nur Predigten gelesen.“

¹⁹⁴ Zur Luther-Rezeption bei dänischen Theologen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vgl. PRENTER, Luther and Lutheranism, 122 f. (“On the whole Luther was not seriously studied by many Danish Lutheran theologians in the first half of the 19th century”), versus STEFFES, Luther und Kierkegaard, 171 („Seine theologische Ausbildung erhielt er [Kierkegaard] an der Universität Kopenhagen, die in jenen 1830er Jahren durch und durch lutherisch geprägt war“). Vgl. ferner KIM/RASMUSSEN, Martin Luther, 184 (Anm. 53).

¹⁹⁵ SKS 20,274 f., NB3:61/DSKE 4,311 (dt. Übers. modifiziert); zur Datierung vgl. den editorischen Bericht zu *Journal NB3* in DSKE 4,633–638, hier 635.

¹⁹⁶ Vgl. z. B. SKS 3,123 / EO2, 131 (samt Kommentar zu SKS 3,123,24 in SKS K2–3, 292 f. sowie SKS 19,270, Not7:3 / DSKE 3,221); SKS 5,323 / 4R44, 42 (samt Kommentar zu SKS 5,323,25 in SKS K5,344 f.); SKS 18, 267 f., JJ:380 / DSKE 2,276 f.; SKS 7,151/AUN1, 153 (samt AUN1, 330 [Anm. 377] und dem Kommentar zu SKS 7,151,12 in SKS K7,193); SKS 20,69, NB:79 / DSKE 4,75 f. (samt Kommenta-

erkennen lassen, dass diese Aussage „nicht ganz wörtlich zu nehmen“¹⁹⁷ ist, kann man ausgehend von den Anspielungen und Zitaten in Kierkegaards *Journalen und Aufzeichnungen* darauf schließen, dass Kierkegaard Luthers Predigten in der Ausgabe Thistedts erst ab dem Frühjahr 1848 – kurze Zeit vor den Osteraufzeichnungen 1848 als Beginn des Spätwerks¹⁹⁸ – regelmäßig zu lesen begonnen hat, und zwar nicht etwa nach der Perikopenreihe, sondern „der Reihe nach“,¹⁹⁹ d. h. nacheinander zur eigenen Erbauung.

Es ist hier weder der Ort noch angesichts der Fülle der Sekundärliteratur zu Kierkegaards Luther-Rezeption notwendig, die Positionen beider Denker en détail zu vergleichen. Ich möchte mich auf einen einzigen Aspekt beschränken, der für das Glaubensverständnis bereits des jungen Kierkegaard von grundlegender Bedeutung war und auch für die Interpretation des im vierten Abschnitt skizzierten Umschlags relevant ist. Ungeachtet des unterschiedlichen Kontextes der Positionen Luthers und des jungen Kierkegaard in geistesgeschichtlicher wie in persönlich-biographischer Hinsicht (dies nicht zuletzt deshalb, da wir es mit den geistigen Werdejahren Kierkegaards zu tun haben, den Werdejahren eines scharfsinnigen jungen Denkers, dessen Glaubensverständnis sich unter vielfältigen Einflüssen erst herauszubilden, zu entwickeln hatte)²⁰⁰ kann die Akzentuierung des subjektiv-personalen

ren zu DSKE 4,75,27 und 76,16 in DSKE 4,540 f.); SKS 8,368 / ERG 286 (samt Kommentar zu SKS 8,368,28 in SKS K8,315).

¹⁹⁷ STEFFES, Luther und Kierkegaard, 171; vgl. auch die unten in Anm. 218 angegebene Literatur.

¹⁹⁸ Vgl. oben Anm. 130.

¹⁹⁹ SKS 20,349, NB4:126 / DSKE 4,397.

²⁰⁰ Mit der Verwendung des Entwicklungsbegriffs in diesem Zusammenhang soll nicht suggeriert werden, die Herausbildung oder Entwicklung von

Aspekts des Glaubens als grundsätzliche Gemeinsamkeit zwischen dem Glaubensverständnis bereits des jungen Kierkegaard und dem des Reformators Luther festgehalten werden.

Die Akzentuierung dieses Aspekts findet sich schon in den frühesten erhaltenen Aufzeichnungen von Kierkegaards Nachlass. Als Kierkegaard in der in ein kleines Heft eingetragenen Aufzeichnung *Papir 4:1*²⁰¹ vermutlich in Verbindung mit seinem Besuch von Clausens Privatvorlesung über die Synoptiker im Wintersemester 1832/1833 einzelne Stellen aus den synoptischen Evangelien kommentiert, wundert er sich hinsichtlich der Erzählung von der Heilung der zehn Aussätzigen in Lk 17,11–19 über das Wort Jesu: „dein Glaube hat dir geholfen“ (Lk 17,19) zu dem einen der zehn geheilten Aussätzigen, der zu ihm zurückgekehrt war, um Gott zu ehren und ihm zu danken. Die Tatsache nämlich, *dass* man glaube, sei von Jesus doch stets als eine Bedingung für die Rettung angegeben worden. Wie aber seien dann die neun anderen gerettet worden, „die nicht ihren Glauben zeigten, ja die ihn nicht einmal gehabt zu haben scheinen, weil sie nicht zurückkehrten, um Gott die Ehre zu geben“²⁰²

In der vermutlich im Herbst 1833 auf einen losen Zettel notierten und mittels eines Einweisungszeichens auf die eben angeführte Stelle bezogenen Aufzeichnung *Papir 5:1*²⁰³

Kierkegaards Glaubensverständnis könne als in sich und aus sich verständlicher geschlossener Prozess verstanden werden. Jeder „Versuch“, um mit Hirsch zu sprechen, „das Denken Kierkegaards [...] nach seinem Gehalte als in und aus sich verständliche, ein Prinzip entfaltende geschlossene Einheit zu verstehen“, würde „dem geschichtlichen Tatbestande Gewalt“ (HIRSCH, Kierkegaard-Studien, 452 f.) antun.

²⁰¹ Vgl. SKS 27,28–34, Pap. 4:1.

²⁰² SKS 27,31, Pap. 4:1.

