

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript of an article published by De Gruyter in KIERKEGAARD STUDIES YEARBOOK on November 24, 2011 available at <https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.1515/9783110236514.115/html>

It is deposited under the terms of the Creative Commons Attribution-Non-Commercial License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), which permits non-commercial re-use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited. If you wish to use this manuscript for commercial purposes, please contact rights@degruyter.com.”

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

Dies ist ein akzeptiertes Manuskript eines bei De Gruyter in der Zeitschrift KIERKEGAARD STUDIES YEARBOOK am 24. November 2011 veröffentlichten Artikels, verfügbar unter <https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.1515/9783110236514.115/html>

Es unterliegt den Nutzungsbedingungen der Lizenz Creative Commons Attribution-Non-Commercial (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), die die nicht kommerzielle Wiederverwendung, Verbreitung und Vervielfältigung über ein beliebiges Medium erlaubt, sofern das Originalwerk ordnungsgemäß zitiert wird. Wenn Sie dieses Manuskript für kommerzielle Zwecke verwenden möchten, wenden Sie sich bitte an rights@degruyter.com.“

Ihr IxTheo-Team

Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik,
den Glauben als „das Unmittelbare“ zu bezeichnen.

VON GERHARD SCHREIBER

Abstract

Who are the real targets of Kierkegaard's critique of characterizing faith as "the immediate"? A decisive factor in answering this question is the interpretation and dating of the note *Pap. I A 273 / Papir 92*, in which Kierkegaard equates that which Friedrich Schleiermacher calls 'religion' and "the Hegelian dogmaticians" call 'faith' with "the first immediate." After delineating the factual context of the expression "the first immediate" in Section I, I will question to what extent this critique of Schleiermacher is justified in Section II. Sections III-V will look at the problem of identifying "the Hegelian dogmaticians." Here I hope to show that it is not Philipp Konrad Marheineke, but rather Kierkegaard's contemporaries in Copenhagen, Hans Lassen Martensen and Johan Ludvig Heiberg, who should be considered the particular targets of Kierkegaard's critique.

Ist denn die Vernunft allein getauft,
sind die Leidenschaften Heiden?

Young

Diese Zeilen bilden bekanntlich das Motto des ersten Teils von Kierkegaards *Entweder – Oder* (1843).¹ Sie stammen, so scheint es, aus der vierten Nacht von Edward Youngs *Nachtgedanken* (1742-45). Jedoch ist zu bedenken, dass diese Worte *so* keine Entsprechung im englischen Original bei Young² haben und auch nicht in der von Kierkegaard sonst verwendeten deutschen Übersetzung der Werke Youngs zu finden sind.³ Die Abweichung erklärt sich vielmehr daraus, dass Kierkegaards Quelle hier *nicht* Youngs *Nachtgedanken*, sondern der erste Teil von Friedrich Heinrich Jacobis Roman *Woldemar* (1779) ist, in dem Jacobi diese

¹ SKS 2, 9 („*Er da Fornuften alene døbt, / ere Lidenskaberne Hedninger? / Young*“) / *GW1 EO1*, [1].

² [Edward Young], *The Complaint: or, Night-Thoughts on Life, Death, & Immortality. Night the Fourth. The Christian Triumph*, London: R. Dodsley 1743, Zeile 629f.: „*Are Passions, then, the Pagans of the Soul? / Reason alone baptiz'd?*“

³ [Edward Young], *Einige Werke von Dr. Eduard Young*, übers. von Johann Arnold Ebert, Bd. 1-3 (Bd. 1-2, 2. Aufl., Braunschweig, Hildesheim: L. Schröders Erben 1777; Bd. 3, Braunschweig, Hildesheim: L. Schröders Erben 1772; vgl. – jedoch mit falschen Jahresangaben – *ASKB* 1911), Bd. 1, S. 91: „*Sind denn die Leidenschaften etwa die Heiden der Seele? Ist die Vernunft allein getauft?*“ Vgl. auch SKS K2-3, 85.

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

Worte als Worte Youngs im Sperrdruck anführt.⁴ Kierkegaard hat also dieses vermeintliche Young-Zitat Jacobis ins Dänische übertragen und als Motto von *Entweder – Oder* verwendet.

Die Binsenweisheit, dass der Schein trügen kann, bestätigt sich nun auch bei der Untersuchung der Auseinandersetzung Kierkegaards mit seinen Kopenhagener Zeitgenossen, bei der Kierkegaard, obgleich unter dem Deckmantel der Pseudonymität, genau darauf geachtet hat, seine Kritik nicht offen und direkt, sondern versteckt und indirekt mittels Anspielungen und Schlagworten zu artikulieren.⁵ In diesem Beitrag möchte ich der Frage nachgehen, wer die eigentlichen Adressaten der von Kierkegaard in vielen seiner pseudonym veröffentlichten Werke vorgebrachten Kritik sind, den Glauben als „das Unmittelbare“ zu bezeichnen.⁶ So kritisiert etwa Johannes de silentio in *Furcht und Zittern* (1843) den Sprachgebrauch der „neuere[n] Philosophie,“ „anstelle von ‚Glaube‘ ohne Weiteres das Unmittelbare zu substituieren,“ wodurch der Glaube „in ziemlich einfache Gesellschaft mit Gefühl, Stimmung, Idiosynkrasie, Vapeurs usw.“⁷ komme. Dagegen moniert Vigilius Haufniensis in der Einleitung zu *Der Begriff Angst* (1844), dass man „in der Dogmatik *Glaube* ohne jede nähere Bestimmung das *Unmittelbare*“⁸ nenne, wodurch man den Vorteil gewinne, einen jeden von der Notwendigkeit zu überzeugen, „nicht beim Glauben stehenzubleiben.“⁹ Durch diese Vermengung von Logik und Dogmatik werde jedoch dem Glauben „seine historische Voraussetzung“ geraubt und die Dogmatik ignoriere ihren eigentlichen, früheren Anfang, da sie so beginne,

⁴ Friedrich Heinrich Jacobi's *Werke*, hg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen, Bd. 1-6 (in 8 Bdn.), Leipzig: G. Fleischer 1812-25 (ASKB 1722-1728), Bd. 5, 1820, S. 114: „Wohl einmal übermüthig oder trotzig, fragen sie [scil. die Unbesonnenen] mit Young: ‚Ist denn die Vernunft allein getauft, und sind die Leidenschaften Heiden?‘“

⁵ Vgl. die in dieser Hinsicht bahnbrechende Studie von Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, New York: Cambridge University Press 2003, bes. S. 278, S. 452, S. 454, S. 465f. und S. 508.

⁶ Vgl. z.B. SKS 4, 161 / *GW1 FZ*, 75f.; SKS 4, 318 / *GW1 BA*, 7; SKS 6, 271 / *GW1 SLW*, 308; SKS 7, 265f. / *GW1 AUN1*, 287; SKS 7, 317f. / *GW1 AUN2*, 51f.; SKS 12, 144 / *GW1 EC*, 136, sowie SKS 18, 203, JJ:196 / *DSKE* 2, 210; SKS 19, 185, Not5:23 / *DSKE* 3, 196; SKS 27, 282, *Papir* 289 (*Pap.* III A 216) / *T* 1, 281f.; SKS 20, 59, NB:70 / *GW1 LA*, 126; vgl. auch die analoge Kritik an einem Verständnis des Glaubens als ‚(erster) Unmittelbarkeit‘ z.B. in SKS 4, 172 / *GW1 FZ*, 92; SKS 4, 188 / *GW1 FZ*, 112; SKS 7, 238 / *GW1 AUN1*, 257; SKS 7, 453 / *GW1 AUN2*, 209. Zu Kierkegaards eigener Deutung des Glaubens als ‚neuer Unmittelbarkeit‘ oder ‚Unmittelbarkeit nach der Reflexion‘, die er von einem Verständnis des Glaubens als ‚(erstem) Unmittelbaren‘ oder ‚(erster) Unmittelbarkeit‘ scharf unterschieden wissen wollte, vgl. Gerhard Schreiber, „Glaube und ‚Unmittelbarkeit‘ bei Kierkegaard,“ *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2010, S. 391-425.

⁷ SKS 4, 161 / *GW1 FZ*, 75f. (meine Übersetzung).

⁸ SKS 4, 318 / *GW1 BA*, 7 (dt. Übersetzung leicht verändert).

⁹ *Ibid.* (dt. Übersetzung leicht verändert).

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

als wäre sie die Logik, die ja mit dem beginne, was die allerfeinste Abstraktion zustande gebracht habe: mit dem Unmittelbaren. „Was nun logisch gedacht richtig ist, dass das Unmittelbare *eo ipso* aufgehoben ist, das wird in der Dogmatik zu Geschwätz, denn wem fiele es wohl ein, beim Unmittelbaren (ohne nähere Bestimmung) stehenzubleiben, denn es ist ja im gleichen Augenblick, in dem man es nennt, gerade aufgehoben.“¹⁰

Entscheidend für die Beantwortung der Frage nach den eigentlichen Adressaten dieser Kritik ist dabei die Interpretation und Datierung der auf einen losen Zettel¹¹ geschriebenen, undatierten Aufzeichnung I A 273 in *Søren Kierkegaards Papirer (Pap.)* bzw. *Papir 92* in *Søren Kierkegaards Skrifter (SKS)*, in der Kierkegaard diese Kritik erstmals zum Ausdruck gebracht hat:

Das, was Schleiermacher ‚Religion‘ nennt, die hegelschen Dogmatiker ‚Glaube,‘ ist im Grunde nichts anderes als das erste Unmittelbare, die Bedingung für alles – das vitale Fluidum – die Atmosphäre, die wir im geistigen Sinne einatmen – und was sich deshalb nicht mit Recht mit diesen Wörtern bezeichnen lässt.¹²

Um diese Kritik Kierkegaards angemessen deuten zu können, ist es zunächst notwendig, den sachlichen Kontext des Ausdrucks „das erste Unmittelbare“ zu skizzieren (I). Sodann möchte

¹⁰ Ibid. (meine Übersetzung).

¹¹ *B-fort*. 433e.4; KA, A pk. 1[II]. Dieser lose, an allen Rändern unregelmäßig abgerissene Zettel aus grünlichem, geripptem Papier, war als Umschlag geknickt und weist keine Paginierung auf. Die Versoseite ist unbeschrieben. Zur Frage der Datierung der darauf befindlichen Aufzeichnung siehe Abschnitt III.

¹² *Pap.* I A 273 bzw. *SKS* 27, 112, *Papir 92 / T 1*, 50 (meine Übersetzung). Bereits in der Aufzeichnung *Pap.* I C 9 bzw. *SKS* 27, 34, *Papir 5:1*, von vermutlich Herbst 1833 spricht Kierkegaard (mit Bezug auf eine Predigt Nikolai Frederik Severin Grundtvigs über Lk 17,11-19 vom 8. September 1833 – die Herausgeber von *Pap.* verweisen irrtümlich auf eine Predigt Grundtvigs vom 23. September 1832; ich danke Niels Jørgen Cappelørn für diesen Hinweis!) von „dem unmittelbaren Glauben,“ der durch „Leiden etc.“ hervorgerufen werden könne, und kontrastiert damit einen „potenzierten Glauben.“ In engem Zusammenhang mit I A 273 bzw. *Papir 92* steht auch eine Passage in der Journalaufzeichnung CC:12 (1837), in der Kierkegaard erstmals den Vorwurf der ‚Verflüchtigung‘ [*Forflygtigelse*] zentraler christlicher Begriffe durch die (spekulative) Philosophie erhoben hat. In dieser Aufzeichnung pflichtet Kierkegaard seinem (fiktiven) Gegenüber in der Missbilligung dessen bei, „dass jeder christliche Begriff so verflüchtigt worden ist, so gänzlich in eine Nebelmasse aufgelöst, dass man ihn unmöglich wiedererkennen kann. Den Begriffen Glaube, Inkarnation, Tradition, Inspiration, die im christlichen Bereich auf ein bestimmtes historisches Faktum zurückzuführen sind, wurde nach dem Gutdünken der Philosophen eine ganz andere gewöhnliche Bedeutung gegeben, wobei Glaube zum unmittelbaren Bewusstsein wird, was im Grunde nichts anderes ist als das vitale Fluidum des geistigen Lebens, dessen Atmosphäre“ (*SKS* 17, 201,18-26, CC:12 / *DSKE* 1, 161,2-10). Auf den Vorwurf der ‚Verflüchtigung‘ des christlichen Glaubensbegriffs, den Kierkegaard hier, wie der Vergleich mit *SKS* 17, 41f., AA:22 / *DSKE* 1, 43f. nahelegt, gegenüber Immanuel Hermann Fichte erhoben hat, kann im Rahmen dieses Beitrages nicht eingegangen werden.

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

ich die Berechtigung dieser Kritik an Friedrich Schleiermacher hinterfragen (II). Was schließlich die Identifizierung der hier als „die hegelschen Dogmatiker“ apostrophierten Adressaten dieser Kritik angeht, möchte ich darlegen, dass Kierkegaard damit nicht etwa, wie es scheinen könnte, Philipp Konrad Marheineke im Blick gehabt hat (III), sondern vielmehr zwei seiner Kopenhagener Zeitgenossen: Hans Lassen Martensen (IV) und Johan Ludvig Heiberg (V).

I.

Sachlicher Kontext des Ausdrucks „das erste Unmittelbare“ ist der Abschnitt „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“,¹³ mit dem Georg Wilhelm Friedrich Hegel in der *Wissenschaft der Logik* die Lehre vom Sein eröffnet, um die logische Konstellation von Anfang und Resultat in seiner spekulativen Philosophie mithilfe der Termini Unmittelbarkeit und Vermittlung zu erläutern. Der Anfang der Philosophie muss, so Hegel, entweder ein Vermitteltes oder ein Unmittelbares sein, wobei es „leicht zu zeigen“ sei, „daß er weder das eine noch das andere sein könne; somit findet die eine oder die andere Weise des Anfangens ihre Widerlegung.“¹⁴ Denn ist der Anfang *vermittelt*, so hat er eine Beziehung zu einem ihm Vorhergegangenen, aus dem er als Resultat hervorgegangen ist, und dieser relative Anfang wäre nicht *erster* Anfang; ist der Anfang aber *unmittelbar*, ein absoluter Anfang ohne Voraus-

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, neu hg. von Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg: Meiner 1990 (*Philosophische Bibliothek*, Bd. 385; im Folgenden *Wissenschaft der Logik (1832)*), S. 55-68 [vgl. *Werke*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 1-20, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986 (*Theorie-Werkausgabe*), Bd. 5, S. 65-79]. Im Fokus der folgenden Darstellung steht die „einfache[-] Darlegung“ (*Wissenschaft der Logik (1832)*, S. 59 [*Theorie-Werkausgabe*, Bd. 5, S. 69]) des zum logischen Anfang Gehörenden in *ibid.*, S. 55-59 [S. 66-69]. Die sich hieran anschließenden „weitere[n] Reflexionen“ (S. 59 [S. 69]) werden nur herangezogen, sofern sie zur Erläuterung der Unmittelbarkeit des reinen Seins und des Anfangs *selbst* dienen. Dies gilt auch für den entsprechenden Abschnitt in der 1. Aufl. der Seinslogik, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. Das Sein (1812)*, neu hg. von Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg: Meiner 1986 (*Philosophische Bibliothek*, Bd. 375; im Folgenden *Wissenschaft der Logik (1812)*), S. 35-44.

¹⁴ Hegel, *Wissenschaft der Logik (1832)*, S. 55 [*Theorie-Werkausgabe*, Bd. 5, S. 65].

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

setzung, so ist seine Notwendigkeit nicht einsehbar und er wäre „etwas Willkürliches und Zufälliges.“¹⁵

Dieses *negative* Dilemma, dass der Anfang der Philosophie *weder* unmittelbar *noch* vermittelt sein kann, überführt Hegel mit Blick auf den logischen Anfang jedoch in das *positive* Dilemma, dass dieser Anfang *sowohl* unmittelbar *als auch* vermittelt zu sein hat.¹⁶ Vor dem Hintergrund seiner Überzeugung, dass Unmittelbarkeit und Vermittlung untrennbar zusammengehören, ist für Hegel der Anfang der Logik einerseits dadurch *vermittelt*, dass die Logik (als „die *reine Wissenschaft*, d. i. das reine Wissen in dem ganzen Umfang seiner Entwicklung“¹⁷) dasjenige zur Voraussetzung hat, was sich in der *Phänomenologie des Geistes* als das Resultat erwiesen hatte: „die Idee als reines Wissen.“¹⁸ Die *Wissenschaft der Logik* beginnt also dort, wo die *Phänomenologie des Geistes* geendet hat. Indem andererseits aber nur das aufgenommen werde, was vorhanden sei, „mit Beiseitesetzung aller Reflexionen,“¹⁹ erweise sich dieser Anfang als ein der Logik immanent bleibender, mithin als ein *unmittelbarer* Anfang, der als solcher nicht Resultat von etwas anderem sein könne. Das reine Wissen habe alles Äußere, alle Gegenständlichkeit zu einer Einheit zusammengezogen, in der jeder Unterschied und damit jede Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben sei. Es sei dann nur „*einfache Unmittelbarkeit*“ vorhanden, was aber noch ein Reflexionsausdruck sei und sich auf den Unterschied von dem Vermittelten beziehe. „In ihrem wahren Ausdruck ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das *reine Sein*,“ was nichts anderes heißen wolle als „*Sein*, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung.“²⁰

¹⁵ Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812), S. 36.