²⁰³ Vgl. SKS 27,34, Pap. 5:1.

hat Kierkegaard sich selbst eine erste Antwort auf diese Frage gegeben. Anlass dafür war eine im *Aftensang* am 8. September 1833 in der deutschen Frederikskirke in Christianshavn gehaltene Predigt Nikolai Frederik Severin Grundtvigs (1783–1872) über eben Lk 17,11–19, in der dieser für alle zehn geheilten Aussätzigen den Glauben annahm, da sonst bei ihnen keine Heilung eingetreten wäre.²⁰⁴ Mit kritischem Bezug auf Grundtvigs Predigt merkt Kierkegaard in der wohl kurze Zeit später niedergeschriebenen Aufzeichnung *Papir* 5:1 an, dass beim gemeinsamen Hilferuf aller Zehn (Lk 17,13) von „dem unmittelbaren Glauben“ die Rede sei, „der durch Leiden etc. hervorgerufen werden“ könne, während bei dem von Jesus dem zurückgekehrten Einen als Grund für die Rettung attestierten Glauben von einem „gesteigerten Glauben“²⁰⁵ gesprochen werden könne. Der Unterschied zwischen dem einen und den neun anderen Aussätzigen liegt für Kierkegaard interessanterweise also nicht in der Frage, *ob* auch alle Zehn den Glauben gehabt haben, sondern in der *Beschaffenheit* des Glaubens. Während der gemeinsame Hilferuf aller Zehn lediglich als Ausdruck des „unmittelbaren Glaubens“ im Sinne einer spontanen, unvermittelten Reaktion auf ein dem Menschen von außen widerfahrendes Geschehen zu verstehen ist, setzt der „gesteigerte Glaube“ des Einen das individuierende Moment der persönlichen Entscheidung voraus.²⁰⁶

²⁰⁴ Vgl. Grundtvigs Predigt vom 14. Sonntag nach Trinitatis 1833 (8. September) in der Frederikskirke (heute: Christianskirke) in Christianshavn, in: CHRISTIAN THODBERG (Hrsg.), N. F. S. Grundtvigs Prædikener 1822–26 og 1832–39, Bd. 1–12, Kopenhagen 1983–1986; Bd. 6, 1984, 304–308, samt Kommentar zu SKS 27,34,15 in SKS K27, 90.

²⁰⁵ SKS 27,34, Pap. 5:1.

²⁰⁶ Hirsch sieht in dieser Unterscheidung denn auch „de[n] erste[n] nachweisliche[n] Ansatz zu seinen [scil. Kierkegaards] Reflexionen über die christ-

Diese für den Glaubensvollzug des Einzelnen wesentliche Subjektivität bekräftigte Kierkegaard auch im Frühsommer 1835²⁰⁷ bei seiner kritischen Auseinandersetzung mit Grundtvigs Versuch einer Neu-Gründung des christlichen Glaubens durch „das lebendige Wort“²⁰⁸ Gottes, wie es in der christlichen Gemeinde von Anfang an und durch die Jahrhunderte hindurch im Apostolikum bei der Taufe und in den Einsetzungsworten beim Abendmahl überliefert und ausgesprochen worden ist. Diese sogenannte „kirchliche Anschauung“ Grundtvigs erweist sich für Kierkegaard in mehrfacher Hinsicht als unhaltbar, nämlich nicht nur, wenn sie historisch und auf ihre innere Logik hin überprüft, sondern auch, wenn sie vom Standpunkt der persönlichen Religiosität betrachtet wird.²⁰⁹ Weder könne die (apostolische) Ursprünglichkeit des heute im Gebrauch befindlichen Apostolikums als gesichert gelten, noch sei es den Anfragen der historischen Kritik entzogen und entziehbar. Überdies werde durch die Erhebung des Apostolikums zum alleinigen Bestimmungskriterium

liche Subjektivität; von hier bis zur Unterscheidung der Religiosität A und der Religiosität B in der Nachschrift gibt es einen Weg“ (HIRSCH, Kierkegaard-Studien, 461).

²⁰⁷ Vgl. SKS 27,85 f., Pap. 34 / T 1,45 f.; SKS 27,101–105, Pap. 69; SKS 27,105 f., Pap. 70; SKS 27,111, Pap. 89; SKS 27,111 f., Pap. 90 / T 1,46; SKS 27,112, Pap. 91 / T 1,45.

²⁰⁸ Der Ausdruck „das lebendige Wort“ [*det levende ord*] geht auf die „Worte des Lebens“ in Act 7,38 (in NT-1819: „de levende Ord“) zurück und wurde von GRUNDTVIG in *Kirkens Gienmæle mod Professor Theol. Dr. H. N. Clausen* (1825), in: HOLGER BEGRUP (Hrsg.), *Nik. Fred. Sev. Grundtvigs udvalgte Skrifter*, Bd. 1–10, Kopenhagen 1904–1909; Bd. 4, 407.416.419 im Hinblick auf das Apostolikum verwendet, das aus Christi „eigenem Mund“ gekommen sei.

²⁰⁹ Vgl. hierzu VALDEMAR AMMUNDSEN, *Søren Kierkegaards Ungdom. Hans Slægt og hans religiøse Udvikling*, Kopenhagen 1912, 104–107.

des Christlichen die für den Glaubensvollzug des Einzelnen unabdingbare wesentliche Subjektivität auszuschließen versucht, die sich exemplarisch darin zeige, dass auch das Apostolikum als „objektivster“ Ausdruck des Glaubens mit der subjektiven Aussage „*Ich glaube*“ beginne:

„Die Subjektivität, zu der es, wie ich glaube, in Bezug auf die Kirche zuerst kommen muss, – da sich gegen jede neue Norm, die man über die Kirche stellen will, das Gleiche einwenden lässt, was man richtig gegen die Bibel eingewendet hat – liegt bereits vorbildlich darin, dass das Objektivste: das Glaubensbekenntnis folgendermaßen beginnt: *Ich glaube*.“²¹⁰

Mit dieser Hervorhebung der Unvertretbarkeit des eigenen Glaubens liegt der junge Kierkegaard also ganz auf der Linie Luthers Anfang der 1520er Jahre: „Darumb mein glaub kan dir nichts anders helffen, allain das er dir zum aigen glauben fürderlich und hilflich mag sein. Also summa summarum steet es alles auff dem aigen glauben“²¹¹, heißt es in einer Predigt Luthers vom 7. September 1522. Der Glaube Anderer kann „immer nur Hilfe zum eigenen Glauben sein“²¹², diesen aber niemals ersetzen, weshalb für Luther der exemplarische Fall

²¹⁰ SKS 27,112, Pap. 91 / T 1,45 (dt. Übers. modifiziert und unter Einbeziehung der von AMMUNDSEN, Søren Kierkegaards Ungdom, 106, vorgeschlagenen Konjekturen); vgl. ferner SKS 27,282, Pap. 289 / T 1,281 f.

²¹¹ Martin Luther, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe = WA), hrsg. von HERMANN BÖHLAU, Weimar 1883–2009, Bd. 10/3,304–312 (Nr. 47), hier 310,23–25.