¹⁶ Vgl. hierzu Michael Wolff, „Die ‚Momente‘ des Logischen und der ‚Anfang‘ der Logik in Hegels philosophischer Wissenschaft,“ in *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, hg. von Hans Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann, Stuttgart: Klett-Cotta 1996, S. 226-243, bes. S. 238-240; ferner Stephan Grotz, *Negationen des Absoluten: Meister Eckhart, Cusanus, Hegel*, Hamburg: Meiner 2009 (*Paradeigmata*, Bd. 30), S. 282-293.

¹⁷ Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1832), S. 57 [*Theorie-Werkausgabe*, Bd. 5, S. 67].

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, S. 58 [S. 68].

²⁰ *Ibid.*

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

Als Reflexionsausdruck meint „einfache Unmittelbarkeit“ *bloß* die Negation von Vermittlung und kann folglich nur vermittels des Begriffs der Vermittlung gedacht werden. Dergestalt würde das anfängliche reine Sein allerdings als *vermittelte* Unmittelbarkeit zu verstehen sein, da es, indem es das reine Wissen voraussetzt, als durch eine sich selbst aufhebende Vermittlung entstanden dargestellt wäre. Hegel will aber die anfängliche Unmittelbarkeit, die Unmittelbarkeit des reinen Seins, als die *bloße* Negation von Vermittlung verstanden wissen, d.h. als „Vermittlungslosigkeit schlechthin“,²¹ und damit den Anfang *selbst* unmittelbar nehmen, als *absoluten* oder *abstrakten* Anfang, wobei nur der *Entschluss*, das Denken als solches zu betrachten, vorhanden sei.²² Dieser Anfang

darf so *nichts voraussetzen*, muß durch nichts vermittelt sein, noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft sein. Er muß daher schlechthin *ein* Unmittelbares sein oder vielmehr nur *das Unmittelbare* selbst. Wie er nicht gegen Anderes eine Bestimmung haben kann, so kann er auch keine in sich, keinen Inhalt enthalten, denn dergleichen wäre Unterscheidung und Beziehung von Verschiedenem aufeinander, somit eine Vermittlung. Der Anfang ist also das *reine Sein*.²³

Dieses „also“ ist nicht konklusiv zu verstehen, da sonst der Anfang mit dem reinen Sein „als Resultat einer wie auch immer gearteten Vermittlung“²⁴ erscheinen würde. Der Anfang kann nicht vermittelt sein, ohne eo ipso als absoluter, voraussetzungsloser Anfang destruiert zu werden.²⁵ Das reine Sein am und *als* Anfang der Logik ist das unbestimmte Unmittelbare, das frei von jeglichem Bezug auf „die reflexionslogische Bestimmung der Unmittelbarkeit“²⁶ in

²¹ Dieter Henrich, „Hegels Logik der Reflexion“, in ders., *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S. 95-156, hier S. 110. Vgl. auch ders., „Anfang und Methode der Logik“, in *ibid.*, S. 73-94, hier S. 85.

²² Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1832), S. 58 [*Theorie-Werkausgabe*, Bd. 5, S. 69].

²³ *Ibid.*, S. 58f. [S. 69]; vgl. S. 62 [S. 72].

²⁴ Andreas Arndt, „Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der *Wissenschaft der Logik*“, in *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, hg. von dems. und Christian Iber, Berlin: Akademie Verlag 2000, S. 126-139, hier S. 128.

²⁵ Vgl. hierzu Christoph Asmuth, „Hegel und der Anfang der Wissenschaft“, in *Die Grenzen der Sprache. Sprachimmanenz – Sprachtranszendenz*, hg. von dems. et al., Amsterdam, Philadelphia: Grüner 1998, S. 175-202, bes. S. 183f.

²⁶ Arndt, „Die anfangende Reflexion“, S. 129; vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1832), S. 71 und S. 92 [*Theorie-Werkausgabe*, Bd. 5, S. 82 und S. 104].

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

der Wesenslogik sein soll. Wäre es nicht diese reine Unbestimmtheit, dann wäre das reine Sein „als Vermitteltes, schon weiter Geführtes“²⁷ zu verstehen, das, als ein Bestimmtes, eine Beziehung auf ein anderes enthält. Insofern aber der Anfang das *unbestimmte* Unmittelbare ist, kann – wie Hegel in seinen sich an diese „einfache[-] Darlegung“ des logischen Anfangs anschließenden „weitere[n] Reflexionen“²⁸ bemerkt – auch die Bestimmung des *Seins* weggelassen werden und es wäre dann zu untersuchen, was denn der Anfang *selbst* ist: „Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts, – oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist.“²⁹ Demnach zeige sich im Anfang sowohl die Unterschiedenheit von Sein und Nichts als auch deren ununterschiedene Einheit und die „Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seins und des Nichtseins“³⁰ – und damit die erste und abstrakteste Definition des Absoluten.

Trotz der von Hegel behaupteten ‚Einfachheit‘ des Anfangs der Logik wirft *dieser* Anfang gleichwohl eine Reihe von Fragen auf. Hier interessiert allein Hegels Antwort auf das oben erwähnte positive Dilemma, dass der logische Anfang sowohl unmittelbar als auch vermittelt zu sein hat. Dass das reine Sein, weil und insofern es der Anfang der Logik ist, als das „Absolut-Unmittelbare ebenso absolut Vermitteltes ist,“³¹ gilt in retrospektiver wie in prospektiver Hinsicht.³² Was die Vermittlung des logischen Anfangs in der *Retrospektive* betrifft, lässt sich der scheinbare Widerspruch, dass die als voraussetzungslos statuierte Logik dennoch die *Phänomenologie des Geistes* voraussetzt, dadurch beheben, dass die in der

²⁷ Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1832), S. 61f. [*Theorie-Werkausgabe*, Bd. 5, S. 72].

²⁸ *Ibid.*, S. 59 [S. 69]; vgl. *Wissenschaft der Logik* (1812), S. 44.

²⁹ Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1832), S. 63 [*Theorie-Werkausgabe*, Bd. 5, S. 73].

³⁰ *Ibid.*, S. 63 [S. 74].

³¹ *Ibid.*, S. 61 [S. 72].

³² Vgl. hierzu Giancarlo Movia, „Über den Anfang der Hegelschen Logik,“ in *G. W. F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, hg. von Anton Friedrich Koch und Friedrike Schick, Berlin: Akademie Verlag 2002, S. 11-26, bes. S. 13-15.

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

Phänomenologie des Geistes geleistete „Befreiung von dem Gegensatz des Bewußtseins“³³

nicht in einem geltungstheoretischen, sondern allein in einem psychologisch-genetischen

Sinne als Voraussetzung für die Logik gedeutet wird.³⁴ Das Sein ist logisch, nicht

psychologisch ohne Voraussetzungen. Das Voraussetzungsverhältnis von *Wissenschaft der*

Logik und *Phänomenologie des Geistes* ist allein von psychologisch-genetischer Bedeutung

aus dem Grund, weil durch den Entschluss, das Denken als solches zu betrachten, der Begriff

der *Wissenschaft* als derjenigen Erkenntnisform, die den Gegensatz des Bewusstseins

überwunden hat, „innerhalb der Logik *selbst* hervorgeht.“³⁵ Im geltungstheoretischen Sinne

³³ Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1832), S. 33 [*Theorie-Werkausgabe*, Bd. 5, S. 43]; vgl. auch S. 35 [S. 45]. Zur Überwindung des Gegensatzes zwischen dem erkennenden Subjekt und seinem nicht damit zu vereinenden Objekt als Bedingung für den Standpunkt der Wissenschaft (der Logik) vgl. auch Hegels Heidelberger Enzyklopädie (1817), §§ 35-36, in *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), hg. von Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grotzsch, Hamburg: Meiner 2000 (*Gesammelte Werke*, Bd. 13), S. 34, sowie *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) I, in *Theorie-Werkausgabe*, Bd. 8, S. 81 (§ 24, Zusatz 1).

³⁴ Vgl. hierzu Vittorio Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Bd. 1, *Systementwicklung und Logik*, Hamburg: Meiner 1987, bes. S. 58f. (Anm.), S. 66 und S. 80.

³⁵ *Wissenschaft der Logik* (1832), S. 32 [*Theorie-Werkausgabe*, Bd. 5, S. 42]; vgl. auch S. 38 [S. 49]. Ein derartiger Entschluss ist daher alles andere als „Willkür“ (S. 58 [S. 68]). Die schwierige Frage, ob die *Wissenschaft der Logik* oder die *Phänomenologie des Geistes* den Anfang des Systems bildet, ist mit dieser Differenzierung sicherlich noch nicht hinlänglich beantwortet. Zum einen nämlich impliziert die *Phänomenologie des Geistes* eine wie auch immer geartete Logik, die *nicht* die der *Wissenschaft der Logik* ist. Zum anderen hat Hegel in dieser Frage keine klare Entscheidung getroffen. Wenn er etwa schreibt, dass der Anfang der Logik durch den Entschluss, das Denken als solches zu betrachten (vgl. *Wissenschaft der Logik* (1832), S. 58 [*Theorie-Werkausgabe*, Bd. 5, S. 69], sowie *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) I, in *Theorie-Werkausgabe*, Bd. 8, S. 168 (§ 78, Anm.)), gewonnen werden könne, so schließt dieser Umstand, dass der phänomenologische Gang durch eine solche Entscheidung substituiert werden kann, die Möglichkeit gerade nicht aus, dass die *Phänomenologie des Geistes* weiterhin einen Zugang zur Logik eröffnet. Auch wenn die *Phänomenologie des Geistes* kein Teil des Systems ist, kann sie gleichwohl eine notwendige Einleitung zu diesem darstellen und als dessen „systemexterne Beglaubigung“ (Hans Friedrich Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt am Main: Klostermann 1965, S. 300) verstanden werden, vgl. *Wissenschaft der Logik* (1832), S. 46 [*Theorie-Werkausgabe*, Bd. 5, S. 57], sowie den im Unterschied zu *Wissenschaft der Logik* (1832) die *Phänomenologie des Geistes* stärker in ihrer Einleitungsfunktion herausstellenden Beginn des Abschnittes „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“ in *Wissenschaft der Logik* (1812), S. 35. Auch Kierkegaard hat sich bereits Mitte Dezember 1837 mit diesem Problem einer Einleitung in Hegels System beschäftigt, wie aus SKS 19, 170f., Not4:46-47 / DSKE 3, 180f., einem Exzerpt aus dem 1. Artikel von Christian Hermann Weißes Abhandlung „Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie. Mit Bezug auf die Schrift: Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systemes. Von Dr. Julius Schaller. Leipzig, Hinrichs. 1837. gr. 8.“, *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*, Bd. 1, Heft 1, 1837, S. 67-114, hervorgeht. Vgl. bes. SKS 19, 170,5-34 / DSKE 3, 180,10-181,3 mit S. 82-86 von Weißes Abhandlung, wo dieser gegenüber Schaller betont, dass die *Phänomenologie des Geistes* zwar am Beginn des hegelschen Werkes, nicht aber am Beginn des hegelschen Systems stehe. Schallers Verortung der *Phänomenologie des Geistes* am Beginn des Systems (d.h. noch vor der Logik) als dessen wesentlicher Bestandteil widerspreche sowohl Hegels eigener Intention wie auch dem aus der Betrachtung der hegelschen Hauptschriften sich ergebenden Befund. Weißes zufolge fehlt dem hegelschen System eine derartige Erkenntniskritik und eben damit auch die rechte Begründung der in diesem System durchgeführten philosophischen Methode. Da Hegel insofern einen Standpunkt übersprungen habe, sei es notwendig, wie Kierkegaard schreibt, „noch einmal auf den ehrlichen Weg Kants zurückzukehren“ (SKS 19, 170,15-16, Not4:46 / DSKE 3, 180,20-21; vgl. Weißes, „Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie,“ S. 86,17-20).

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

kann es daher in der Tat keine Voraussetzung für die sich selbst begründende Logik und damit für das mit Absolutheitsanspruch auftretende philosophische System geben, ohne dass dessen absoluter Charakter bereits a priori destruiert würde.

Was dagegen die Vermittlung des logischen Anfangs in der *Prospektive* betrifft, d.h. diejenige Vermittlung, die das anfängliche reine Sein durch den Fortschritt in der Entwicklung der logischen Gedankenbestimmungen selbst erfährt, so ist dieses logische Vorwärtsgen nur „ein *Rückgang* in den *Grund*, zu dem *Ursprünglichen* und *Wahrhaften*..., aus welchem das Erste hervorgeht, das zuerst als Unmittelbares auftrat.“³⁶ Indem der Anfang in sich selbst als in den Grund zurückgeht, verliert er seine Grundlosigkeit und erweist sich als Begründetes. Eben damit erfüllt der Anfang der Logik die Bedingung, *sowohl* unmittelbar, voraussetzungslos *als auch* vermittelt, Resultat zu sein. Die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung als Vorwärtsschreiten und Rückgang, Aufstieg und Abstieg zugleich beschreibt somit einen „Kreislauf in sich selbst,“³⁷ in dem das Erste vermittelt wird durch das Letzte, das reine Sein durch die absolute Idee, weshalb die unbestimmte Unmittelbarkeit des reinen Seins eine erste Manifestation des Absoluten ist.

Es ist hier nicht notwendig, auf die schwierige Frage einzugehen, wie die unbestimmte Unmittelbarkeit des reinen Seins denn in der Lage sein soll, „einen immanenten Fortschritt im Prozeß der logischen Gedankenbestimmungen zu initiieren, d.h. die Unmittelbarkeit aus ihr selbst heraus...in die vermittelte und vermittelnde Bewegung der Reflexion zu überführen.“³⁸ Entscheidend ist allein die Feststellung, dass Kierkegaard in der Aufzeichnung I A 273 bzw. *Papir* 92, wenn er das von Schleiermacher ‚Religion‘ und von den „hegelschen Dogmatiker[n]“ ‚Glaube‘ Genannte mit dem „erste[n] Unmittelbare[n],“ der „Bedingung für alles,“ gleichsetzt, damit offensichtlich auf das unbestimmte Unmittelbare am Anfang der Logik anspielt, welches noch nicht in das Vermittelte als das Negative des Unmittelbaren übergegan-

³⁶ Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1832), S. 59f. [*Theorie-Werkausgabe*, Bd. 5, S. 70].

³⁷ *Ibid.*, S. 60 [S. 70].

³⁸ Arndt, „Die anfangende Reflexion,“ S. 130; vgl. hierzu S. 130-139.

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

gen ist und sich deshalb, so Kierkegaard, nicht mit Recht als ‚Religion‘ oder ‚Glaube‘ bezeichnen lässt. Aber ist diese Kritik auch berechtigt? Dies soll nun im Hinblick auf den von Kierkegaard namentlich genannten Schleiermacher untersucht werden.

II.

Hinsichtlich der Frage, auf welche der Schriften Schleiermachers sich Kierkegaard in I A 273 bzw. *Papir 92* bezieht, verweisen mehrere Kierkegaard-Forscher, den Herausgebern von *Pap.* folgend,³⁹ auf die zweite Auflage der *Glaubenslehre* (1830-31),⁴⁰ in der Schleiermacher in den Lehnsätzen aus der Ethik seine berühmte Definition der Frömmigkeit als des „Gefühl[s] schlechthinniger Abhängigkeit“⁴¹ gibt. Dass sich Kierkegaard in der Tat auf die *Glaubenslehre* und nicht etwa auf die *Reden über die Religion* (1799)⁴² bezieht, in denen Schleiermacher

³⁹ Die Herausgeber von *Pap.* verweisen auf Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Bd. 1, S. 45ff. [S. 40ff.] (§ 6, Zusatz; vgl. die folgende Anm.), was erstaunlich ist, da Schleiermacher hier gerade erklärt, sich in der *Glaubenslehre* des „Ausdruck[s] Religion...bis auf einen flüchtigen, nur der Abwechslung dienenden Gebrauch möglichst enthalten“ (S. 45 [S. 40]; vgl. auch S. 47 [S. 42]) zu wollen.