²¹² PAUL ALTHAUS, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1983, 57 (zitiert bei BERNHARD LOHSE, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 220); vgl. ferner WILFRIED HÄRLE, Menschsein in Beziehungen. Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie, Tübingen 2005, 112 (Anm. 16).

für die Unvertretbarkeit des eigenen Glaubens die Unvertretbarkeit des eigenen Sterbens ist.²¹³ Der einzelne Glaubende selbst hat zu glauben und „Ich glaube“ zu sagen; kein kollektives ‚man‘ kann dazwischengeschaltet werden. So sehr der Glaube nichts vom Menschen Erworbenes, sondern durch Gott in ihm Gewirktes, mithin kein Verdienst des Menschen, sondern etwas ihm Gegebenes, Geschenk Gottes ist, so sehr ist „der Mensch bei dem Glauben in vollem Sinne präsent und beteiligt“²¹⁴, ist es doch *sein* Glaube. Im Unterschied zur Position gerade des späteren Kierkegaard will Luther den Christen aber „keineswegs der Vereinzelung übergeben und die Gemeinschaft der Glaubenden als letztlich belanglos hinstellen“²¹⁵. Vielmehr kommt „[d]er Glaube der Kirche“, wie Luther in seiner Trostschrift für Kurfürst Friedrich den Weisen von 1520 schreibt, „meinem Zagen zu Hülfe“²¹⁶.

²¹³ Vgl. LOHSE, *Luthers Theologie*, 219 f., der auf den Anfang der ersten von Luthers Invokavitpredigten vom 9. bis 16. März 1522 verweist: „Wir sind alle zum tode gefoddert und wird keiner fur den andern sterben, sondern ein jglicher in eigener Person mus geharnischt und gerüstet sein fur sich selbs mit dem Teufel und Tode zu kempffen. In die ohren können wir wol einer dem andern schreien, jn trösten und vermanen zu gedult, zum streit und kampf, aber fur jn können wir nicht kempffen noch streiten, es mus ein jglicher alda auff seine schantz selbs sehen und sich mit den feinden, mit dem Teufel und Tode selbs einlegen und allein mit jnen im kampf liegen“ (WA 10/3,1,15–22 [Druck]); vgl. hierzu ferner GERHARD EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959, 140.

²¹⁴ LOHSE, *Luthers Theologie*, 219.

²¹⁵ A. a. O., 220.

²¹⁶ LUTHER, *Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis* (1520), in: WA 6, 104–134, hier 131,16–17: „Fides Ecclesiae meae trepidationi succurrit“; hier zitiert in der deutschen Übersetzung von Gustav Kawerau, in: GEORG BUCHWALD u. a. (Hrsg.), *Luthers Werke. Volksausgabe in acht Bänden*, Bd. 6, Berlin 21898, 54.

Kierkegaards unablässige Betonung und Radikalisierung des „für dich“ kann deshalb nicht nur als Aufnahme der Unterscheidung Luthers zwischen der *fides historica* und der allein wahrhaft Glaube seienden *fides apprehensiva*,²¹⁷ sondern zugleich auch als *Erneuerung* des reformatorischen *pro me* verstanden werden. Dass sich Kierkegaard dessen auch *selbst* bewusst gewesen ist, zeigt die bereits angesprochene Journalaufzeichnung NB3:61 von Dezember 1847:

„Merkwürdig. Die Kategorie: ‚für Dich‘ (die Subjektivität, die Innerlichkeit), mit der *Entweder/Oder* schloss (nur die Wahrheit, die erbaut, ist Wahrheit für Dich), ist gerade Luthers. Ich habe eigentlich nie etwas von Luther gelesen. Aber jetzt schlage ich seine Postille auf, – gleich im Evangelium für den 1. Sonntag im Advent sagt er ‚für Dich‘, das sei es, worauf es ankommt.“²¹⁸

²¹⁷ Vgl. HIRSCH in EC, 260 (Anm. 106); vgl. auch 4ER43, 206 (Anm. 118), sowie allgemein HIRSCH, Kierkegaard-Studien, 881 f.887 f.899 f.

²¹⁸ SKS 20,274 f., NB3:61 / DSKE 4,311 (dt. Übers. modifiziert); das wörtliche Zitat aus *Entweder/Oder* (1843) stammt vom Ende der Predigt über „Das Erbauliche, das in dem Gedanken liegt, das wir Gott gegenüber allezeit Unrecht haben“ im „Ultimatum“ von *Entweder/Oder*, vgl. SKS 3,315–332 / EO2, 358–377, hier SKS 3,332 / EO2, 377 samt Kommentar zu DSKE 4,311,23 in DSKE 4,657; zum „für Dich“ vgl. ferner SKS 12,76 / EC 63 samt Kommentar. Kierkegaard bezieht sich hier auf Luthers Predigt über das Evangelium am 1. Adventssonntag, Mt 21,1–9, in: THISTED, *En christelig Postille*, Bd. 1, 15–30. Zur unterschiedlichen Interpretation dieser Aufzeichnung vgl. auch HERMANN DIEM, Kierkegaards Hinterlassenschaft an die Theologie, in: SCHREY (Hrsg.), *Sören Kierkegaard*, op. cit., 273–296, hier 275; JAMIE FERREIRA, *Love’s Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard’s Works of Love*, Oxford 2001, 248; AMY LAURA HALL, *Kierkegaard and the Treachery of Love*, Cambridge 2002, 202 (Anm. 9); CRAIG HINKSON, *Will the Real Martin Luther Please Stand Up! Kierkegaard’s View of Luther versus the Evolving Perceptions of the Tradition*, in: ROBERT L. PERKINS (Hrsg.), *For Self-Examination und Judge for Yourself*, International Kierkegaard Commentary 21, Macon, GA 2002, 37–76, hier 44 f.; ferner KIM/RASMUSSEN, *Martin Luther*, 185 f.189.

Thisted's Postillen-Ausgabe „wird fortan zur ständigen Lektüre Kierkegaards“²¹⁹. Allein in den NB-Journalen hat sich Kierkegaard darauf mehr als 180 Mal explizit oder implizit bezogen. Für die abschließend zu behandelnde Frage nach dem Einfluss Luthers auf Kierkegaards Rezeption des Gedankens der *imitatio Christi* in seinem Spätwerk sind dabei weniger die *Predigten* Luthers als vielmehr die von Thisted seiner Ausgabe vorangestellte *Vorrede* Luthers zur Kirchenpostille von 1522²²⁰ von Bedeutung, in der Luther zum ersten Mal ausdrücklich zwischen Christus als Gabe und als Vorbild (Exempel) unterschieden hat und auf die sich Kierkegaard in seinen Journalen in der Zeit zwischen März 1849 und Januar 1852 ganze acht Mal bezogen hat.²²¹ In diesen Aufzeichnun-

²¹⁹ STEFFES, Luther und Kierkegaard, 178.

²²⁰ Vgl. THISTED, Dr. Morten Luther's Fortale, in: DERS., En christelig Postille, Bd. 1, XII–XIV (im Inhaltsverzeichnis „11–14“). Es handelt sich hierbei um eine stark gekürzte Fassung von Luthers mit „Eyn kleyn unterricht, was man ynn den Euangelijis suchen und gewartten soll“ überschriebener Vorrede zur Kirchenpostille von 1522 (vgl. WA 10/1,8,14–18,13), die auch der Lindner-Ausgabe von 1754 beigegeben war.

²²¹ Und zwar in SKS 21,296 f., NB10:76 / T 3,194 f.; SKS 21,337, NB10:165 / T 3,203; SKS 22,241, NB12:162; SKS 22,366–368, NB14:41 / T 4,41 f.; SKS 23,26, NB15:32; SKS 23,469 f., NB20:148 / T 4,221 f.; SKS 24,82, NB21:132 / T 4,243; SKS 24,460, NB25:35; vgl. ferner aus den Jahren 1854–1855 die beiden Aufzeichnungen SKS 25,315 f., NB29:28 und SKS 27,681, Pap. 582, sowie den mit „Christus als das Vorbild“ überschriebenen Abschnitt in der Manuskript gebliebenen, hauptsächlich zwischen Herbst 1851 und Mitte 1852 ausgearbeiteten Schrift *Urteilt selbst! Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen* in SKS 16,199–257 / US 175–238 (zur Anspielung auf Luther vgl. SKS 16,244 / US 227). Die Bedeutung von Luthers Vorrede in diesem Zusammenhang wurde m. W. zuerst im Realkommentar der neuen historisch-kritischen Gesamtausgabe SKS erkannt (in: NIELS THULSTRUP [Hrsg.], Søren Kierkegaards Papirer, Bd. I–XVI, Kopenhagen 1968–1978, findet sich ein Hinweis auf die Vorrede Luthers nur bei deren expliziter Erwähnung durch Kierke-

gen spiegelt sich eindrucksvoll nicht nur die Geschichte der Auseinandersetzung Kierkegaards mit Luther, sondern auch die Entwicklung seines Verständnisses der *imitatio Christi* wider.

Luther wendet sich in seiner Vorrede gegen die verbreitete „irrig“ Meinung, die Evangelien und Episteln seien Gesetzbücher, aus denen man lernen solle, was man zu tun habe, und in denen die Werke Christi bloß als Exempel uns vorgebildet würden. Auf diese Weise werde „Christus zu einem Moses“ gemacht, „als ob er nichts weiter als ein Lehrer und ein Vorbild wäre“,²²² was andere Heilige doch auch seien. Christus, sein „Wort, Werk und Leiden“, müsse vielmehr auf zweierlei Weise verstanden werden: als ein Exempel zur Nachfolge im Leben und Tun, zuerst und vor allem aber als „ein Geschenk und eine Gabe“²²³ Gottes, die man sich nicht verdienen, sondern nur im Glauben annehmen könne:

„Christus, als eine Gabe, nährt deinen Glauben und macht dich zum Christen; aber Christus, als ein Exempel, übt deine Werke. Diese machen dich nicht zum Christen, sondern sie werden von dir gemacht, sobald du ein Christ geworden bist. Derselbe Unterschied, der nun

gaard in Pap. X 2 A 30 [= SKS 22,241, NB12:162]). Auch Steffes hat – augenscheinlich im Anschluss an SKS – allgemein auf dieses „Vorwort“ in Thistedts „dänische[r] Übersetzung der Hauspostille“ (Luther und Kierkegaard, 178; vgl. auch die Literaturangaben 178 [Anm. 31] und 198) verwiesen, in dem Kierkegaard der „als grundlegend für sein Verhältnis zu Luther“ (178) einzustufenden Unterscheidung zwischen Christus als Gabe (*sacramentum*) und als Vorbild (*exemplum*) begegnet sei (vgl. 181 und 184). Steffes spricht allerdings nicht von *Luthers* Vorrede zur *Kirchenpostille*, sondern vom „Vorwort von Jörgen Thistedts Übersetzung der Hauspostille“ (181) bzw. „Thistedts Vorrede zur Hauspostille“ (184; vgl. auch 178).

²²² THISTED, Dr. Morten Luther's Fortale, XII.

²²³ A. a. O., XIII.

zwischen Gabe und Exempel besteht, besteht auch zwischen Glaube und Werken.“²²⁴

Es geht nach Luther darum, Christus zuerst als Geschenk der unermesslichen Gnade Gottes zu erkennen und anzunehmen, so dass Christus mit seinem Tun und Leiden dem Gläubigen gleichsam zu eigen werde, so als wäre dieser selbst an Christi statt. Habe man Christus dergestalt „zum Grunde und Hauptgut“²²⁵ seiner Seligkeit, sei es aber notwendig, auch Christus zu einem Vorbild zu machen und sich in den Dienst des Nächsten zu stellen, *diesem* „zu einer Gabe und einem Exempel“ zu werden, so wie es für einen selbst Christus geworden sei, in dem wir dieses „doppelte Gut, Gabe und Exempel“²²⁶ haben.

Kierkegaards erste Reaktion auf die Vorrede Luthers in der Journalaufzeichnung NB10:76 von März 1849 war kritisch und ablehnend:

„Als das Mittelalter mehr und mehr in die Irre gegangen war mit dem Akzentuieren derjenigen Seite an Christus, dass er das Vorbild sei: da kam Luther und akzentuierte die andere Seite: dass er eine Gabe sei, und dass der Glaube diese Gabe anzunehmen habe. Je mehr ich übrigens auf Luther sehe, desto mehr bin ich davon überzeugt, dass er ein Wirtkopf war. Das war doch ein dankbares Reformieren, welches darauf hinausläuft, Lasten abzuwerfen und das Leben leicht zu machen – dann kann man leicht Freunde zu Hilfe bekommen. Das wahre Reformieren heißt immer, das Leben schwer machen, Lasten auflegen; und

²²⁴ Ebd.; vgl. WA 10/1,12,17–21: „Christus als eyn gabe nehret deynen glawben und macht dich tzum Christen. Aber Christus als eyn exempel ubet deyne werck, die machen dich nit Christen, ßondern sie gehen von dyr Christen schon zuuor gemacht. Wie ferne nu gabe und exempel sich scheyden, ßo fern scheyden sich auch glawbe und werck.“

²²⁵ THISTED, Dr. Morten Luther's Fortale, XIII.