⁴⁰ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Bd. 1-2, 2. Aufl., Berlin: G. Reimer 1830-31 (in *ASKB* 258 ist ein Exemplar der 3. Aufl. (Berlin: G. Reimer 1835-36) aufgelistet); auf die 2. Aufl. beziehen sich die 1834 angefertigten Exzerpte und Bemerkungen Kierkegaards, vgl. Anm. 46. Die Zitierung der *Glaubenslehre* erfolgt nach *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31)*, Nachdruck der 7. Aufl., hg. von Martin Redeker, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999 [1960] (im Folgenden *Der christliche Glaube (1830/31)*), mit Angabe der Originalpaginierung (1830/31) in eckigen Klammern. Schleiermachers *Glaubenslehre* als Bezugspunkt von *Pap. I A 273* betrachten z.B. Louis K. Dupré, *Kierkegaard As Theologian. The Dialectic of Christian Existence*, New York: Sheed and Ward 1963, S. 118; Murray Rae, *Kierkegaard's Vision of the Incarnation. By Faith Transformed*, Oxford: Clarendon Press 1997, S. 42f.; Hermann Deuser, „Existenz-Mitteilung – nicht unmittelbares Selbstbewusstsein: Kierkegaards Kritik transzendentaler Religionsbegründung“, in *Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit. Akten des Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses in Kopenhagen, Oktober 2003*, hg. von Niels Jørgen Cappelørn et al., Berlin, New York: Walter de Gruyter 2006, S. 197-215, hier S. 204-206; David Kangas, „The Metaphysics of Interiority: The Two Paths of Schleiermacher and Kierkegaard“, in *ibid.*, S. 655-672, hier S. 665f.; Andreas Krichbaum, *Kierkegaard und Schleiermacher. Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2008, S. 67.

⁴¹ Schleiermacher, *Der christliche Glaube (1830/31)*, Bd. 1, S. 33 [S. 27] (§ 5.2).

⁴² [Friedrich Schleiermacher], *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin: J.F. Unger 1799. Kierkegaard kaufte am 31. März 1843 ein Exemplar der 5. Aufl. (Berlin: G. Reimer 1843), vgl. den Abdruck der Rechnung vom 31. Dezember 1843 vom Buchhändler P.G. Philipsen bei Hermann Peter Rohde, „Om Søren Kierkegaard som bogsamler. Studier i hans efterladte papirer og bøger paa Det kongelige Bibliotek“, *Fund og Forskning*, Bd. 8, 1961, S. 79-127, hier S. 118 (vgl. *ASKB* 271). Im ersten Appendix des Auktionsprotokolls findet sich zudem ein Exemplar der 3. Aufl. (Berlin: G. Reimer 1821) aufgelistet (vgl. *ASKB A I 40*), doch ist es keineswegs ausgemacht, dass sich die in den beiden Appendizes aufgelisteten Bücher auch tatsäch-

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

in der zweiten Rede „Religion“ als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“⁴³ sowie als „Anschauen des Universums“⁴⁴ bestimmt, legt sich insbesondere aus drei Gründen nahe: (1) Es gibt in Kierkegaards Nachlass keinen Beleg für eine Lektüre der *Reden* (bis) zu dieser Zeit.⁴⁵ (2) Dagegen existieren von Kierkegaards Hand umfangreiche Exzerpte aus und kritische Bemerkungen zu verschiedenen Stellen hauptsächlich im ersten Kapitel der Einleitung zur *Glaubenslehre*, die in engem Zusammenhang mit Kierkegaards *Manuduktion* über Schleiermachers *Glaubenslehre* im Frühjahr 1834 durch niemand anderen als durch Martensen selbst stehen.⁴⁶ (3) Obwohl sich Schleiermacher in der *Glaubenslehre* des Gebrauchs des Religionsbegriffs „möglichst enthalten“⁴⁷ wollte und stattdessen den Frömmigkeitsbegriff bevorzugte,

lich in Kierkegaards Bibliothek befunden haben. Die Zitierung der *Reden* erfolgt nach *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, hg. von Günter Meckenstock, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2001 [1999] (im Folgenden *Über die Religion (1799)*), mit Angabe der Originalpaginierung (1799) in eckigen Klammern. Schleiermachers *Reden* als Bezugspunkt von *Pap. I A 273* betrachten z.B. Wilhelm Anz, „Schleiermacher und Kierkegaard. Übereinstimmung und Differenz“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 82, 1985, S. 409-429, hier S. 415; Henning Schröder, „Wie verstand Kierkegaard Schleiermacher?“, in *Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984*, hg. von Kurt-Victor Selge, Bd. 1-2, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1985, Bd. 2, S. 1147-1155, hier S. 1149.

⁴³ Schleiermacher, *Über die Religion (1799)*, S. 80 [S. 53].

⁴⁴ *Ibid.*, S. 81 [S. 55].

⁴⁵ Abgesehen von den Bezugnahmen auf Schleiermachers *Glaubenslehre* (vgl. Anm. 46) finden sich in Kierkegaards Nachlass bis Juni 1837 sonst nur noch ein Verweis auf Schleiermachers *Monologen. Eine Neujahrs-gabe*, Berlin: Spener 1800 (vgl. *SKS 27, 127, Papir 119 (Pap. I A 121)*) sowie zwei Aufzeichnungen mit Verweisen auf *Schleiermachers Vertraute Briefe über die Lucinde*, mit einer Vorrede von Karl Gutzkow, Hamburg: Hoffmann und Campe 1835 (vgl. *SKS 19, 93, Not2:5 / DSKE 3, 97* und *SKS 19, 99, Not3:2 / DSKE 3, 103*). Die erste explizite Bezugnahme Kierkegaards in seinen polyonym veröffentlichten Werken auf Schleiermachers *Reden* findet sich m.W. erst in *Stadien auf des Lebens Weg* (1845), vgl. *SKS 6, 441 / GWI SLW, 510*, mit *Ueber die Religion*, 5. Aufl. (1843), S. 77 (3. Aufl. (1821), S. 110).

⁴⁶ Zu dieser *Manuduktion* (d.h. dem privaten Unterricht Studierender als Ergänzung zu den oder anstelle der von Universitätslehrern gehaltenen Lehrveranstaltungen, der, wie im Falle Kierkegaards, auch als Privatmanuduktion Einzelner über ein bestimmtes Thema abgehalten werden konnte) vgl. die Darstellung Martensens in seiner Autobiographie *Af mit Levnet. Meddelelser*, Bd. 1-3, Kopenhagen: Gyldendal 1882-83, Bd. 1, S. 78. Die Exzerpte in *Pap. I C 20-24* (z.T. abgedruckt in Bd. XII, S. 126-131) bzw. *SKS 27, 40-56, Papir 9:1-14:2*, stammen aus §§ 4, 5, 6, 9, 10, 11, 16, 19 und 22 der Einleitung in Bd. 1 sowie §§ 94, 96 und 97 im ersten Abschnitt von Bd. 2 der *Glaubenslehre*; die in diese Exzerpte eingeschobenen Bemerkungen in *Pap. I C 20* und *Pap. I C 23* (in Bd. XII, S. 130) bzw. *SKS 27, 40-44* und *45-51, Papir 9* und *Papir 13 (Papir 13:10* ist datiert auf den 1. Oktober 1834), beziehen sich auf §§ 2-6, 9 und 10 der Einleitung in Bd. 1 sowie §§ 44, 45 und 54 im ersten Abschnitt von Bd. 1 der *Glaubenslehre* (vgl. *B-fort. 459.[18], 459.[22], 459.[20], 459.[21], 459; KA, C pk. 1 læg 3* und *5* sowie *NKS 1577 II, 2^o*). Zur Beschäftigung Kierkegaards mit Schleiermacher in der Zeit von 1834 bis Juni 1837 vgl. *SKS 27, 93, Papir 50 (Pap. I A 4) / T 1, 33f.; SKS 27, 95, Papir 52:2 (Pap. I A 20) / T 1, 35; SKS 27, 108f., Papir 79 (Pap. I A 295) / T 1, 36* sowie *SKS 27, 112, Papir 93 (Pap. II C 21); SKS 27, 127, Papir 119 (Pap. I A 121); SKS 27, 137, Papir 148 (Pap. I A 170); SKS 27, 142, Papir 167 (Pap. I A 217) / T 1, 81; SKS 27, 162, Papir 223:2 (Pap. I A 305) / T 1, 55; SKS 17, 31, AA:13 / DSKE 1, 32; SKS 17, 41f., AA:22 / DSKE 1, 43f.; SKS 17, 219, DD:9 / DSKE 1, 182; SKS 19, 64, Not1:8.d / DSKE 3, 66; SKS 19, 93, Not2:5 / DSKE 3, 97; SKS 19, 99, Not3:2 / DSKE 3, 103.*

⁴⁷ Schleiermacher, *Der christliche Glaube (1830/31)*, Bd. 1, S. 45 [S. 40] (§ 4, Zusatz), vgl. oben Anm. 39.

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

hat man sich (auch) zu Kierkegaards Zeit auf jene Definition der Frömmigkeit als auf eine Definition von ‚Religion‘ bezogen.⁴⁸

Haben wir damit also guten Grund zur Annahme, dass sich Kierkegaard in I A 273 bzw. *Papir 92* auf die *Glaubenslehre* bezogen hat, so muss gleichwohl konstatiert werden, dass diese Kritik an Schleiermacher keineswegs berechtigt ist. Wie Schleiermacher in seiner allgemeinen Theorie der Frömmigkeit, noch abgesehen von ihrer besonderen Ausprägung als christliche, in den Lehnsätzen aus der Ethik ausführt,⁴⁹ nimmt der Mensch in seinem Gefühl oder unmittelbaren Selbstbewusstsein sich wahr in seinem Verhältnis zur Welt, zu sich selbst und zu seinem transzendenten Ursprung, seinem „Woher“,⁵⁰ als derjenigen in seinem unmittelbaren Selbstbewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit mitgesetzten Instanz, die von diesem als Gott bezeichnet wird. Dieses Wahrnehmen ist für Schleiermacher *unmittelbar* in dem Sinne, als es verschiedene Weisen des *Gestimmtseins* des Selbstbewusstseins repräsentiert, die nicht dadurch vermittelt sind, dass der Mensch auf sich selbst reflektierte und so durch Introspektion zu dem jeweiligen Bewusstsein gelangte. Jede Stimmung des unmittelbaren Selbstbewusstseins als Ganzes genommen wirkt sich dabei aus in allen drei Weisen, wobei eine über die beiden anderen zwar dominieren, keine aber ganz abwesend sein kann.⁵¹ Auch das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, wie es sich als die höchste Stufe des unmittelbaren Selbstbewusstseins: als unmittelbares *Gottesbewusstsein* ausspricht, existiert nach Schleiermacher daher „niemals für sich, sondern immer an und mit den beiden anderen Modifikationen des unmittelbaren Selbstbewusstseins [scil. dem unmittelbaren *Selbstbewusstsein* und

⁴⁸ Vgl. z.B. die unverkennbar von Schleiermacher inspirierte Definition des Religionsbegriffs von Henrik Nicolai Clausen, wie sie Kierkegaard in seiner Mitschrift von Clausens „Dogmatischen Vorlesungen“ (Wintersemester 1833-34 und Sommersemester 1834) festgehalten hat: „Über den Begriff Religion? Definition: Das unmittelbare Bewusstsein, in dem der Mensch sich bewusst von Gott abhängig zu sein fühlt, und erhoben und aufgenommen in das göttliche Wesen“ (*SKS* 19, 9, Not1:2 / *DSKE* 3, 5; dt. Übersetzung leicht verändert).

⁴⁹ Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube (1830/31)*, Bd. 1, S. 14-42 [S. 7-42] (§§ 3-6).

⁵⁰ *Ibid.*, S. 28 [S. 22] (§ 4.4) (ohne Hervorhebung).

⁵¹ Vgl. hierzu Theodor Jørgensen, „Selbstbewusstsein und Gesamtbewusstsein im Reich der Sünde und der Erlösung bei Schleiermacher“, in *Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit*, op. cit., S. 519-535, bes. S. 523f., sowie ders., *Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späteren Schleiermacher*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1977 (*Beiträge zur historischen Theologie*, Bd. 53), bes. S. 73-77 und S. 223-230.

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

dem unmittelbaren *Weltbewusstsein*], die Schleiermacher als *sinnliche* charakterisiert, weil der Mensch nur kraft seiner mit Sinnen ausgerüsteten Körperlichkeit in einem Wechselverhältnis zur Welt stehen und durch die Welt gestimmt werden kann.“⁵² Obwohl das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl auf einen weder räumlich noch zeitlich abgrenzbaren Gegenstand („Woher“) bezogen und daher selbst *nicht* sinnlicher Art ist, kann es für Schleiermacher nur unter gleichzeitiger Einbeziehung des unmittelbaren *sinnlichen*⁵³ Selbstbewusstseins „der Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins“⁵⁴ werden und sein.

Bereits in dieser allgemeinen Wesensbestimmung der Frömmigkeit hat Schleiermacher den weiteren Ausführungen in der *Glaubenslehre* damit gleichsam zugrunde gelegt, dass das fromme Selbstbewusstsein („Religion“) nicht losgelöst vom zeitlichen Vollzug des endlichen Selbstbewusstseins Wirklichkeit werden und sein kann. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist als *wirkliches*, obgleich es *auf unmittelbare Weise* im Bewusstsein präsent ist, immer zugleich *auch* eine sowohl geschichtlich-kulturell wie sprachlich bedingte und vermittelte „Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins“,⁵⁵ weshalb die Rede von einer ‚natürlichen Religion‘ nur den Sprachgebrauch „verwirrt.“⁵⁶ Im Unterschied zu den Modifikationen des unmittelbaren sinnlichen Selbstbewusstseins, die durch die Wechselwirkung mit der Welt bedingt sind, hat das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl seinen Ursprung *anderswo* als im Menschen. Es entsteht im Menschen nicht von selbst, sondern ist

⁵² Jørgensen, „Selbstbewusstsein und Gesamtbewusstsein“, S. 523f. (meine Hervorhebung).

⁵³ Sinnlichkeit und Unmittelbarkeit schließen sich für Schleiermacher *nicht* aus. Zwar findet sich der Ausdruck ‚unmittelbares sinnliches Selbstbewusstsein‘ nur an einer einzigen Stelle in der *Glaubenslehre* (vgl. *Der christliche Glaube (1830/31)*, Bd. 1, S. 40 [S. 34] (§ 5.5)), während Schleiermacher sonst gewöhnlich von dem ‚sinnlichen Selbstbewusstsein‘ oder dem ‚sinnlich bestimmten Selbstbewusstsein‘ als Bezeichnung der im Vergleich zum animalischen Selbstbewusstsein höheren, gegenüber dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl niedrigeren Stufe des (unmittelbaren) Selbstbewusstseins spricht (vgl. *ibid.*, S. 32f. [S. 26] (§ 5.1)). Die Einzelauslegung des § 5 der *Glaubenslehre* zeigt aber gerade, dass das unmittelbare Selbstbewusstsein in der Bestimmung Schleiermachers das sinnliche Selbstbewusstsein umfasst, vgl. Doris Offermann, *Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre. Eine Untersuchung der „Lehnsätze“*, Berlin: Walter de Gruyter 1969 (*Theologische Bibliothek Töpelmann*, Bd. 16), S. 54-56, S. 88f. und S. 97-108.

⁵⁴ Schleiermacher, *Der christliche Glaube (1830/31)*, Bd. 1, S. 35 [S. 29] (§ 5.3); vgl. S. 36-38 [S. 30-32] (§ 5.4); S. 39f. [S. 33f.] (§ 5.5); S. 40f. [S. 34f.] (§ 5, Zusatz) sowie S. 59f. [S. 56] (§ 9.1).

⁵⁵ *Ibid.*, S. 14 [S. 7] (§ 3).

⁵⁶ *Ibid.*, S. 46 [S. 41] (§ 6, Zusatz); vgl. auch S. 68-70 [S. 66-68] (§ 10, Zusatz) sowie Schleiermacher, *Über die Religion (1799)*, S. 164f. [S. 243f.].

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

in ihm geweckt worden.⁵⁷ Aber auch diese „ursprüngliche[-] Offenbarung Gottes an den Menschen oder in dem Menschen“⁵⁸ ereignet sich stets in einem bestimmten Sprach- und Geschichtszusammenhang – in einer bestimmten Gemeinschaft. Die Unmittelbarkeit des ‚religiösen‘ Gefühls verdankt sich bei Schleiermacher daher immer auch geschichtlicher und sprachlicher Vermittlung, ist also keine unbestimmte, (noch) unvermittelte, sondern eine vermittelte Unmittelbarkeit.

Dass Kierkegaard in I A 273 bzw. *Papir* 92 das von Schleiermacher ‚Religion‘ Genannte aber dennoch mit dem ‚ersten Unmittelbaren‘ gleichsetzt, hat seinen Grund möglicherweise in einem bemerkenswerten Übersetzungsfehler Kierkegaards. Zu Beginn des § 6.1 der *Glaubenslehre* heißt es bei Schleiermacher: „Wenn das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, wie es sich als Gottesbewußtsein ausspricht, die *höchste* Stufe des unmittelbaren Selbstbewußtseins ist: so ist es auch ein der menschlichen Natur wesentliches Element.“⁵⁹ In Kierkegaards Exzerpt der *Glaubenslehre*, welches er 1834 in Verbindung mit seiner *Manuduktion* durch Martensen angefertigt hat, wird dieser Satz jedoch so übersetzt: „Wenn das absolute Abhängigkeitsgefühl, so wie es sich als Gottesbewusstsein ausspricht, die *erste* Stufe des unmittelbaren Selbstbewusstseins ist, so ist es auch ein der menschlichen Natur wesentliches Element.“⁶⁰ Dadurch aber bekommt dieser Satz eine ganz andere Bedeutung und Intention, was zumindest eine *mögliche* Erklärung für Kierkegaards unberechtigte Kritik an Schleiermacher wäre. Aber wie verhält es sich nun mit der Kritik am Glaubensverständnis der „hegel-schen Dogmatiker“? Und vor allem: wen meint Kierkegaard damit konkret?