²²⁶ A. a. O., XIV.

daher wird der wahre Reformator immer totgeschlagen, als wäre es Menschenfeindschaft [...]. Aber jetzt in unserer Zeit ist offenbar, dass diejenige Seite an Christus hervortreten muss, dass er das Vorbild ist. Es geht nur darum, vom Mittelalter gelernt zu haben, dessen Irrtümer zu vermeiden. Aber diese Seite muss hervortreten, denn das Lutherische mit dem Glauben ist eben jetzt wie ein Feigenblatt für die unchristlichste Drückebergerei geworden.“²²⁷

In der gut ein halbes Jahr später entstandenen Journalaufzeichnung NB12:162 von September 1849²²⁸ sollte Kierkegaard seine Kritik allerdings relativieren und stärker den Kontext von Luthers Position als Opposition gegen „die Irrung des Mittelalters: das Verdienstliche“²²⁹ ins Blickfeld nehmen. Un-

²²⁷ SKS 21,296 f., NB10:76 / T 3,194 f. (meine Übers.). Vgl. auch die im September 1847 und damit wahrscheinlich noch vor Kierkegaards Bekanntschaft mit Luthers Vorrede entstandene Journalaufzeichnung NB2:182: „Die jetzige Christenheit lebt eigentlich so, als würde es sich folgendermaßen verhalten: Christus ist der große Held und Wohltäter, der uns ein für alle Mal die Seligkeit gesichert hat, nun sollen wir nur über die unschuldigen Güter des Erdenlebens froh und vergnügt sein und den Rest seine Sache sein lassen. Aber Christus ist im Wesentlichen das Vorbild, also sollen wir ihm *gleichen*, nicht bloß Nutzen von ihm haben“ (SKS 20,213, NB2:182 / DSKE 4,242; dt. Übers. modifiziert).

²²⁸ Vgl. SKS 22,241, NB12:162. Zeitlich dazwischen steht die Journalaufzeichnung NB10:165 von vermutlich April 1849: „Ich muss nun gut aufpassen, oder richtiger, Gott wird gut auf mich aufpassen, dass ich nicht irregeführt werde durch allzu einseitiges Starren auf Christus als Vorbild. Das ist das dialektische Moment im Verhältnis zum Nächsten: Christus als Gabe, als das, was uns geschenkt wird (um an Luthers stehende Einteilung zu erinnern). Aber dialektisch, wie meine Natur ist, sieht es in der Leidenschaft des Dialektischen immer so aus, als sei der entgegengesetzte Gedanke gar nicht da – und dann kommt er gerade erst, und am stärksten“ (SKS 21,337, NB10:165 / T 3,203; meine Übers.); vgl. hierzu auch SKS 21,323, NB10:132 / T 3,201 f. sowie die unten in Anm. 244 angeführten Stellen.

²²⁹ So Kierkegaard in *Zur Selbstprüfung* (1851) in SKS 13,31–108 / ZS 41–120, hier SKS 13,46 / ZS 52.

ter der Überschrift „Ein Point de vue Richtung Luther“ heißt es in dieser Aufzeichnung, die bisher noch nicht ins Deutsche übersetzt worden ist und deshalb in voller Länge wiedergegeben werden soll:

„Es ist ganz richtig, was Luther in der Vorrede zur Postille über den Unterschied zwischen Christus als Exempel und als Gabe sagt. Ich weiß sehr wohl, dass ich auf Christus als Exempel hingesteuert habe. Hierbei muss jedoch in Erinnerung gebracht werden[:] Luther fand den übertriebenen Missbrauch von Christus als Exempel vor, deshalb akzentuiert er den Gegensatz. Aber jetzt hat Luther im Protestantismus längst gesiegt und Christus als Exempel in völlige Vergessenheit gebracht und eigentlich ist das Ganze eine Spiegelfechterei in der verborgenen Innerlichkeit geworden. Überdies habe ich auch gemeint, dass Christus als Exempel auf andere Weise gebraucht werden müsse, als es Luther eigentlich gedacht hat, oder das Mittelalter. Christus als Exempel soll gerade den Preis so fürchterlich hinaufschrauben, dass eben das Vorbild den Menschen lehrt, zur Gnade hinzuflehen. Im Mittelalter lag der Fehler darin, dass sie sich einbildeten, es ließe sich dadurch bewerkstelligen, dass man Christus ähnlich sei. So kam die Werkheiligkeit und dergleichen. Da kam ganz richtig Luther und legte Nachdruck auf Christus als Gabe, und machte denselben Unterschied zwischen Christus als Gabe und als Exempel wie zwischen Glaube und Werken. Ob sich Luther aber die Spiegelfechterei mit der verborgenen Innerlichkeit erträumt hätte, welche diese entbunden hat. Ob sich auch Luther, als er sich verheiratete, erträumt hätte, dass es zuletzt so weit kommen würde, dass ein Pfarrer in etwa meinte, dass wenn er sich bloß verheiratete, er dann alles getan hätte, was Gott von ihm verlangte. Ich sehe durchaus, wie man gerade aus der Sicht Luthers einen Angriff auf mich in die Wege leiten könnte; aber wahrlich, ich habe doch auch schon Luther verstanden – und dann habe ich mich zugleich davor gehütet, ins Blaue hinein zu schwätzen, als wäre alles noch wie zu Luthers Zeiten.“²³⁰

²³⁰ SKS 22,241, NB12:162.