⁵⁷ Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube (1830/31)*, Bd. 1, S. 43 [S. 38] (§ 6.2).

⁵⁸ *Ibid.*, S. 30 [S. 23] (§ 4.4).

⁵⁹ *Ibid.*, S. 41 [S. 36] (§ 6.1; meine Hervorhebung).

⁶⁰ *Pap.* I C 20 (in Bd. XII, S. 127) bzw. *SKS* 27, 41, *Papir* 9:6 (meine Übersetzung und Hervorhebung). Erstaunlicherweise übersetzt auch Krichbaum, *Kierkegaard und Schleiermacher*, S. 33, diese Stelle des Exzerpts falsch mit „die höchste Stufe des unmittelb.[aren] Selbstbew.[usstseins],“ weshalb er diese Fehlübersetzung auch nicht als (und sei es wenigstens *möglichen*) Grund für Kierkegaards unberechtigte Kritik an Schleiermacher in Erwägung ziehen kann.

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

III.

In Übereinstimmung mit den Herausgebern von *Pap.*, die die Aufzeichnung I A 273 (*Papir* 92) auf November 1836 datieren,⁶¹ verweisen mehrere Kierkegaard-Forscher hinsichtlich der gegen „die hegelschen Dogmatiker“ gerichteten Kritik entweder allgemein auf die von Hegel beeinflusste zweite Auflage von Marheinekes Hauptwerk *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft* (1827)⁶² oder speziell auf bestimmte Abschnitte in dessen Einleitung.⁶³ Da sich Kierkegaard die *Grundlehren* jedoch erst am 14. Dezember 1836 beim Universitätsbuchhändler C.A. Reitzel gekauft hat,⁶⁴ müsste er zuvor mit einem geborgten oder einem (beispielsweise aus der Universitätsbibliothek oder der Bibliothek der literarischen Lesegesellschaft Athenæum) ausgeliehenen Exemplar gearbeitet haben. Dies würde dann auch für die Exzerpte aus der Einleitung der *Grundlehren* in *Pap.* I C 25-26 (*Papir* 19 und *Papir* 250)⁶⁵ gelten, als deren Entstehungszeitraum die Herausgeber von *Pap.* die Jahre 1834-35 angeben. Im Unterschied nun zu *Pap.* nehmen die Herausgeber von *SKS* als Entstehungszeitraum sowohl von *Papir* 92 (I A 273) als auch von den Exzerpten aus den *Grundlehren* in

⁶¹ Dies legt die Einordnung von *Pap.* I A 273 zwischen den datierten Aufzeichnungen *Pap.* I A 271 (11. November 1836) und *Pap.* I A 274 (12. November 1836) nahe. *Pap.* I A 272 ist undatiert.

⁶² Philipp Konrad Marheineke, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, 2. Aufl., Berlin: Duncker und Humblot 1827 [1819] (ASKB 644). Die Herausgeber von *Pap.* verweisen auf S. 6f. (d.h. §§ 6-10) der *Grundlehren*.

⁶³ Vgl. z.B. Niels Thulstrup, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835-1846. Historisch-analytische Untersuchung*, Stuttgart et al.: Kohlhammer 1972 [1967], S. 42f., S. 75, S. 79; Jean Malaquais, *Søren Kierkegaard. Foi et paradoxe*, Paris: Union Générale d'Éditions 1971, S. 223; Henri-Bernard Vergote, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Bd. 1-2, Paris: Cerf/Orante 1982, Bd. 1, S. 187; Heiko Schulz, „Marheineke: The Volatilization of Christian Doctrine,“ in *Kierkegaard and His German Contemporaries*, Bd. 2, *Theology*, hg. von Jon Stewart, Aldershot: Ashgate 2007 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Bd. 6), S. 117-142, hier S. 125-127 und S. 136; Richard E. Crouter, „Schleiermacher: Revisiting Kierkegaard's Relationship to Him,“ in *ibid.*, S. 197-231, hier S. 207; Krichbaum, *Kierkegaard und Schleiermacher*, S. 63-67.

⁶⁴ Vgl. den Abdruck der Rechnung vom 31. Dezember 1836 von C.A. Reitzels Buchhandlung bei Rohde, „Om Søren Kierkegaard som bogsamler,“ S. 117.

⁶⁵ *Pap.* I C 26 bzw. *SKS* 27, 64, *Papir* 19, ist auf der oberen Hälfte eines losen, unregelmäßig abgerissenen Zettels notiert (*B-fort.* 459.[10]; KA, C pk. 1 læg 5) und besteht aus einem Zitat aus S. 4 (§ 4) der *Grundlehren*. Die Exzerpte in *Pap.* I C 25 (in Bd. XII, S. 131f.) bzw. *SKS* 27, 173f., *Papir* 250, befinden sich auf einem beschnittenen Bogen in Folio (*B-fort.* 456c; KA, C pk. 1 læg 5) und stammen aus S. 6f. (§ 8) und S. 14-16 (§§ 24-26 und 28) der *Grundlehren*.

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

Papir 19 und *Papir* 250 (I C 25-26) das Wintersemester 1837-38 an.⁶⁶ Hinsichtlich der Frage, was Kierkegaard den Impuls zur eingehenderen⁶⁷ Beschäftigung mit Marheinekes *Grundlehren* gegeben haben könnte, halte ich es, unter Voraussetzung der SKS-Datierung, für gut denkbar, dass dies durch Martensens Vorlesungsreihe „Prolegomena ad dogmaticam speculativam“ (Wintersemester 1837-38) geschehen ist, die Kierkegaard (zumindest) vom 15. November bis zum 23. Dezember 1837 besucht hat.⁶⁸ Eine solche Datierung des Beginns der eingehenderen *Beschäftigung* Kierkegaards mit Marheinekes *Grundlehren* auf frühestens Ende 1837 erklärt freilich nicht die *Anschaffung* dieses Werkes bereits im Dezember 1836. Der Grund für den Kauf der *Grundlehren* könnte daher, wie Thulstrup vermutet, Marheinekes Teilnahme am Reformationsjubiläum an der Kopenhagener Universität 1836 gewesen sein.⁶⁹

⁶⁶ SKS 27, worin Kierkegaards lose Blätter und Zettel von 1833 und 1855 wiedergegeben und kommentiert sind, erscheint voraussichtlich im Herbst 2011. Ich danke Niels Jørgen Cappelørn sehr herzlich für seine Hilfe bei dieser Datierungsfrage!

⁶⁷ Es muss nämlich bemerkt werden, dass sich mehrere Hinweise auf Marheinekes *Grundlehren* auch schon in Kierkegaards Mitschrift von Clausens „Dogmatischen Vorlesungen“ (Wintersemester 1833-34 und Sommersemester 1834) finden, vgl. SKS 19, 16, Not1:4 / DSKE 3, 13; SKS 19, 30, Not1:6 / DSKE 3, 28; SKS 19, 57, Not1:7.z6 / DSKE 3, 58; SKS 19, 58, Not1:7.z8 / DSKE 3, 59. Die beiden Randbemerkungen Not1:7.z6 und Not1:7.z8 sind von Kierkegaard zwar vermutlich erst im Zuge seiner (erneuten) Examensvorbereitung in den Jahren 1839-40 eingefügt worden, als Clausen seine Vorlesungen von 1833-34 wiederholt hat. Im 1833-34 niedergeschriebenen Haupttext der Aufzeichnungen Not1:4 und Not1:6 bezieht sich Clausen (bzw. Kierkegaard) aber eindeutig auf Marheinekes *Grundlehren*, in Not1:4 auf die trichotomische Gliederung der *Grundlehren* und in Not1:6 auf Marheinekes Annahme einer partiellen Identität zwischen Christi gegenwärtigem Leib und seinem zukünftigen Auferstehungsleib, vgl. Marheineke, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, S. 384-391 (§§ 598-607). Kierkegaards Bemerkung, „dass die Philosophie einen so langen historischen Schwanz wie von Cartesius zu Hegel bekam“ (SKS 17, 199,12-13, CC:12 / DSKE 1, 159,1-2), in der vermutlich spätestens Mitte 1837 entstandenen Journalaufzeichnung CC:12 (vgl. Anm. 12), bezieht sich keineswegs zwingend auf die Vorrede der *Grundlehren* (vgl. *ibid.*, p. XXVI), sondern kann sich ebenso gut auf Martensens Anfang Januar 1837 erschienene Rezension von Heibergs *Einführungsvortrag* beziehen, vgl. Kleinert, „Martensens Rezension von Heibergs *Einführungsvortrag*“ (siehe Anm. 85), S. 514 [S. 517f.], S. 515 [S. 519], S. 518 [S. 522].

⁶⁸ Kierkegaard besuchte wahrscheinlich nur die ersten zehn dieser von Martensen als Privatdozent im Wintersemester 1837-38, d.h. noch vor seiner Anstellung an der Universität Kopenhagen am 21. April 1838, gehaltenen Vorlesungen, vgl. SKS 19, 125-143, Not4:3-12 / DSKE 3, 132-151, sowie Martensens Rückblick darauf in seiner Autobiographie *Af mit Levnet*, Bd. 2, 3f. Marheineke wird gleich in der 1. Vorlesung vom 15. November 1837 erwähnt, vgl. SKS 19, 126, Not4:3 / DSKE 3, 133.

⁶⁹ Vgl. Thulstrup, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel*, S. 42 (Anm.). Marheinekes Teilnahme am Reformationsjubiläum 1836 ist dann aber keine Erklärung für die laut *Pap.* ja zuvor entstandenen Exzerpte Kierkegaards in *Pap.* I C 25-26 (*Papir* 19 und *Papir* 250), die Thulstrup darum ebenfalls auf 1836 zu datieren scheint, wenn er schreibt, dass sich Kierkegaard mit Marheinekes *Grundlehren* „vermutlich erst 1836“ (S. 42) bzw. der Wahrscheinlichkeit nach „erst im Herbst 1836“ (*ibid.*) beschäftigt habe. Da für Thulstrup die Herausgeber von *Pap.* „sicher zu Recht“ auf Marheinekes *Grundlehren* hinweisen, müsse I A 273 (*Papir* 92) „entweder später als Mitte November datiert werden...oder es muß eingefügt sein“ (S. 75). Kierkegaard ist auf *Marheineke* jedoch sicher nicht „zuerst“ durch dessen Teilnahme am Reformationsjubiläum 1836 aufmerksam geworden, wie Thulstrup, *ibid.*, S. 42 (Anm.), vermutet. In Kierkegaards Nachlass findet sich ein umfangreiches Exzerpt aus Marheinekes *Geschichte der deutschen Reformation*, Bd. 1, Berlin: Nicolaische Buchhandlung 1816, das sich womöglich an die von Jens Møller im Wintersemester 1830-31 gehaltene Vorlesung über die Kirchengeschichte der Reformationszeit knüpft, die Kierkegaard (trotz Vorbereitung auf das Philosophikum) besucht haben könnte, und das so-

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

Nimmt man jedoch, und wie mir scheint aus gutem Grund, an, dass die Aufzeichnung I A 273 bzw. *Papir 92* später als November 1836 entstanden ist, so erweitert sich der Kreis möglicher Adressaten der darin gegen „die hegelschen Dogmatiker“ gerichteten Kritik beträchtlich.⁷⁰ Die Frage, wer *faktischer* Adressat dieser Kritik gewesen ist, kann daher nur unter Einbeziehung von Gesichtspunkten sachlicher Plausibilität beantwortet werden. Auf den ersten Blick scheint es plausibel zu sein, dass sich Kierkegaard auf Marheinekés *Grundlehren* bezieht, in denen dieser im § 86 der Einleitung dem Glauben ein „unmittelbare[s] Bewußtseyn der Wahrheit“⁷¹ zuschreibt und den Übergang des Glaubens in das Wissen als notwendig herausstellt. Betrachtet man aber diesen Übergang und die Begründung seiner Notwendigkeit genauer und im Kontext der Argumentation, so erscheint es zweifelhaft, dass Marheineke (der) Adressat von Kierkegaards Kritik gewesen ist. Marheineke begründet die Notwendigkeit des Übergangs des Glaubens in das Wissen einerseits mit dem Bedürfnis des Glaubens nach Sicherheit angesichts seiner Anfechtung durch Zweifel und Irrtum,⁷² andererseits mit der for-

wohl von *Pap.* wie von *SKS* in den Zeitraum 1831-32 datiert wird, vgl. *Pap.* I C 1 (in Bd. XII, S. 3-16) bzw. *SKS* 27, 9-21 *Papir* 1:1 (*B-fort.* 457; KA, C pk. 1 læg 1).

⁷⁰ Wie aus Kierkegaards Nachlass hervorgeht, hat in der Zeit von Frühjahr 1837 bis Sommer 1838 eine beachtliche Ausweitung und Vertiefung seiner philosophisch-theologischen Bildung stattgefunden. Abgesehen von der Lektüre von Immanuel Hermann Fichtes *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer*, Elberfeld: Büschler'sche Verlagsbuchhandlung 1834 (*ASKB* 505; vgl. *SKS* 17, 41f., AA:22 / *DSKE* 1, 43f.) finden sich in Kierkegaards Nachlass zahlreiche Exzerpte aus und Notizen zu Werken verschiedener deutscher Vertreter der – dem Straußschen Einteilungsversuch zufolge – theistisch orientierten ‚rechten‘ Seite und des gemäßigten ‚Zentrums‘ der Hegelschule, wie z.B. (der späte) Carl Daub (*SKS* 17, 213, DD:1.c / *DSKE* 1, 175; *SKS* 17, 213, DD:2 / *DSKE* 1, 175; *SKS* 17, 222f., DD:12-13 / *DSKE* 1, 185f.; *SKS* 18, 87, FF:61 / *DSKE* 2, 90), Johann Eduard Erdmann (*SKS* 17, 218f., DD:7-9 / *DSKE* 1, 181f.; *SKS* 17, 248, DD:81 / *DSKE* 1, 214; *SKS* 19, 129, Not4:5.d / *DSKE* 3, 136; *SKS* 19, 145-169, Not4:13-45 / *DSKE* 3, 153-180), Carl Friedrich Göschel (*SKS* 17, 213, DD:1.a / *DSKE* 1, 175), Karl Rosenkranz (*SKS* 17, 213, DD:1 / *DSKE* 1, 175; *SKS* 17, 218f., DD:7 / *DSKE* 1, 181; *SKS* 17, 219-222, DD:10 / *DSKE* 1, 182-185; *SKS* 17, 236, DD:36 / *DSKE* 1, 199; *SKS* 17, 239, DD:50.a / *DSKE* 1, 204; *SKS* 18, 343-352, KK:4 / *DSKE* 2, 353-362) und Julius Schaller (*SKS* 18, 318-337, KK:2 / *DSKE* 2, 328-347; *SKS* 18, 341, KK:3 / *DSKE* 2, 351).

⁷¹ Marheineke, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, S. 49 (§ 86); vgl. auch S. 88f. (§§ 149-150). Speziell auf S. 48f. (§ 86) der *Grundlehren* beziehen sich z.B. *SKS* K4, 351 (Kommentar zu *SKS* 4, 318,10); *SKS* K6, 272 (Kommentar zu *SKS* 6, 271,15); *SKS* K7, 286f. (Kommentar zu *SKS* 7, 317,35); *SKS* K18, 322 (Kommentar zu *SKS* 18, 203,13, JJ:196); *SKS* K20, 397 (Kommentar zu *SKS* 20, 382,31, NB5:30); Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, S. 388; Schulz, „Marheineke: The Volatilization of Christian Doctrine“, S. 125 und S. 136; Krichbaum, *Kierkegaard und Schleiermacher*, S. 66; vgl. ferner *SKS* K17, 339 (Kommentar zu *SKS* 17, 201,24), wo es ungenau heißt, dass Marheineke an dieser Stelle den Glauben als „ein [sic!] unmittelbares Bewußtsein [sic!] der Wahrheit“ *bestimmt* habe.

⁷² Vgl. Marheineke, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, S. 8 (§§ 11-12) und S. 10 (§ 15).

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

malen Defizienz des Glaubens gegenüber dem Wissen.⁷³ Was Letzteres betrifft, so betont Marheineke, dass die christlichen Lehren zwar *an sich* die Wahrheit und eben damit zugleich die Gewissheit der Wahrheit enthielten, doch eigne ihnen diese Gewissheit zunächst nur als Glaube und in der Form der Vorstellung, nicht aber als Wissen und in der Form des Begriffs: „Als Inhalt der Religion ist die Wahrheit ihrer Gewißheit noch nicht gleich.“⁷⁴ Diese Inadäquanz von Inhalt und Form, Wahrheit und Gewissheit, lasse sich erst dadurch beheben, dass das im Glauben implizit enthaltene, sich selbst aber noch verborgene Wissen durch die Dogmatik als Wissenschaft expliziert werde. Diese Verborgenheit sei „zugleich der allem Glauben einwohnende Mangel des Wissens selbst und Trieb zum Wissen.“⁷⁵ Wenn die Wahrheit aber als diese Gewissheit *gewusst* werde, dann gehe die Gewissheit im Glauben über in das Wissen und das allein in der christlichen Religion mögliche Wissen von Gott sei für uns wirklich geworden.⁷⁶ Als das den Glauben begreifende Wissen bzw. als der in ihr sich selbst begreifende Glaube sei die Wissenschaft daher „die Vollendung des im Glauben anhebenden und darin noch sich selbst verborgenen Wissens.“⁷⁷

Zwischen Glaube und Wissen besteht nach Marheineke also eine Differenz hinsichtlich der Form und eine wesentliche Identität hinsichtlich des Inhalts. Der Glaube enthält (implizit) das Wissen in sich und das Wissen (explizit) den Glauben. Mit der höheren Dignität des Wissens gegenüber dem Glauben hinsichtlich der Form korreliert daher die höhere Dignität des Glaubens gegenüber dem Wissen hinsichtlich des Inhalts, da dieser, obgleich für beide wesentlich identisch, dem Wissen durch den Glauben vorgegeben und vermittelt ist. In *diesem* Zusammenhang heißt es nun im § 86 der Einleitung zu den *Grundlehren*:

⁷³ Vgl. *ibid.*, S. 38-42 (§§ 67-74), S. 44f. (§§ 78-79) und S. 48f. (§§ 85-86). Zum Verhältnis von Glaube und Wissen in Marheinekens *Grundlehren* vgl. Ewald Stübinger, *Die Theologie Carl Daubs als Kritik der positionellen Theologie*, Frankfurt et al.: Peter Lang 1993, S. 134-137, und Eva-Maria Rupprecht, *Kritikvergessene Spekulation. Das Religions- und Theologieverständnis der spekulativen Theologie Ph. K. Marheinekens*, Frankfurt et al.: Peter Lang 1993, S. 160-170.

⁷⁴ Marheineke, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, S. 40 (§ 71).

⁷⁵ *Ibid.*, S. 40 (§ 70).

⁷⁶ Vgl. *ibid.*, S. 39f. (§§ 70-71).

⁷⁷ *Ibid.*, S. 41 (§ 73).

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

In seiner Unschuld und Heiligkeit, in dem unmittelbaren Bewußtseyn der Wahrheit oder dem Inhalte nach hat also wohl der Glaube den Vorzug vor dem Wissen und der Wissenschaft, und der Uebergang in die Wissenschaft ist als Fall desselben anzusehn: so fern dieser aber ein nothwendiger ist, und der Glaube in seiner kindlichen Unschuld nicht beharren kann, oder der Form nach, hat das Wissen und die Wissenschaft eine höhere Dignität, wie überhaupt der Befreite und Erlösete höher steht, als der noch nicht Gefallene.⁷⁸

Sind Glaube und Wissen für Marheineke damit aber „in ihrer Dignität wechselseitig ausgeglichen,“⁷⁹ dann kann der trotz der Diesselbigkeit des Inhalts als notwendig herausgestellte Übergang des Glaubens in das Wissen nicht als eine (und sei es: momentane) Negation des Glaubensinhalts oder aber, wie dies bei Marheinekens Lehrer Carl Daub der Fall ist, als eine Überführung auf eine „prinzipiell höhere Stufe“⁸⁰ zu verstehen sein. Indem die spekulative Dogmatik der durch den Glauben vorgegebenen Selbstoffenbarung Gottes nachdenkt, hebt sie „diese zwar in ihr Wissen auf, aber dieser Aufhebung fehlt das Moment der Negation; Aufheben vollzieht sich nur als ein positiv bewahrendes Höherheben.“⁸¹ Das Wissen ist hinsichtlich des Glaubensinhalts also in keiner Weise produktiv, da es vielmehr nur darauf ausgehen kann, „den Glauben in sich aufzuheben, aber so hat es den Glauben in sich.“⁸²

Es kann also keine Rede davon sein, dass das von Marheineke ‚Glaube‘ Genannte im Sinne des unbestimmten Unmittelbaren am Anfang der Logik zu verstehen ist, welches noch nicht in das Vermittelte als das Negative des Unmittelbaren übergegangen ist. Wäre Marheineke tatsächlich (der) Adressat von Kierkegaards Kritik in I A 273 bzw. *Papir* 92 gewesen, dann hätte Kierkegaard ihn völlig missverstanden.⁸³ Unter Voraussetzung der Datierung von I

⁷⁸ Ibid., S. 49 (§ 86).

⁷⁹ Stübinger, *Die Theologie Carl Daubs als Kritik der positionellen Theologie*, S. 135.

⁸⁰ Ibid. (ohne Hervorhebungen).

⁸¹ Falk Wagner, „Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Ph. Marheineke. Repristination eines vorkritischen Theismus,“ *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Bd. 10, 1968, S. 44-88, hier S. 55.

⁸² Marheineke, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, S. 38 (§ 67).

⁸³ Auch Hegel selbst kann nicht als *faktischer* Adressat der hier zu untersuchenden Kritik Kierkegaards betrachtet werden, obgleich dies in der Kierkegaardforschung immer wieder behauptet worden ist, vgl. z.B. Thomas Henry Croxall, *Kierkegaard Commentary*, London: J. Nisbet 1956, S. 149; Victor Guarda, *Die Wiederholung*.

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

A 273 bzw. *Papir 92* auf frühestens Juni 1837 zeigt sich aber vielmehr, dass die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik unter seinen Zeitgenossen in Kopenhagen zu finden sind – quod erit demonstrandum.

IV.

Ein Hinweis darauf, wen Kierkegaard mit seiner Kritik tatsächlich im Blick gehabt hat, findet sich an einer Stelle in „Schuldig? – ‚Nicht Schuldig?‘“ von Frater Taciturnus in den *Stadien auf des Lebens Weg* (1845). Der Quidam der Leidensgeschichte schreibt hier in seinem Tagebucheintrag vom 6. April: „man höre Gottes Stimme: ‚hast du geglaubt?‘ – man höre die Antwort: ‚der Glaube ist das Unmittelbare, beim Unmittelbaren darf man nicht stehenbleiben, das tat man im Mittelalter, seit Hegel aber geht man weiter, doch gesteht man zu, dass er das Unmittelbare ist und dass das Unmittelbare ist, sieht aber einer neuen Schrift entgegen.“⁸⁴

Angesichts der Art und Weise, wie hier die Aussage „der Glaube ist das Unmittelbare“ in den Kontext eingebettet ist und expliziert wird, spielt Kierkegaard an dieser Stelle offensichtlich auf Martensen an – und zwar auf Martensens Rezension von Heibergs *Einführungsvortrag zu dem im November 1834 begonnenen logischen Cursus an der Königlichen Militärhochschule*

Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Sören Kierkegaards, Königstein: Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein 1980, S. 176 (Anm. 48); *Fear and Trembling*, hg. und übers. von Alastair Hannay, Harmondsworth: Penguin 1985, S. 9 und S. 156 (Anm. 84); *SKS K7*, 286 (Kommentar zu *SKS 7*, 317,35); Paul Cruysberghs, „Must Reflection Be Stopped? Can It Be Stopped?“, in *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, hg. von dems. et al., Leuven: Leuven University Press 2003, S. 11-24, hier S. 15; vgl. auch Robert L. Perkins, „Abraham's Silence Aesthetically Conceived“, in *Fear and Trembling and Repetition*, hg. von dems., Macon: Mercer University Press 1993 (*International Kierkegaard Commentary*, Bd. 6), S. 155-176, hier bes. S. 160-167, sowie Robert Leslie Horn, *Positivity and Dialectic: A Study of the Theological Method of Hans Lassen Martensen*, Kopenhagen: C.A. Reitzel 2007 (*Danish Golden Age Studies*, Bd. 2), S. 117. Hegel versteht den wahren christlichen Glauben aber keineswegs als etwas, das als unbestimmte, (noch) unvermittelte Unmittelbarkeit qualifiziert werden könnte, sondern vielmehr als *vermittelte Unmittelbarkeit*, da Glaube notwendig Reflexion oder Vermittlung voraussetzt. Ein Versuch, die Unplausibilität der Annahme Hegels als Adressaten jener Kritik Kierkegaards nachzuweisen, findet sich in meinem Artikel „Glaube und ‚Unmittelbarkeit‘ bei Kierkegaard“, S. 407-410. Vgl. auch Gerhard Schreiber, „The Real Targets of Kierkegaard's Critique of Characterizing Faith as ‚the Immediate‘“, in *Kierkegaard: East and West*, hg. von Roman Králik et al., Šaľa: Kierkegaard Society of Slovakia, Toronto: Kierkegaard Circle, University of Toronto 2011 (*Acta Kierkegaardiana*, Bd. 5), S. 137-167, hier bes. S. 150-153.

⁸⁴ *SKS 6*, 271 / *GW1 SLW*, 308 (meine Übersetzung).

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

(1835),⁸⁵ die kurz nach Martensens Rückkehr von einer zweijährigen Auslandsreise⁸⁶ vermutlich Anfang Januar 1837 in der *Monatsschrift für Literatur* erschienen und sein folgenreiches „Debüt im dänischen Geistesleben“⁸⁷ gewesen ist. In Form einer Rezension hat Martensen hier erstmals der dänischen Öffentlichkeit sein spekulativ-theologisches Programm präsentiert, das er in den Folgejahren auszuarbeiten gedachte. Diese Rezension stand nicht nur am Anfang von Martensens erfolgreicher Karriere als Theologe, sondern markierte auch den Beginn einer neuen Phase der dänischen Hegelrezeption von 1837 bis 1842, in der „Hegel came to occupy a central point of discussion and debate in Danish cultural life.“⁸⁸ Zugleich ist diese Rezension auch Ausgangspunkt der tiefen Abneigung Kierkegaards gegen Martensen, den er stets für einen unoriginellen Denker gehalten hat, der die Gedanken Hegels bloß nachplappere,⁸⁹ dem Publikum jedoch beständig versichere, „über Hegel hinausgekommen zu sein.“⁹⁰ Gewiss ist diese Charakterisierung Martensens eine bewusste Verzerrung und Übertreibung Kierkegaards, die weniger sachlich als persönlich motiviert gewesen ist. Was Martensens Rezension von Heibergs *Einführungsvortrag* betrifft, ist zwar unbestreitbar, dass sich einige wesentliche Gedanken Martensens auf Ausführungen Hegels insbesondere in den *Vorlesungen*

⁸⁵ Hans Lassen Martensen, „Indledningsforedrag til det i November 1834 begyndte logiske Cursus paa den kongelige militaire Højskole. Af J. L. Heiberg, Lærer i Logik og Æsthetik ved den kgl. militaire Højskole. 42 S. 8,“ *Maanedsskrift for Litteratur*, Bd. 16, 1836, S. 515-528 (dt. Übersetzung bei Markus Kleinert, „Martensens Rezension von Heibergs *Einführungsvortrag*,“ *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2003, S. 506-522, hier S. 512-522). Die Zitierung dieser Rezension erfolgt nach der Übersetzung Kleinerts mit Angabe der Original-Paginierung (1836) in eckigen Klammern.

⁸⁶ Zur dieser Auslandsreise (von 1834 bis 1836), auf der Martensen zahlreiche Theologen, Philosophen und Künstler besucht hat, wie z.B. Baader, Daub, Lenau, Marheineke, Schelling, Steffens und Strauß, vgl. Martensens detaillierte Darstellung in seiner Autobiographie *Af mit Levnet*, Bd. 1, S. 85-231.

⁸⁷ Kleinert, „Martensens Rezension von Heibergs *Einführungsvortrag*,“ S. 508. Zum Hintergrund dieser Rezension und ihrer Interpretation vgl. *ibid.*, S. 506-511, sowie Skat Arildsen, *Biskop Hans Lassen Martensen. Hans Liv, Udvikling og Arbejde*, Kopenhagen: Gad 1932, S. 115-117; Thulstrup, *Kierkegaards Verhøitnis zu Hegel*, S. 76-80; Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, Bd. 2, *The Martensen Period: 1837-1842*, Kopenhagen: C.A. Reitzel 2007, S. 18-37; ders., *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, S. 107-114; Horn, *Positivity and Dialectic*, S. 91-95.

⁸⁸ Stewart, *The Martensen Period: 1837-1842*, S. 11; vgl. hierzu *ibid.*, S. 1-11, sowie Kierkegaards eigenen Rückblick auf die Zeit nach Martensens Rückkehr von dessen Auslandsreise in *SKS*, 22, 325f., NB13:86, und *Pap.* X-6 B 171, S. 262.

⁸⁹ Vgl. z.B. *SKS* 17, 50, AA:40 / *DSKE* 1, 53; *SKS* 19, 136,3-5, Not4:9 / *DSKE* 3, 143,9-11; *SKS* 19, 375, Not12:7 / *DSKE* 3, 414; *Pap.* X-6 B 103, S. 130. Vgl. ferner *B&A*, Bd. 1, S. 265 (Nr. 240) / *GW1 B*, 239f. (Nr. 111).

⁹⁰ *Pap.* V-B 60, S. 137. Die Wendung ‚über Hegel hinausgekommen‘ oder ‚hinausgehen‘, deren Verwendung im dänischen Hegelianismus ziemlich verbreitet gewesen zu sein scheint (vgl. *SKS* K4, 257f. (Kommentar zu *SKS* 4, 263,8) und *SKS* K7, 131f. (Kommentar zu *SKS* 7, 56,21)), hat Kierkegaard wiederholt mit kritischem Bezug auf Martensen gebraucht, vgl. z.B. *SKS* 17, 262, DD:141 / *DSKE* 1, 230; *SKS* 18, 109, FF:176 / *DSKE* 2, 112; *Pap.* V B 72,33; *Pap.* XI-3 B 57, S. 107.

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

über die *Geschichte der Philosophie* und in der *Logik der Enzyklopädie* stützen, ohne dass darauf explizit verwiesen wird.⁹¹ Trotz aller Bewunderung will sich Martensen aber als ein Hegel gegenüber selbstständiger Denker erweisen, der sich auch kritisch mit Hegel auseinandersetzt – so kritisch jedenfalls, dass sich Heiberg seinerseits zu einer Verteidigung der hegelschen Philosophie gegen Martensens Kritik genötigt sehen sollte.

In der philosophiegeschichtlichen Einordnung des hegelschen Systems eingangs der Rezension betont Martensen zunächst dessen unermessliche Bedeutung für die Gegenwart. Da es nämlich „die vollendetste und umfassendste Entwicklung des rationalen Wissens“ beinhaltet, scheine es den Höhepunkt und Abschluss einer ganzen Ära in der Geschichte der Philosophie zu bilden, „die unabhängig von aller Tradition und gegebenen Positivität das Rätsel des Daseins zu lösen suchte.“⁹² Damit stehe die hegelsche Philosophie und das ihr – wie auch der Philosophie der modernen Zeit überhaupt – zugrunde liegende Prinzip im scharfen Kontrast zur christlichen Philosophie des Mittelalters, deren Grund und Mittelpunkt der Glaube und deren Prinzip das anselmsche „*credam ut intelligam*“⁹³ gewesen sei, was nichts anderes als das biblische Wort „Gottesfurcht ist der Anfang der Weisheit“⁹⁴ bezeichne.

⁹¹ Vgl. Stewarts Kommentare zu den Stellen 76,12; 76,16; 77,21; 77,23; 77,25; 79,1; 79,7; 82,34 und 83,24 in seiner Übersetzung von Martensens Rezension in *Heiberg's Introductory Lecture to the Logic Course and Other Texts*, hg. von dems., Kopenhagen: C.A. Reitzel 2007 (*Texts from Golden Age Denmark*, Bd. 3), S. 182f., S. 185f., S. 193f., S. 200-203. Zu Hegels Darstellung des (cartesianischen) Skeptizismus vgl. bes. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) I*, in *Theorie-Werkausgabe*, Bd. 8, S. 167f. und S. 172-176, sowie *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in *Theorie-Werkausgabe*, Bd. 20, S. 127-129. Hierzu ist zu bemerken, dass im Vergleich zu Hegels Darstellung des ‚sich vollbringenden Skeptizismus‘ in der *Phänomenologie des Geistes* die martensensche Darstellung des Zweifels nicht nur ‚provokierend‘, sondern auch ‚fragwürdig‘ ist, wie Markus Kleinert, *Sich verzehrender Skeptizismus. Läuterungen bei Hegel und Kierkegaard*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2005, S. 66f., betont; vgl. ferner Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, S. 25-28, S. 30-42 und S. 46-54.

⁹² Kleinert, „Martensens Rezension von Heibergs *Einführungsvortrag*“, S. 512 [S. 515]; vgl. S. 513 [S. 516] und S. 519 [S. 524].