Diese Kontextualisierung der lutherischen und Klärung der eigenen Position vis-à-vis Luther wird in der Journalaufzeichnung NB14:41 von Mitte November 1849 unter dem Titel „Luthers Lehre vom Glauben“²³² fortgeführt. Diese markiere den Wendepunkt von der jünglingshaften Religiosität des Mittelalters zur „Religiosität der Männlichkeit“²³³. Während ein Jüngling sich in der Illusion wiege, das Ideal sei dadurch erreichbar, dass man nur redlich und mit äußerster Kraft danach strebe, fühle sich die „Religiosität der Männlichkeit“ unendlich weit vom Ideal entfernt, so dass alles Streben wie „ein wahnwitziges Nichts“ anmüte:

„Die Lehre vom Vorbild kann also nicht mehr unmittelbar den ersten Platz einnehmen. Zuerst kommt dann der Glaube, Christus als Gabe [...]. Der Ältere begreift unendlich tief den Abstand zwischen sich und dem Ideal – und nun muss ‚der Glaube‘ erst dazwischentreten, als das, in dem er eigentlich ruht, der Glaube, dass Genüge getan sei, der Glaube, dass ich durch den Glauben allein erlöst werde.“²³⁴

Als ein Wendepunkt in der Entwicklung der Religiosität habe Luther deshalb „in vollstem Maße Recht“²³⁵. In der gegenwärtigen Religiosität aber werde der Glaube in dem Maße zu einer „erdichtete[n] Innerlichkeit“ gemacht, dass er im Grunde völlig verschwinde und an die Stelle des Glaubens eine Versicherung über den Glauben trete:

²³¹ Vgl. SKS 22,366–368, NB14:41/T4,41 f.

²³² Wobei Kierkegaard am Rande präzisiert: „Luthers Lehre vom Glauben, oder Luther als Point de vue, und mein Verständnis meiner selbst“ (SKS 22,366, NB14:41.a/T4,41; dt. Übers. modifiziert).

²³³ SKS 22,366, NB14:41/T4,41 (dt. Übers. modifiziert).

²³⁴ SKS 22,367, NB14:41/T4,41 (dt. Übers. modifiziert).

²³⁵ SKS 22,367, NB14:41/T4,41 (meine Übers.).

„So habe ich teilweise früher meine Stellung im Verständnis Luthers verstanden, aber jetzt erst habe ich das vollere Verständnis. Auch ich bin ein Jüngling gewesen, und es war mir, als sei das Ideal einem doch näher, bis ich im tiefsten Sinne unter das Ideal gedemütigt wurde – und nun musste sich die Lehre von ‚der Gnade‘ recht für mich zeigen. Recht habe ich dagegen gehabt und habe ich in all meiner Polemik gegen die ganze moderne Spiegelfechtereier.“²³⁶

Luthers Bedeutung besteht nach Kierkegaard nun darin, ein „Korrektiv“²³⁷ zu sein, dessen der einzelne Mensch ebenso wie das menschliche Geschlecht zur Wahrung der „Kontinierlichkeit“²³⁸ bedürfe. Wie aber ist es zu der modernen „Spiegelfechtereier“ gekommen? *Trotz* oder *wegen* Luther?²³⁹ Die Antwort lautet: sowohl als auch! Denn einerseits sieht Kierkegaard das Unglück der Christenheit darin, „dass man Luthers Lehre vom Glauben das dialektische Moment genommen“ habe, die deshalb „ein Deckmantel“ für lauter Heidentum und Epikureismus geworden sei: „man vergisst völlig, dass Luther den Nachdruck auf den Glauben im Gegensatz zu der phantastisch überspannten Askese legte“²⁴⁰. Ein Korrektiv, wie es auch durch Luther repräsentiert wird, ist für Kierkegaard also nur berechtigt im dialektischen Bezug auf ein Entgegengesetztes, gegen das es als Korrektiv wirkt, nicht aber für sich allein genommen.²⁴¹ Korrektiv ist niemals absolut, sondern immer relational. Andererseits habe es aber auch

²³⁶ SKS 22,367, NB14:41 / T 4,42 (meine Übers.).

²³⁷ SKS 22,367, NB14:41 / T 4,42; vgl. auch SKS 25,279, NB28:82 / T 5,171 f.; SKS 25, 400, NB30:22 / T 5,212 und SKS 27,563, Pap. 455 / T 5,370.

²³⁸ SKS 22,367, NB14:41 / T 4,42 (meine Übers.).

²³⁹ Vgl. DIEM, Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard, 161.

²⁴⁰ SKS 21,323, NB10:132 / T 3,201 f. (dt. Übers. modifiziert); vgl. ferner SKS 24, 377, NB24:91.

²⁴¹ Vgl. DIEM, Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard, 154.157.

Luther selbst an Dialektik gemangelt: „Luther war doch kein Dialektiker“²⁴², heißt es mehrfach in den Journalen, er „sah ständig nur eine Seite der Sache“²⁴³, wobei Kierkegaard diesen Mangel an Dialektik auch an verschiedenen Predigten Luthers exemplifiziert.²⁴⁴ Dass zwischen Luthers Einsicht und seiner Wirkung zu unterscheiden ist,²⁴⁵ macht Kierkegaard schließlich in der Journalaufzeichnung NB15:32 von Mitte Januar 1850²⁴⁶ deutlich. Diese ebenfalls bisher noch nicht ins Deutsche übertragene Aufzeichnung lautet:

„Es ist doch ganz klar, dass jetzt Christus als das Vorbild dialektisch ans Licht gezogen werden muss, eben weil das Dialektische, welches Luther ans Licht zog (Christus als Gabe), ganz und gar eitel genommen worden ist, so dass der ‚Nachfolger‘ in rein gar nichts dem Vorbild ähnlich, sondern absolut ungleichartig ist, und dann nur die Gnade dazwischenschiebt. Bezüglich der Gleichzeitigkeit mit Christus als Maßstab darf man jedoch nicht vergessen, was auch in anderen Journalen angeführt ist, dass Christi Tod ja die Versöhnung ist, und von hier aus datiert sich eigentlich die Gnade in einem bestimmten Sinne; solange Christus lebte, gab es die Gnade derart nicht, sein eigenes Leben ist doch auch für ihn eine Prüfung, er selbst wurde versucht. – In einem anderen Sinne ist sein ganzes Leben die Gnade, wie die Schrift sagt, dass die Gnade und die Wahrheit in Christus offenbar wurde.“²⁴⁷

²⁴² SKS 23,77, NB15:111 / T 4,108; so auch in SKS 23,398, NB20:14; SKS 23,77, NB15:111 / T 4,108; SKS 23,367, NB19:57 und SKS 24,414, NB24:141.

²⁴³ SKS 24, 414, NB24:141.

²⁴⁴ Vgl. z. B. SKS 21,170 f., NB8:58 / T 3,114; SKS 22,203, NB12:108 und SKS 23,77 f., NB15:111 / T 4,108. Zu dieser Kritik vgl. ferner SKS 20,373–375, NB5:10 / DSKE 4,426 f.; SKS 21,93, NB7:35; SKS 21,337, NB10:165 / T 3,203 (vgl. oben Anm. 228); SKS 24,381, NB24:100 sowie DIEM, Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard, 163–169. Vgl. aber auch Kierkegaards Lob in SKS 24,209, NB23:7.