⁹³ *Ibid.*, S. 513 [S. 516]; vgl. S. 514 [S. 517]. Vgl. Anselm von Canterbury, „Proslogion seu Alloquium de Dei existentia“, in *Patrologia Latina*, hg. von Jacques-Paul Migne, Bd. 1-221, Paris 1844-65; Bd. 158, 1853, Sp. 223-242, hier Sp. 227C (Kap. 1): „Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam.“ Die Abweichung der Formulierung Martensens vom Original bei Anselm einerseits, von der auch zur Zeit Martensens üblichen (wörtlichen) Wiedergabe von Anselms Diktum mit ‚credo ut intelligam‘ andererseits (vgl. etwa Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1-11, Leipzig 1798-1819 (ASKB 815-826); Bd. 8,1, 1810, S. 120, Anm. 71, oder aber das Motto auf der Titelseite von Schleiermachers *Glaubenslehre* (1830/31)), ist vermutlich auf den Einfluss Baaders zurückzuführen, den Martensen auf seiner Auslandsreise (vgl. Anm. 86) besucht hatte, vgl. Franz Baader, *Vorlesungen, gehalten an der Königlich-Bayerischen Ludwig-Maximilians-Hochschule über religiöse Philosophie im Gegensatze der irreligiösen, älterer und neuer Zeit*, Heft 1, *Einleitender Theil oder vom Erkennen überhaupt*, München: Jakob Giel 1827 (ASKB 395), S. 43: „und Anselmus hat

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

Der Glaube war in jener Zeit der gemeinsame Mittelpunkt, der die Geister vereinte, die heilige Überlieferung der Wahrheit strömte ewig jung und lebendig durch die Geschichte, die religiös-poetische Anschauung warf ihren Glanz über das ganze Leben und gestaltete dessen verschiedene Verhältnisse. Die Anschauung galt in ihrer Unmittelbarkeit als ewige Wahrheit, es gab keinen Kampf zwischen der Vorstellung und dem Begriff, denn dieser Kampf kann nicht eintreten, solange der Glaube feste Voraussetzung und Halt der Erkenntnis ist. Der Glaube ist sich dessen gewiss: sein Inhalt ‚ist‘ die Wahrheit, die Wahrheit ist nicht anders als sie geglaubt wird.⁹⁵

Der Glaube könne nicht zugestehen, dass es jenseits der Vorstellung eine andere und höhere Wahrheit gebe, die anzunehmen nur „die unendliche *Gewissheit*, die das Wesen des Glaubens ist,“⁹⁶ stören würde. Die gläubige Erkenntnis strebe deshalb nur danach, sich die Anschauung als höchste Form der Wahrheit, ihre absolute Offenbarung, in ihrer Tiefe anzueignen.

Wie Martensen in seinem philosophiegeschichtlichen Abriss weiter fortfährt, trat der Konflikt zwischen Vorstellung und Begriff zu dem Zeitpunkt ein, als sich der in der Reformation äußernde Drang nach geistiger Selbstständigkeit auch innerhalb der Philosophie Geltung verschaffte. Diese von Descartes „als Reformator der Philosophie“⁹⁷ eingeleitete moderne philosophische Revolution, in der sich das Denken von dem Grund des Glaubens und jeder religiösen Autorität losgerissen habe und als selbstständige und unabhängige Macht aufgetre-

darum Recht, wenn Er sagt: *credam ut intelligam*“ (Hervorhebungen z.T. weggelassen). Diese Vermutung erhärtet sich beim Blick auf Johannes M.....n [Hans Lassen Martensen], *Ueber Lenau's Faust*, Stuttgart: Verlag der J.G. Cotta'schen Buchhandlung 1836, S. 11f., wo Martensen in diesem Zusammenhang auf Baaders Vorlesungen verweist: „Die Philosophie der modernen Zeit, das alte *credam ut intelligam* aufgebend und mit Cartesius ihren Ausgangspunkt in *Zweifel* nehmend, hat ihr *Cogito ergo sum*, diese Selbstposition des menschlichen Geistes, in seiner Abstraction vom Schöpfer* [* Man vergleiche die wichtige Schrift Fr. Baaders: Vorlesungen über religiöse Philosophie. München 1827.], in Hegel vollendet, und die verschiedenen Formen des philosophischen Rationalismus sind in den Hegelschen Pantheismus als Momente aufgenommen worden.“ Kierkegaard spricht in seiner ersten Reaktion auf Martensens Rezension in der Aufzeichnung BB:32 von (vermutlich) Ende Januar oder Februar 1837 daher nicht zu Unrecht davon, dass man Martensens Abhandlung „auch im Hinblick auf sein Verhältnis zu einem einzelnen Gelehrten in München...ein fliegendes Blatt aus München nennen [könnte]“ (SKS 17, 121, BB:32 / DSKE 1, 131; „fliegendes Blatt“ bei Kierkegaard auf Deutsch).

⁹⁴ Kleinert, „Martensens Rezension von Heibergs *Einführungsvortrag*,“ S. 513 [S. 516]; vgl. Hi 28,28; Ps 111,10; Prov 1,7; 9,10; 15,32.

⁹⁵ Ibid., S. 513 [S. 516f.] (dt. Übersetzung leicht verändert).

⁹⁶ Ibid., S. 513 [S. 517].

⁹⁷ Ibid., S. 514 [S. 517f.].

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

ten sei, wird von Martensen anhand der beiden cartesianischen Formulierungen „*cogito ergo sum*“⁹⁸ und „*de omnibus dubitandum est*“⁹⁹ charakterisiert – zwei Schlagworte, die Kierkegaard an vielen Stellen seiner indirekt vorgetragenen Kritik an Martensen herangezogen hat.¹⁰⁰ Im cartesianischen *cogito ergo sum*, verstanden als die absolute Autonomie des Gedankens, spreche sich das Prinzip dieser rationalistischen Philosophie aus, deren Wahlspruch nun „Zweifel ist der Anfang der Weisheit“¹⁰¹ laute. Im Unterschied nämlich zur Gewissheit des Glaubens, die nicht *absolut* identisch mit der Wahrheit sei, da die Wahrheit als das Objekt der Gewissheit stets eine Selbstständigkeit gegenüber dem Subjekt des Gewisseins behalte und deshalb der Zweifel hier noch möglich sei, sei die mit der Wahrheit absolut identische, jeden (weiteren) Zweifel ausschließende Gewissheit des *cogito ergo sum* durch den absoluten Zweifel an jeder gegebenen Voraussetzung bedingt. „Aber dann kann von Glauben nicht länger die Rede sein, sondern nur von absolutem, göttlichem Wissen.“¹⁰²

Descartes habe als Erster das *de omnibus dubitandum est* als Forderung eines voraussetzungslosen Anfangs der Philosophie aufgestellt und damit die letzte Entwicklung der autonomen Philosophie eingeleitet. Alle philosophischen Systeme von Descartes an hätten jedoch, als sie einen absoluten und voraussetzungslosen Ausgangspunkt gewinnen wollten, stets eine Voraussetzung stehengelassen, die nicht durch das „dialektische[-] Feuer“¹⁰³ hindurchgegangen sei, wie etwa die spinozistische Substanz oder das kantische ‚Ich denke.‘ Erst Hegel habe

⁹⁸ Vgl. René Descartes, „Dissertatio de methodo rectè utendi ratione, Et veritatem in scientiis investigandi,“ in *Renati Des-Cartes opera philosophica*, 6. Ausg., Bd. 1-4, Amsterdam: Elzevier 1677-78 [1644] (ASKB 473); Bd. 3, 1677, S. 1-48, hier S. 21: „Ego cogito, ergo sum.“ Vgl. auch Martensens Lizentiatenabhandlung *De autonomia conscientiae sui humanae, in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta*, Kopenhagen: I.D. Quist 1837, an der er zu dieser Zeit gearbeitet hatte, bes. S. 19 (§ 5), S. 49 (§ 12) und S. 96 (§ 24), zusammen mit Kierkegaards Mitschrift von Martensens Dogmatikvorlesung (Wintersemester 1837-38, siehe Anm. 68) in *SKS* 19, 131, Not4:7 / *DSKE* 3, 138 (5. Vortrag).

⁹⁹ Vgl. die Überschrift (in der Elzevier-Ausgabe am Rande stehend) zu § 1 des 1. Teils von René Descartes, „Principia philosophiae,“ in *Renati Des-Cartes opera philosophica*, Bd. 2, 1677, S. 1-23, hier S. 1: „Veritatem inquirenti, semel in vita de omnibus, quantum fieri potest, esse dubitandum“ (ohne Hervorhebungen). Vgl. auch Martensens Lizentiatenabhandlung *De autonomia conscientiae sui humanae*, S. 19 (§ 5), zusammen mit *SKS* 19, 131, Not4:7 / *DSKE* 3, 138 (5. Vortrag).

¹⁰⁰ Vgl. Stewarts Kommentare zu den Stellen 77,27 und 78,36 in seiner Übersetzung von Martensens Rezension in *Heiberg's Introductory Lecture to the Logic Course and Other Texts*, S. 186f. und S. 191-193, sowie ders., *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, S. 110-112, S. 242-249, S. 457, S. 460f., S. 506-508 und S. 556.

¹⁰¹ Kleinert, „Martensens Rezension von Heibergs Einführungsvortrag,“ S. 514 [S. 518].

¹⁰² *Ibid.*, S. 515 [S. 518].

¹⁰³ *Ibid.*, S. 515 [S. 519].

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

den cartesianischen Zweifel auch wirklich *durchgeführt* und von *aller* Bestimmtheit abstrahiert. Das Einzige, was dabei zurückgeblieben sei, „ist *das rein Abstrakte selbst*, das reine Sein = Nichts. Das ist die leerste und inhaltsloseste aller Gedankenbestimmungen, aber zugleich die, von der *unmöglich* zu abstrahieren ist. Es ist die einzige Kategorie, die ohne Voraussetzung ist, selbst jedoch vorausgesetzt wird und in allen anderen enthalten ist.“¹⁰⁴

Mit dem reinen Sein habe Hegel das Ideal eines voraussetzungslosen Anfangs der Philosophie erreicht – eine Behauptung, die Kierkegaard später zum Gegenstand ständiger Kritik gemacht hat.¹⁰⁵ Als *absoluter* Rationalismus sei die hegelsche Philosophie darum „die letzte und höchste Folge des cartesianischen Prinzips. Aus dem Gedanken geht alle Wirklichkeit hervor, und zu dem Gedanken kehrt sie zurück.“¹⁰⁶ Wie Martensen am Ende seiner Rezension jedoch betont, scheitere Hegels Versuch, aus dem Begriff die Wirklichkeit abzuleiten, an der Existenz des Nichtbegrifflichen in Natur und Geschichte – dem *Zufälligen*. „Diese Kategorie ist gewissermaßen die Kloake, in welche die hegelsche Philosophie all das abscheidet, was für das reine Denken anstößig ist, das sogenannte Schlechte.“¹⁰⁷ Poesie und Religion, die beide besonders das Gepräge der Freiheit trügen, enthielten jedoch mehr als das, was sich mit logischer Notwendigkeit ableiten lasse, ohne dass dieses darum als das Schlechte oder Zufällige abgewiesen werden könne: „in beiden liegt etwas Unerklärliches, etwas, das nur vom Glauben erfasst werden kann.“¹⁰⁸ Die hegelsche Philosophie sei mit dem Christentum deshalb letztlich unvereinbar: „[s]ie kennt nur *das Ewige*, nicht aber das Heilige,“¹⁰⁹ für welches es keinen Platz in ihrem System gebe. Falls Hegel, statt den ewigen Gedanken zu suchen, das ewige

¹⁰⁴ Kleinert, „Martensens Rezension von Heibergs *Einführungsvortrag*,“ S. 517 [S. 521f.]. Martensen betrachtet „das reine Sein = Nichts“ offenbar als *eine* Kategorie; vgl. damit Johan Ludvig Heiberg, *Grundtræk til Philosophiens Philosophie eller den speculative Logik. Som Ledetraad ved Forelæsninger paa den kongelige militære Høiskole*, Kopenhagen: Andreas Seidelin 1832, S. 11f. (§§ 26-28).

¹⁰⁵ Vgl. hierzu Stewarts Kommentar zu der Stelle 78,32 in seiner Übersetzung von Martensens Rezension in *Heiberg's Introductory Lecture to the Logic Course and Other Texts*, S. 188-191, sowie ders., *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, S. 488-496.

¹⁰⁶ Kleinert, „Martensens Rezension von Heibergs *Einführungsvortrag*,“ S. 518 [S. 522] (dt. Übersetzung leicht verändert); vgl. auch [Martensen], *Ueber Lenau's Faust*, S. 11f.

¹⁰⁷ Kleinert, „Martensens Rezension von Heibergs *Einführungsvortrag*,“ S. 520 [S. 525] (dt. Übersetzung leicht verändert).

¹⁰⁸ Ibid. (dt. Übersetzung leicht verändert).

¹⁰⁹ Ibid., S. 521 [S. 526].

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

Wort gesucht hätte, „wäre er zu dem christlichen Logos gekommen, und statt im Dasein nur den Begriff und die Vernunft zu finden, hätte er das Wort und die Offenbarung gefunden.“¹¹⁰

Wie allerdings eine solche christliche Philosophie als Repristination des anselmschen „*credam ut intelligam*“, deren objektiver Ausgangspunkt über die abstrakte Kategorie hinausgekommen wäre, konkret auszusehen hat, lässt Martensen offen. Stattdessen äußert er die Hoffnung, dies „bei anderer Gelegenheit entwickeln und begründen zu können.“¹¹¹

Angesichts einerseits der Nebeneinanderstellung der durch den Gebrauch der Vernunft charakterisierten, von Hegel auf ihren Höhepunkt und zum Abschluss geführten modernen Philosophie und der im Glauben gründenden christlichen Philosophie des Mittelalters, andererseits der Ankündigung am Ende der Rezension, den über Hegel hinausgehenden Standpunkt „bei anderer Gelegenheit“ weiter ausführen zu wollen,¹¹² besteht kein Zweifel, dass sich Kierkegaard in der eingangs dieses Abschnittes zitierten Stelle aus den *Stadien* auf Martensens Rezension bezieht. Doch wie verhält es sich nun mit der für unsere Frage entscheidenden Aussage, dass der Glaube „das Unmittelbare“ sei? Im philosophiegeschichtlichen Abriss zu Beginn der Rezension wird das Wesen des (mittelalterlichen) Glaubens als unendliche Gewissheit bestimmt, wobei Martensen diesem Glauben eine formale Defizienz bescheinigt, da die Glaubensgewissheit – im Unterschied zur Gewissheit des *cogito ergo sum* – nicht absolut identisch mit der Wahrheit und der Zweifel hier darum noch möglich sei. Bei diesem Glauben, der (noch) nicht vom Konflikt zwischen der Vorstellung und dem Begriff bestimmt gewesen sei, da die Anschauung „in ihrer Unmittelbarkeit“¹¹³ als die höchste Form der Wahrheit gegolten habe, habe die moderne Philosophie, in der, idealiter gesehen, jede Vorausset-

¹¹⁰ Ibid., S. 522 [S. 527].

¹¹¹ Ibid. Martensen denkt hier offenbar an seine Lizentiatenabhandlung *De conscientiae sui humanae* (siehe oben Anm. 98), an der er zu dieser Zeit gearbeitet hat (vgl. Martensens Autobiographie *Af mit Levnet*, Bd. 2, S. 2) und die im Juli 1837 erschienen ist.

¹¹² In der Aufzeichnung BB:32 (vgl. oben Anm. 93) bemerkt Kierkegaard zu Beginn daher nicht ganz zu Unrecht: „Marthensens [sic!] Abhandlung in der *Maanedsskrift* ist von ganz sonderbarer Art. Nachdem er nämlich über alle seine Vorgänger Bocksprünge gemacht hat, ist er in eine unbestimmbare Unendlichkeit hinaus avanciert; denn da sein Standpunkt nicht gegeben ist, dies nämlich verkündet er, ist seine Kritik an Hegel äußerlich und seine Existenz schwebend“ (SKS 17, 121, BB:32 / DSKE 1, 131; dt. Übersetzung leicht verändert).

¹¹³ Kleinert, „Martensens Rezension von Heibergs *Einführungsvortrag*“, S. 513 [S. 516].

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

zung dem „dialektischen Feuer“ ausgesetzt werde, nicht stehenbleiben können. Gleichwohl spricht Martensen an keiner Stelle seiner Rezension vom *Glauben* als dem Unmittelbaren und er kann demnach auch nicht zugestehen, wie es in jener Stelle aus den *Stadien* heißt, dass der Glaube „das Unmittelbare“ sei.¹¹⁴ Andererseits rekuriert Martensen auf das Problem des Anfangs der Logik, welches, wie in Abschnitt I dieses Beitrags behauptet wurde, sachlicher Kontext des Ausdrucks „das erste Unmittelbare“ ist. Doch auch in diesem Zusammenhang spricht Martensen nicht vom Glauben. Warum aber spielt Kierkegaard dann überhaupt auf Martensens Rezension an? Es stellt sich unweigerlich die Frage, ob es nicht eine Art Missing Link gibt, das diesen merkwürdigen Umstand zu erklären vermag.

V.

Das Missing Link ist Heibergs Replik auf Martensens Rezension von Heibergs *Einführungsvortrag* in der ersten Nummer von Heibergs Zeitschrift *Perseus*. Diese Zeitschrift war als literarisches Organ des dänischen Hegelianismus gedacht,¹¹⁵ doch erschienen lediglich zwei

¹¹⁴ An der einzigen, eben zitierten und in der vorigen Anm. nachgewiesenen Stelle, an der Martensen das Substantiv „Unmittelbarkeit“ [*Umiddelbarhed*] überhaupt verwendet, ist dieses also auf „Anschauung“ bezogen. Das Adjektiv „unmittelbar“ [*umiddelbar*] findet sich in der Rezension insgesamt viermal, und zwar *ibid.*, S. 517 [S. 521], S. 518 [S. 522] und (zweimal) S. 519 [S. 523]. Auch in Martensens Lizentiatenabhandlung, die zeitlich gesehen (d.h. unter der Voraussetzung der SKS-Datierung) Gegenstand der Kritik in I A 273 bzw. *Papir* 92 gewesen sein konnte, identifiziert Martensen selbst an *keiner* Stelle den christlichen Glauben mit dem ‚(ersten) Unmittelbaren‘ oder der ‚(ersten) Unmittelbarkeit,‘ vgl. *De autonomia conscientiae sui humanæ*, S. 3 (§ 1), S. 7 (§ 2), S. 27-30 (§ 7) und S. 36 (§ 9). Vgl. auch Kierkegaards Mitschrift von Martensens Vorlesung über „Spekulative Dogmatik“ (Sommersemester 1838), *SKS* 18, 374f., KK:11 / *DSKE* 2, 384f. (§ 1; vgl. *Pap.* II C 27 in Bd. XIII, S. 5); *SKS* 18, 384f., KK:11 / *DSKE* 2, 394f. (§ 20; vgl. *Pap.* II C 27 in Bd. XIII, S. 37, und *SKS* 19, 129,13ff., Not4:5 / *DSKE* 3, 136,3ff.); *SKS* 18, 385f., KK:11 / *DSKE* 2, 395 (§ 21; vgl. *Pap.* II C 27 in Bd. XIII, S. 39); *SKS* 18, 386, KK:11 / *DSKE* 2, 396 (§ 23; vgl. *Pap.* II C 27 in Bd. XIII, S. 42f.), sowie Martensens Artikel „Nutidens religiøse Crisis,“ *Intelligensblade*, Bd. 1, 1842, Nr. 3 (15. April), S. 53-73, hier S. 58. Bemerkenswert ist zudem Martensens Nachruf auf Mynster, *Til Erindring om J. P. Mynster*, Kopenhagen: Gyldendal 1855, wo Martensen – in grundlegender Übereinstimmung mit Kierkegaards späterer Position – schreibt, „dass die wahre Unmittelbarkeit in der Religion nicht die erste, die Unmittelbarkeit der natürlichen Religion ist..., sondern die durch das Christentum *wiedergewonnene Unmittelbarkeit*,“ die durch eine tiefe Trennung im Inneren des Menschen hervorgehe – einen „Bruch im natürlichen Herzen, einem Tod, aus dem ein neues Leben, eine neue Unmittelbarkeit, ein Kind Gottes geboren wird“ (S. 38).

¹¹⁵ Vgl. Heibergs Programmklärung „Til Læserne,“ *Perseus, Journal for den speculative Idee*, Nr. 1, 1837, S. V-XIV, bes. S. V-VIII und S. XI. Zum Hintergrund dieser Zeitschrift vgl. Stewart, *The Martensen Period: 1837-1842*, S. 61-68, sowie Horn, *Positivity and Dialectic*, S. 120-126.

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

Nummern, die erste in der ersten Junihälfte 1837, die zweite im August 1838. Kierkegaard besaß ein Exemplar dieser Zeitschrift und gehörte zu den Subskribenten.¹¹⁶ Dass Kierkegaard Heiberg und dem um ihn versammelten philosophischen Zirkel zumindest eine Zeit lang zugeneigt und ein Anhänger Heibergs war, wird nicht zuletzt daran deutlich, dass Kierkegaards Erstlingsschrift *Aus eines noch Lebenden Papieren* (1838) ursprünglich als Beitrag für die zweite Nummer von *Perseus* geplant war.¹¹⁷ Nachdem Heiberg Kierkegaards Ersuchen abschlägig beschieden hatte, entschied sich Kierkegaard, diese kritische Rezension von Hans Christian Andersens Roman *Nur ein Spielmann* (1837)¹¹⁸ gesondert als Monographie zu veröffentlichen.¹¹⁹

Heibergs Replik auf Martensens Rezension findet sich in Heibergs Rezension von Valdemar Henrik Rothes *Die Lehre von der Dreieinigkeit und Versöhnung. Ein spekulativer Versuch anlässlich des Reformationsfestes* (1836)¹²⁰ gleich zu Beginn der ersten Nummer von *Perseus*. Im zweiten Abschnitt dieser Rezension, der den Titel „Philosophie und System“¹²¹

¹¹⁶ Vgl. ASKB 569 sowie das 133 Namen zählende Subskribentenverzeichnis („Fortegnelse over Subscribenterne paa Perseus“) in *Perseus, Journal for den speculative Idee*, Nr. 2, 1838, S. V-VIII, hier S. VII.

¹¹⁷ Vgl. Kierkegaards Brief an Heiberg vom 28. Juli 1838 in *B&A*, Bd. 1, S. 43 (Nr. 9), aus dem hervorgeht, dass Heiberg nach der Lektüre des Manuskripts offensichtlich unzufrieden mit dem Stil war und er Kierkegaard (sowohl mündlich wie schriftlich) stilistische Verbesserungsvorschläge unterbreitete. Kierkegaard scheint sich Heibergs Kritik zu Herzen genommen zu haben, da er seinen früheren Schulkameraden Hans Peter Holst um Hilfe bei der sprachlich-stilistischen Revision der Abhandlung gebeten hat, vgl. den Brief von Holst an Hans Peter Barfod vom 11. September 1869 in *Af Søren Kierkegaards Efterladte Papirer*, Bd. 1-8, hg. von Hans Peter Barfod und Hermann Gottsched, Kopenhagen: C.A. Reitzel 1869-81, Bd. 1, 1869, S. L-LI, hier S. LI.

¹¹⁸ Hans Christian Andersen, *Kun en Spillemand*, 3 Teile, Kopenhagen: C.A. Reitzel 1837 (ASKB 1503); vgl. den Zwischentitel auf einer Seite zwischen Vorwort und eigentlicher Abhandlung, *SKS* 1, 15 / *GW1 AP*, 46.

¹¹⁹ Eine Anspielung auf diese Episode findet sich m.E. zu Beginn des achten der *Vorworte* (1844), wo Kierkegaard alias Nikolaus Notabene auf, wie ich meine, ironische Weise erzählt, wie sich seinerzeit sein jugendlicher Sinn von der Gewissheit berauscht fühlte, „dass ein Beitrag [scil. in Heibergs *Perseus*] nicht würde verschmäht werden“ (*SKS* 4, 508f. / *GW1 V*, 218; meine Übersetzung). Der endgültige Bruch zwischen Kierkegaard und Heiberg hatte jedenfalls seine unmittelbare Ursache in Heibergs ablehnender Besprechung von Kierkegaards *Entweder – Oder* (1843) („Litterær Vintersæd“, *Intelligensblade*, Bd. 2, 1843, Nr. 24 (1. März), S. 285-292), auf die Kierkegaards sarkastische Danksagung „Taksigelse til Hr. Professor Heiberg“, *Fædrelandet*, 1843, Nr. 1168 (5. März), folgte.

¹²⁰ Valdemar Henrik Rothe, *Læren om Treenighed og Forsoning. Et speculativt Forsøg i Anledning af Reformationsfesten*, Kopenhagen: I.D. Quist 1836.

¹²¹ Johan Ludvig Heiberg, „Recension over Hr. Dr. Rothes *Treenigheds- og Forsoningslære*“, *Perseus, Journal for den speculative Idee*, Nr. 1, 1837, S. 1-89, hier S. 31-41 (in Heibergs *Prosaiske Skrifter*, Bd. 1-11, Kopenhagen: C.A. Reitzel 1861-62, Bd. 2, 1861, S. 1-112, hier S. 39-52). Die Zitierung dieser Rezension erfolgt nach der *Perseus*-Ausgabe mit zusätzlicher Angabe der 1861-Paginierung in eckigen Klammern. Alle Übersetzungen stammen von mir. Zum Hintergrund dieser Rezension und ihrer Interpretation vgl. Smail Rapic, *Ethische Selbstverständigung. Kierkegaards Auseinandersetzung mit der Ethik Kants und der Rechtsphilosophie Hegels*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2007 (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, Bd. 16), S. 254-260; Horn, *Positivity and Dialectic*, S. 114-120; Stewart, *The Martensen Period: 1837-1842*, S. 69-83; ders., „Johan Ludvig Hei-

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

trägt, nimmt Heiberg die von Martensen vorgebrachte Kritik an der hegelschen Philosophie auf, wobei sein Bemühen deutlich wird, entgegen Martensens Behauptung der Unvereinbarkeit von hegelscher Philosophie und Christentum deren Vereinbarkeit zu zeigen. Ausgangspunkt dieses Abschnittes ist Rothes Argumentation zu Beginn seiner Ausführungen über die Trinität, dass Gott, obwohl „unbegreiflich,“ da Sinn und Verstand sich als völlig unzureichend zur Erkenntnis Gottes erweisen, in den Zuständen der Begeisterung, Andacht und Ekstase dennoch „erkennbar“ sei.¹²² So nahe der Mensch in diesen Zuständen Gott aber auch komme, werde er nicht eins mit ihm, sondern sei und bleibe stets im Gegensatz zu ihm. In der Erinnerung als der bewussten Erneuerung dieser Zustände aber „leuchtet der Seele das Licht der Ewigkeit, welches die Vernunft erfasst und in welchem der Verstand reflektiert und sich die Begriffe bildet, die Lehren des Glaubens, *Dogmen*, die äußerer Ausdruck des Zeugnisses des inneren Geistes von Gott sind, dem Urheber der Welt und allmächtigen Lenker des Lebens.“¹²³

Heiberg vermag nun in Rothes Argumentation allenfalls eine psychologische Erklärung des Faktums zu erkennen, dass der Mensch in jenen Zuständen zur Kenntnis Gottes gelangen könne. In die Sprache des Begriffs oder der Idee übersetzt, so wie es sich für eine spekulative Abhandlung in Wirklichkeit gehöre, könne dieses Faktum wohl nur so lauten:

Alle mittelbare Erkenntnis ist unzureichend, wenn sie von der unmittelbaren getrennt wird; die zu erkennende Wahrheit muss zuerst unmittelbar gegenwärtig sein, sei es als Anschauung oder als Gefühl (und hierunter kann einbezogen werden, was der Verf. Begeisterung, Andacht, Ekstase nennt); aber danach muss jene ursprüngliche, unmittelbare Erkenntnis, um ihre Gültigkeit zu dokumentieren, ihren In-

berg: Kierkegaard's Criticism of Hegel's Danish Apologist,“ in *Kierkegaard and His Danish Contemporaries*, Bd. 1, *Philosophy, Politics and Social Theory*, hg. von dems., Aldershot: Ashgate 2009 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Bd. 7), S. 35-76, hier S. 50-54.

¹²² Rothe, *Læren om Treenighed og Forsoning*, S. 20-25, wo die §§ 12 und 13 mit „Gott unbegreiflich“ (§ 12) und „Gott erkennbar“ (§ 13) überschrieben sind.

¹²³ Ibid., S. 25 (§ 14). Die seltsame Formulierung „äußerer Ausdruck des Zeugnisses des inneren Geistes von Gott“ [*udvortes Udtryk af den indre Aandens Vidnesbyrd om Gud*] – der theologischen Tradition näherstehend wäre: „äußerer Ausdruck des inneren Zeugnisses des Geistes von Gott“ – wird bei Heiberg, „Recension over Hr. Dr. Rothes *Treenigheds- og Forsoningslære*,“ S. 32 [S. 40], daher (?) abweichend mit „...*det indre Aandens Vidnesbyrd*...“ [des inneren Zeugnisses des Geistes] zitiert.

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

halt an den Tag legen, sich mittelbar durch endliche Glieder explizieren, und sich dadurch als fähig erweisen, sich zu objektivieren, und als dazu berechtigt, verwirklicht zu werden; und schließlich muss die solcherart medierte und zerstückelte Wahrheit sich aufs Neue zu unmittelbarer Einheit versammeln; erst nach diesem Kreislauf ist sie Begriff und Idee.¹²⁴

Angesichts der dialektischen Zusammengehörigkeit von mittelbarer und unmittelbarer Erkenntnis erweist sich aber nicht nur die von der unmittelbaren getrennte mittelbare, sondern umgekehrt auch die von der mittelbaren getrennte unmittelbare Erkenntnis als unzureichend. Ein derartiges Bestreben, die unmittelbare von der mittelbaren Erkenntnis unabhängig zu machen, sieht Heiberg auch in Martensens Rezension seines *Einführungsvortrags* zum Ausdruck gekommen, wenn es heiße, dass „z.B. in Kunst und Religion etwas übrig bleibt, was sich nicht auf den Begriff reduzieren lässt, und was dennoch nicht zufällig oder schlecht genannt werden kann.“¹²⁵

Heiberg konzediert zunächst, dass die unmittelbare und die mittelbare Erkenntnis tatsächlich oft getrennt erschienen und niemand in der Lage sei, beide immer in die rechte Verbindung miteinander zu bringen. Die Menschheit müsse eine große Menge unmittelbarer Erkenntnisse besitzen, bevor der Drang, sie in der Form des Begriffs zu entwickeln, erwachen könne: „Man kann also wohl zugestehen, dass die Philosophie etwas unmittelbar Gewisses und *Gegebenes* voraussetzt, aber hieraus folgt nicht, dass dieser Umstand die Gestalt der Wissenschaft verändern oder ein neues System hervorbringen muss, welches *qualitativ* weitergeht.“¹²⁶ Jenes unmittelbar Gegebene sei in derselben Weise die Voraussetzung für die Philosophie wie beispielsweise Eltern für ihr Kind. So wie das Kind müsse aber auch die Philosophie einmal ihre selbstständige Entwicklung beginnen und alle Voraussetzungen ignorieren,

¹²⁴ Heiberg, „Recension over Hr. Dr. Rothes *Treenigheds- og Forsoningslære*,“ S. 32 [S. 41]. Das von Rothe Dargestellte sei daher nichts anderes als das altbekannte Resultat der Philosophie Jacobis und es sei nur ein Irrtum Rothes zu glauben, „mit diesem Resultat oder doch nur mit dessen erster Prämisse (der Unmittelbarkeit) außerhalb von Vernunft, Spekulation und Philosophie zu stehen“ (ibid.).

¹²⁵ Ibid., S. 33f. [S. 43]; vgl. Kleinert, „Martensens Rezension von Heibergs *Einführungsvortrag*,“ S. 520 [S. 525].

¹²⁶ Heiberg, „Recension over Hr. Dr. Rothes *Treenigheds- og Forsoningslære*,“ S. 34 [S. 43f.].

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

von denen sie gleichwohl ihren Ursprung habe. Diese unmittelbare Erkenntnis als Voraussetzung der Philosophie werde nun auf verschiedene Weise bestimmt:

Während Hr. Dr. Rothe die unmittelbare Erkenntnis in der Begeisterung, der Andacht und der Ekstase sucht, und sie demnach rein subjektiv bestimmt; während andere, die sie in dem schwankenden Begriff der ‚Tradition‘ suchen, sich in die Arme einer noch willkürlicheren Subjektivität werfen: finden wir dagegen bei Hrn. *Martensen* die unmittelbare Erkenntnis als die Idee selbst in ihrer Unmittelbarkeit bestimmt, also ebenso objektiv wie subjektiv, nämlich als den *Glauben*. Dieser soll, als von Gott *gegeben*, die Grundlage der Philosophie sein, und ein zukünftiges philosophisches System soll auf den alten Satz: ‚Gottesfurcht ist der Anfang der Weisheit‘ gegründet sein, im Gegensatz zur gegenwärtigen Philosophie, die auf dem Wahlspruch: ‚Zweifel ist der Anfang der Weisheit‘ beruht.¹²⁷

Dass sich diese beiden Sätze aber nicht gegenseitig ausschließen dürfen, die Wahrheit vielmehr deren Vereinigung fordert, begründet Heiberg mit dem Hinweis auf die Ambiguität des Ausdrucks „der Anfang der Philosophie“ – einerseits könne man darunter nämlich das verstehen, „woher ihr Ursprung ihr *gegeben*“ sei, andererseits aber das, was die Philosophie selbst im *System* zu ihrem Anfang *mache*: „Gewiss ist die unmittelbare Erkenntnis Gottes die Mutter der *Philosophie* und insofern der Anfang der Weisheit; der Zweifel aber ist dagegen der Anfang des philosophischen *Systems* und insofern ebenfalls der Anfang der Weisheit.“¹²⁸ Zur Erläuterung dieser Behauptung geht Heiberg schließlich exkursorisch auf das Problem des Anfangs der Philosophie und des philosophischen Systems Hegels ein:

Bekanntlich bewegt sich das hegelsche System durch lauter Trilogien hindurch. In einer jeden solchen ist das erste Glied die Unmittelbarkeit (relativ, nämlich in dieser oder jener bestimmten Dreiheit), das zweite die Mediation oder die Entwicklung des ersten, und schließlich das dritte die durch die Mediation hervorgebrachte neue und synthetische Einheit, die nicht länger unmittelbar ist. Jedes erste oder unmittelbare Glied aber ist *gegeben*, nämlich von der nächst vorhergehenden Dreiheit, deren Resultat oder

¹²⁷ Ibid., S. 35 [S. 44].