²⁴⁵ Vgl. STEFFES, Luther und Kierkegaard, 181.

²⁴⁶ Vgl. SKS 23,26, NB15:32.

²⁴⁷ SKS 23,26, NB15:32 (vgl. Joh 1,17); zum Anfang dieser Aufzeichnung vgl.

Die in der Journalaufzeichnung NB14:41 bereits angeklungene Verfallsgeschichte wird in der mit „Das Vorbild“ überschriebenen Journalaufzeichnung NB20:148 von etwa Ende August 1850²⁴⁸ weiter konkretisiert, wobei die Depravation schon unmittelbar nach Christi Tod mit Paulus einsetzt:

„Als Jesus Christus lebte, war er das Vorbild; die Aufgabe des Glaubens [war], sich nicht zu ärgern an diesem einzelnen Menschen, der Gott ist, sondern zu glauben – und dann Christus nachzufolgen, Jünger zu werden. Dann stirbt Christus. Nun tritt die wesentliche Veränderung ein durch den Apostel Paulus. Er legt unendlichen Nachdruck auf Christi Tod als Versöhnung; der Gegenstand des Glaubens wird Christi Versöhnungstod. Dergestalt wird das Vorbild *qua* Vorbild mehr in die Ferne gerückt. Solange Christus lebte und also das Vorbild hier auf Erden ging und stand: war das Dasein wie gesprengt – das Absolute sprengt immer das Dasein. Nun tritt die Veränderung ein: Das Vorbild wird so gewendet, dass eben sein Tod, sein Versöhnungstod das wird, was man besonders hervorhebt. Während der Apostel diese Lehre vorträgt, drückt allerdings sein Leben die Nachfolge aus. Aber damit nichts Blasphemisches zum Vorschein komme, als glaube der Apostel durch seine Nachfolge Christus zu erreichen, zieht er die Aufmerksamkeit von der Nachfolge ab und richtet sie entscheidend auf den Versöhnungstod des Vorbildes. Dies ist das Christentum für uns Menschen. Christi Leben auf Erden ist das Christentum, wie es kein Mensch aushalten kann.“²⁴⁹

SKS 16,237 / US 219 („Die ‚Nachfolge‘, und ihr entspricht ‚Christus als Vorbild‘, muss ans Licht gezogen, angebracht, in Erinnerung gebracht werden“; meine Übers.) sowie SKS 16,252–254 / US 236–238. Mit dem „auch in anderen Journalen“ Angeführten meint Kierkegaard Aufzeichnungen wie SKS 21,284 f., NB10:54 / T 3,190 f. und SKS 22,390, NB14:78.

²⁴⁸ Vgl. SKS 23,469 f., NB20:148 / T 4,221 f.

²⁴⁹ SKS 23,469 f., NB20:148 / T 4,221 f. (dt. Übers. modifiziert); vgl. auch SKS 24, 377, NB24:91.

Nachdem im Laufe der Zeit die missverstandene Nachfolge in den Vordergrund gerückt worden sei, habe Luther „das Verhältnis wieder richtig[gestellt]“²⁵⁰. Doch auch Luther sei später missbraucht worden, indem man die Nachfolge ganz weggelassen und die Gnade eitel genommen habe:

„Die Nachfolge soll da sein, aber nicht derart, dass man sich selbst durch sie wichtig wird oder durch sie die Seligkeit verdienen will. Nein, die Gnade ist das Entscheidende. Aber soll das Verhältnis das wahre sein, so muss die ‚Gnade‘, gerade die Gnade, von jemandem vortragen werden, dessen Leben sogar im strengsten Sinne die Nachfolge ausdrückt. Ist der, welcher die Gnade verkündigt, einer, dessen Leben das Gegenteil der Nachfolge ausdrückt: so wird die Gnade zu einem eitlen Ding gemacht. Nein, aber wenn jemand, dessen Leben die Nachfolge sogar streng ausdrückt, die Gnade verkündigt, so ist das Verhältnis das wahre, so wird der Wert der Gnade in Wahrheit festgehalten. Je eher es, menschlich gesprochen, so scheinen könnte, als sei ein solcher nahe daran, Verdienste zu haben, desto wahrer dann seine Verkündigung, dass ein Mensch aus eitel Gnade erlöst werde. Man sieht hier wiederum, dass das Christentum im Verhältnis dazu steht, wer es verkündigt – also doch wohl so weit wie möglich von einer ‚Lehre‘ entfernt.“²⁵¹

In diesem Abschnitt deutet sich Kierkegaards auch im sogenannten Kirchenkampf beibehaltene Überzeugung an, seine Position als notwendig gewordene *Modifizierung* der lutherischen Position zu verstehen. In der Journalaufzeichnung NB21:132 von Ende Oktober 1850²⁵² heißt es denn auch folgerichtig, dass es nicht eines neuen Ideals, sondern einer Neubestimmung des *Verhältnisses* des Menschen zum alten Ideal bedürfe:

²⁵⁰ SKS 23,469 f., NB20:148/T 4,222.

²⁵¹ SKS 23,470, NB20:148/T 4,222.

²⁵² Vgl. SKS 24,82, NB21:132/T 4,243 samt SKS 24,82, NB21:132.a/T 4,243.

„Luthers Bestimmung [scil. Christus als Gabe] ist eitel genommen worden, der Verstand hat den Zugang zum Ideal versperrt; aber Luthers Bestimmung muss, falls sie wiederholt werden soll, modifiziert werden.“²⁵³

Das Lutherische ist ein Korrektiv, welches in der auf Luther folgenden Zeit, wie Kierkegaard in der Journalaufzeichnung NB28:82 von April 1854 schreibt, „zum Normativen gemacht“ worden sei, bis schließlich das lutherische Korrektiv das Gegenteil seiner ursprünglichen Bestimmung hervorgebracht habe: „die raffinierteste Art der Weltlichkeit und des Heidentums“²⁵⁴. Das Lutherische ist als Korrektiv, nicht aber als Normativ berechtigt.

Wie diese Modifizierung der lutherischen Position aussehen soll, skizziert Kierkegaard schließlich in der mit „Das Christentum“ überschriebenen Journalaufzeichnung NB25:35 von Januar 1852: „Luther ordnet es richtig so: Christus ist Gabe – dem entspricht Glaube. Danach ist er Vorbild – dem entspricht Nachfolge. Aber genauer muss man sagen: 1) Nachfolge, in Richtung auf eine entscheidende Handlung, wodurch die Situation für das Christwerden entsteht. 2) Christus als Gabe – Glaube. 3) Nachfolge als Frucht des Glaubens.“²⁵⁵

²⁵³ SKS 24,82, NB21:132/T 4, 243 („har spærret Communicationen med Idealet“ heißt wörtlich übersetzt: „hat die Kommunikation mit dem Ideal versperrt“); vgl. auch SKS 24,381, NB24:100: „Es ist die ‚Nachfolge‘ (für die Lehre leiden und was dazu gehört), die wieder hervorgebracht werden soll, so verhält sich die Aufgabe dialektisch zu dem wo Luther stehen blieb.“

²⁵⁴ SKS 25,279, NB28:82/T 5,171 f. (meine Übers.); vgl. auch SKS 25,400, NB30: 22/T 5,212, sowie SØREN KIERKEGAARD, „Salt“; thi „Christenhed“ er: Christendoms Fortaadnelse; „en christen Verden“ er: Affaldet fra Christendommen, in: *Fædrelandet* (1855), Nr. 76 vom 30. März, 313 f. (SKS 14,173-175/Z 44-48), besonders 313 (SKS 14,173/Z, 44).

²⁵⁵ SKS 24,460, NB25:35; vgl. auch SKS 24,381, NB24:100 (siehe oben Anm. 253).

Es geht für Kierkegaard also darum, zuerst „in die Situation zu kommen, dass ich Christ werden kann“, eine Situation der existentiellen Anstrengung, welche er an anderen Stellen mit dem „geängstigten Gewissen“²⁵⁶ identifiziert. Der „unfreiwillig“ unglücklich gewordene Mensch habe daher „weniger Schwierigkeiten“, Christ zu werden, als der Glückliche:

„Aber – so müsste eigentlich der menschliche Einwand lauten – ist es mir erlaubt, wenn ich zu den Glücklichen gehöre, mich selbst freiwillig derart unglücklich zu machen, dass ich dem Christentum recht Geschmack abgewinnen kann? Dies ist die Frage nach dem Freiwilligen, nach der Nachfolge Christi.“²⁵⁷

Über die Skizzierung dieser modifizierten lutherischen Position ist Kierkegaard nicht hinausgekommen. Er hat die ihm in der Auseinandersetzung mit Luther notwendig erscheinenden Folgerungen in seinem veröffentlichten Spätwerk nicht (mehr) gezogen und ist bis zu seinem frühen Tod das bloße „Korrektiv‘ zur bestehenden Christenheit, das ‚bißchen Zimt‘ zu der Speise der christlichen Lehre“²⁵⁸ geblieben: „die volle Nachfolge hat Kierkegaard nie für sich selbst verantworten wollen“²⁵⁹.

²⁵⁶ Vgl. SKS 20,69, NB:79 / DSKE 4,75 f.; SKS 21,23, NB6:26; SKS 21,285, NB10:55 / T 3,191; SKS 21,316, NB10:112; SKS 25,69 f., NB26:66; SKS 25,129, NB27:13 / T 5,122 f.; SKS 25,400, NB30:22 / T 5,212; SKS 27,565, Pap. 455 / T 5,372.

²⁵⁷ SKS 24,459, NB25:35.

²⁵⁸ HERMANN DIEM, *Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Einübung ihrer Probleme*, Bd. 2, Dogmatik. *Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus*, München 1955, 23 (zum „bißchen Zimt“ vgl. SKS 25,52, NB26:47 / T 5,94); vgl. DERS., *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, 183: „Was Kierkegaard *gerne sein wollte*, war der Kierkegaard der Lutherkritik. Aber was er gegen seinen Willen *sein mußte*, war der Kierkegaard des öffentlichen Werkes.“

²⁵⁹ DEUSER, *Kierkegaards Spätwerk als dialektische Theologie*, 12.

Die vorstehenden Ausführungen haben deutlich gemacht, dass Kierkegaards Auseinandersetzung mit Luther für die Entwicklung seines Verständnisses der *imitatio Christi* in seinem Spätwerk von entscheidender Bedeutung gewesen ist, hat doch erst Luthers Unterscheidung zwischen Christus als Gabe und als Vorbild Kierkegaard zu einem vertieften Verständnis des aus der christlichen Erbauungsliteratur rezipierten Gedankens der *imitatio Christi* und zu einer Durchklärung der eigenen Position geführt.²⁶⁰ In der Forderung des Nachfolgechristentums kulminiert die negative Verhältnisbestimmung von Glaube und Wirklichkeit, wie sie sich im Übergang von Kierkegaards Früh- zu seinem Spätwerk angebahnt hatte.

Angesichts *dieser* theologischen Verarbeitung der eigenen Lebenserfahrungen musste es dem späten Kierkegaard, der sich weder im Ersten noch im Letzten mit *dieser* Welt arrangieren, *seinem* Nächsten nicht selbst – wie es Luther in der Vorrede zur Kirchenpostille fordert – auch „zu einer Gabe“ werden wollte, geradezu undenkbar erscheinen, im Glauben als der „innere[n] Gewissheit, welche die Unendlichkeit vorwegnimmt“²⁶¹, die Ermöglichung eines positiven Verhältnisses zur gegebenen Wirklichkeit, ja einer „wahre[n] Versöh-

²⁶⁰ Insofern hat sich Barnett, der weder Thisted noch Luthers Postillen auch nur erwähnt, zu sehr auf die von ihm behandelten mystischen und pietistischen Erbauungsschriften als Quelle des Nachfolge-Motivs beschränkt. Zu Luther vgl. BARNETT, Kierkegaard, Pietism and Holiness, 71 f. (Anm. 51), 180 (Anm. 64) sowie 184, wo der Schluss der Aufzeichnung SKS 24,460, NB25:35 (vgl. das oben zu Anm. 255 gehörende Zitat) wiedergegeben wird, ohne dass der Hintergrund dieser Aufzeichnung berücksichtigt wird.

²⁶¹ So noch mit Bezug auf Hegel in *Der Begriff Angst* (1844) in SKS 4,456/BA 163; vgl. hierzu den Kommentar zu SKS 4,456,5 in SKS K4,525 sowie die Anmerkung HIRSCHS in BA 271 (Anm. 276).

nung“²⁶² mit ihr zu sehen. Ein solcher „Sieg über die Welt“²⁶³, wie er im Glauben kraft einer inneren Bewegung der „Resignation“ gegenüber der Wirklichkeit errungen worden ist, sollte sich, wenn er keine Konsequenzen im Äußeren – bis hin zur äußersten Konsequenz in der Nachfolge Christi hat, letztlich als Pyrrhussieg erweisen.

²⁶² SKS 1,330/BI 303.

²⁶³ SKS 1,349/BI 325.