¹²⁸ Ibid., S. 35 [S. 45].

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

nicht unmittelbare Einheit sie war. Wenn wir nun also immer weiter zurückgehen, dann kommen wir zu dem allerersten Glied, zu der nicht länger relativen, sondern absoluten Unmittelbarkeit, die selbst der absolute Anfang des Systems ist.¹²⁹

Allein mit dem „Sein = Nichts“ als diesem allerersten Glied könne die an die Philosophie gemachte Forderung erfüllt werden, dass das Ursprüngliche, mit dem sie beginne, sowohl gegeben wie nicht-gegeben sein solle: „Aufgrund der Identität von Sein und Nichts sind beide *das-selbe* Ursprüngliche; aber als Sein ist es gegeben, als Nichts ist es nicht-gegeben.“¹³⁰ Insofern die Philosophie mit dem Nichts beginne, beginne sie ohne Voraussetzung; der Anfang, den das philosophische *System* zu seinem Anfang mache, sei daher wirklich voraussetzungsloser Anfang. Zugleich müsse die Philosophie aber mit einem Gegebenen, einer Voraussetzung beginnen: mit dem Sein.¹³¹ Dieses Sein sei der Philosophie von der unmittelbaren Erkenntnis *Gottes* gegeben:

Ja, das Sein, mit dem die Logik beginnt, ist in sich Gottes eigenes Dasein, welches das System aber unkenntlich macht, indem es dieses auf die grundabstrakte Bestimmung des Seins im Allgemeinen reduziert, weil es sonst nicht mit dem voraussetzungslosen Anfang identisch sein könnte: mit dem Nichts. Darum werden auch Sein und Nichts ausdrücklich als die ersten und abstraktesten logischen Definitionen Gottes angegeben; aber diese Angabe gehört nicht zum System, welches an dieser Stelle noch nicht von Gott reden kann; es ist eine exoterische Anmerkung, die aber gerade zeigt, dass die Philosophie eine Voraussetzung hat, die das System ignoriert. So meine ich denn, dass die hegelsche Philosophie den Ursprung der Philosophie aus der unmittelbaren Erkenntnis Gottes oder einer göttlichen Offenbarung anerkennt.¹³²

¹²⁹ Ibid., S. 35f. [S. 45].

¹³⁰ Ibid., S. 37 [S. 47].

¹³¹ Vgl. hierzu Heibergs *Grundtræk til Filosofiens Philosophie eller den speculative Logik*, S. 12 (§ 28) (in Heibergs *Prosaiske Skrifter*, Bd. 1, 1861, S. 12): „Insofern als der Anfang der Philosophie als Sein betrachtet wird, ist ihr Gegenstand eine Voraussetzung ihrer selbst und gegeben; insofern aber als dieser Anfang als Nichts betrachtet wird, ist er keine Voraussetzung und nicht gegeben.“ Zu Kierkegaards Auseinandersetzung mit der Problematik des Anfangens mit diesem Anfang der Logik und seiner Voraussetzungslosigkeit vgl. *SKS* 18, 217, JJ:239 / *DSKE* 2, 224; *SKS* 18, 223f., JJ:262 / *DSKE* 2, 231; *SKS* 18, 224, JJ:264 / *DSKE* 2, 232f.; *SKS* 7, 24 / *GW1 AUNI*, 13; *SKS* 7, 108,5-22 / *GW1 AUNI*, 104; *SKS* 7, 286,21-28 / *GW1 AUN2*, 15.

¹³² Heiberg, „Recension over Hr. Dr. Rothes *Treenigheds- og Forsoningslære*,“ S. 37 [S. 47].

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

Im letzten Teil dieses Abschnittes versucht Heiberg dann zu zeigen, dass diese Offenbarung die christliche sei, wobei er zugleich auf die von Martensen vorgebrachte Kritik an der hegelschen Philosophie rekurriert. Nach Martensens Meinung hätten alle rationalistischen Systeme der neueren Zeit eine gegebene Voraussetzung gehabt und erst das hegelsche System habe den Zweifel zu Ende geführt und jede Voraussetzung aufgehoben. „Auf verschiedene Weise ist diese Voraussetzung bestimmt gewesen, doch niemals als *Glaube*,“¹³³ weshalb alle diese Systeme, vornehmlich aber das hegelsche System „als deren Vollendung,“ einen Gegensatz zu der aus dem Glauben entsprungenen Philosophie des Mittelalters darstellten. Die hegelsche Philosophie habe, so Martensens Einwand nach Heibergs Darstellung, zwar „das Verdienst, die früheren Voraussetzungen auf ihre Nullität reduziert zu haben,“ doch habe sie nicht begriffen, „dass die Nullität daher kam, dass sie nicht aus dem Glauben entsprangen, welcher jetzt, in einer höheren Entwicklung der Philosophie, in den leeren Raum eingesetzt werden muss, den Hegel entdeckt, aber unerfüllt stehengelassen hat.“¹³⁴ Gegen Martensens Kritik will Heiberg jedoch zeigen, dass der von der hegelschen Philosophie vorausgesetzte Gott, als Geist bestimmt, in Wirklichkeit der Gott der christlichen Religion sei, der Hegels System von Anfang bis Ende durchdringe. Die von Martensen an eine „Glaubens-Philosophie“ gemachte Forderung scheinere daher bereits in der hegelschen Philosophie erfüllt zu sein:

Denn dass diese sich trotzdem am Anfang ihres Systems zum Ignoranten dessen macht, was sie weiß, und zum Zweifler, ja sogar Leugner des Gottes, den sie erkennt, geschieht nur, um die gleichzeitige Forderung eines voraussetzungslosen Anfangs zu erfüllen...Sollte Hr. Martensen hiergegen einwenden, dass auch, wenn der Geist Gottes das letzte Resultat der hegelschen Philosophie ist, dieses doch nur logisch dargestellt wird, nicht mit der ganzen Fülle der christlichen Offenbarung für das Herz oder das Gefühl, dann muss ich darauf antworten, dass gerade darin der ewige Unterschied zwischen Philosophie und Religion besteht, denn wenn dieser Unterschied nicht ewig wäre, würde die Philosophie ja alles werden, und die Religion, ebenso wie die Kunst, überflüssig. Doch bevor ich mich darauf einlasse, wird

¹³³ Ibid., S. 38 [S. 48].

¹³⁴ Ibid.

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

es zweckmäßig sein, die nähere Entwicklung abzuwarten, die uns zu schenken Hr. Martensen uns Hoffnung gemacht hat.¹³⁵

Es ist an dieser Stelle nicht notwendig, der sich hier aufdrängenden Frage nachzugehen, inwieweit die Zugeständnisse, die Heiberg Martensen macht, um die Vereinbarkeit von hegelischer Philosophie und Christentum zu zeigen, „have any mandate in Hegel’s own thought.“¹³⁶ Entscheidend ist allein, dass Heiberg bei seiner Darstellung der Position Martensens ihm ein solches Verständnis des Glaubens zuschreibt, wie es Kierkegaard in der Aufzeichnung I A 273 bzw. *Papir* 92 erstmals zum Gegenstand der Kritik gemacht hat.¹³⁷ Mithilfe der Unterscheidung zwischen dem Anfang der Philosophie und dem Anfang des philosophischen Systems will Heiberg darlegen, dass die Philosophie die unmittelbare Erkenntnis Gottes zur Voraussetzung hat, die am Anfang des philosophischen Systems jedoch ignoriert werden muss, um die Forderung der Voraussetzungslosigkeit zu erfüllen. Die Aufhebung der *systematischen* Voraussetzung impliziert jedoch keineswegs die Aufhebung der *philosophischen* Voraussetzung. Diese unmittelbare Erkenntnis Gottes als Voraussetzung und Ursprung der Philosophie hat Martensen, so Heiberg, „als die Idee selbst in ihrer Unmittelbarkeit bestimmt...nämlich als den *Glauben*,“¹³⁸ welcher die Grundlage der Philosophie sein soll. Heiberg „will Martensen zugestehen,“ wie Frederik Christian Sibbern in seiner 1838 erschienenen Rezension der ersten Nummer von Heibergs *Perseus* treffend bemerkt, „dass die Philosophie zwar wohl mit dem Glauben beginnen muss, will aber, dass das philosophische System mit dem Zweifel beginnen soll.“¹³⁹

¹³⁵ Ibid., S. 40f. [S. 51f.]; vgl. auch S. 33 [S. 42].

¹³⁶ Jon Stewart, „Heiberg’s Defense of Hegelianism in the *Introductory Lecture to the Logic Course*,“ in *Heiberg’s Introductory Lecture to the Logic Course and Other Texts*, op. cit., S. 3-38, hier S. 27.

¹³⁷ Unter Voraussetzung der Annahme, dass I A 273 bzw. *Papir* 92 später als Juni 1837 und in Reaktion auf Heibergs Replik auf Martensens Rezension entstanden ist, wird deshalb verständlich, warum Kierkegaard in seiner zuvor niedergeschriebenen ersten Reaktion auf Martensens Rezension in BB:32 (siehe Anm. 93) zwar Martensens „Bocksprünge“ über seine Vorgänger sowie die Unklarheit und Unoriginalität von Martensens Position kritisiert, nicht aber Martensens Glaubensverständnis.

¹³⁸ Heiberg, „Recension over Hr. Dr. Rothes *Treenigheds- og Forsoningslære*,“ S. 35 [S. 44].

¹³⁹ Frederik Christian Sibbern, „*Perseus*, Journal for den speculative Idee. Udgiven af *Johan Ludvig Heiberg*. Nr. 1, Juni 1837. Kjøbenhavn. *Reitzels* Forlag. XIV og 264 S. 8. Priis 1 Rbd. 84 Skill. – (Med stadigt Hensyn til Dr.

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

Kierkegaard spielt an der besagten Stelle in den *Stadien* also zugleich auf Heiberg an, wenn er schreibt, dass man zugestehe, dass der Glaube das Unmittelbare sei und dass man einer neuen Schrift entgegentreffe.¹⁴⁰ Aber inwiefern ist dann ‚Glaube‘ im Sinne des *unbestimmten*, (noch) unvermittelten Unmittelbaren am Anfang der Logik zu verstehen – also als etwas, wie Kierkegaard in I A 273 bzw. *Papir* 92 kritisiert, das „im Grunde nichts anderes [ist] als das erste Unmittelbare, die Bedingung für alles“? Diese Kritik Kierkegaards wird verständlich auf dem Hintergrund von Heibergs Exkurs über den Anfang der Philosophie und des philosophischen Systems sowie der Art und Weise, wie Heiberg die Position Martensens dabei im Kontext der eigenen Argumentation darstellt. Heiberg zufolge kann allein mit dem „Sein = Nichts,“ das als allererstes Glied des Systems absolute Unmittelbarkeit ist, die an den Anfang der Philosophie gemachte doppelte Forderung erfüllt werden, voraussetzungslos und doch zugleich nicht ohne Voraussetzung zu sein. Wenn Martensen nun, wie Heiberg schreibt, in diesen „leeren Raum,“ den Hegel nach der konsequenten Durchführung des dialektischen Zweifels zwar entdeckt, aber unerfüllt stengelassen habe, den *Glauben* einsetzen will, dann kommt diesem die Stellung des unbestimmten Unmittelbaren zu. Und eben dies kritisiert Kierkegaard. Denn wenn „*Glaube*,“ wie es in der bereits erwähnten Einleitung zu *Der Begriff Angst* heißt, „ohne jede nähere Bestimmung das *Unmittelbare*“¹⁴¹ genannt werde, dann könne man beim Glauben nicht ‚stehenbleiben,‘ sondern müsse ‚weitergehen.‘¹⁴²

Kierkegaard hat sich an zahlreichen Stellen sowohl in den veröffentlichten Werken als auch in den Journalen und Aufzeichnungen auf Martensens Rezension von Heibergs *Einfüh-*

Roths: ‚*Læren om Treenighed og Forsoning. Et speculativt Forsøg i Anledning af Reformationsfesten.*‘,“ *Maanedsskrift for Litteratur*, Bd. 19, 1838, Nr. 4, Artikel I, S. 283-360; Nr. 5, Artikel II, S. 424-460; Nr. 6, Artikel III, S. 546-582; Bd. 20, 1838, Nr. 1, Artikel IV, S. 20-60; Nr. 2, Artikel V, S. 103-136; Nr. 3, Artikel VI, S. 193-244; Nr. 4, Artikel VII, S. 293-308; Nr. 5, Artikel VIII, S. 405-449, hier Artikel I, S. 346 (in Sibberns *Bemærkninger og Undersøgelser, fornemmelig betreffende Hegels Philosophie, betraget i Forhold til vor Tid*, Kopenhagen: C.A. Reitzel 1838 (ASKB 778), S. 64). Zum Hintergrund von Sibberns Rezension und ihrer Interpretation vgl. Thulstrup, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel*, S. 123-127, sowie Stewart, *The Martensen Period: 1837-1842*, S. 175-238.

¹⁴⁰ Vgl. SKS 6, 271 / *GW I SLW*, 308.

¹⁴¹ SKS 4, 318 / *GW I BA*, 7 (dt. Übersetzung leicht verändert).

¹⁴² Vgl. SKS 4, 102 / *GW I FZ*, 5; SKS 4, 128 / *GW I FZ*, 30; SKS 4, 161 / *GW I FZ*, 76; SKS 4, 318 / *GW I BA*, 7; SKS 6, 271 / *GW I SLW*, 308; SKS 7, 265 / *GW I AUNI*, 287; vgl. auch die in Anm. 90 angegebenen Stellen.

Gerhard Schreiber: „Die eigentlichen Adressaten von Kierkegaards Kritik, den Glauben als ‚das Unmittelbare‘ zu bezeichnen“, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, S. 115-153.

rungevortrag und Heibergs Replik darauf in *Perseus* bezogen.¹⁴³ Wie eingangs dieses Beitrages erwähnt, hat Kierkegaard bei der Auseinandersetzung mit seinen Kopenhagener Zeitgenossen genau darauf geachtet, seine Kritik nicht offen, sondern versteckt mittels Anspielungen und Schlagworten vorzubringen.¹⁴⁴ Wie mir scheint, gilt dies auch für Kierkegaards Kritik, den Glauben als „das Unmittelbare“ zu bezeichnen. Die eigentlichen Adressaten dieser für Kierkegaards Glaubensverständnis wichtigen und grundlegenden Kritik sind also nicht in der Ferne, in Deutschland zu suchen, sondern in Kierkegaards eigenem Umfeld in Kopenhagen zu finden.¹⁴⁵

¹⁴³ Hinweise und Anspielungen auf Martensens Rezension von Heibergs *Einführungsvortrag* und/oder Heibergs Replik darauf in *Perseus* finden sich z.B. in *SKS* 19, 185f., Not5:23 / *DSKE* 3, 196; *SKS* 19, 187, Not5:32 / *DSKE* 3, 197f.; *SKS* 3, 97f. / *GW1 EO2*, 100f.; *SKS* 4, 445f. / *GW1 BA*, 151f. (Anm.); *SKS* 4, 506 / *GW1 V*, 216; *SKS* 5, 408 / *GW1 DRG*, 134; *SKS* 7, 24 / *GW1 AUN1*, 13; *SKS* 7, 108 / *GW1 AUN1*, 104; *SKS* 8, 288 / *GW1 ERG*, 199; *SKS* 8, 356 / *GW1 ERG*, 272; vgl. auch *Pap.* IV B 1, S. 131 / *GW1 JC*, 138f.

¹⁴⁴ Um zwei Beispiele aus der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* (1846) zu nennen: (1) Sowohl in der vorläufigen Ausarbeitung (*Pap.* VI B 54,4) als auch in der Reinschrift (*Pap.* VI B 98,58) der *Nachschrift* werden Martensen und Heiberg explizit als Adressaten der Kritik genannt („die Herren Prof. Heiberg und Martensen“), was Kierkegaard in der endgültigen Fassung jedoch durch den unbestimmteren Ausdruck „die Hegelianer“ (*SKS* 7, 277,29 / *GW1 AUN2*, 5) ersetzt hat. (2) Martensen und dessen Schrift *Den christelige Daab* (1843) werden sowohl in der vorläufigen Ausarbeitung (*Pap.* VI B 24,1) am Rande als auch in der Reinschrift (*Pap.* VI B 98,15) in einer Anmerkung zu *SKS* 7, 49,30 / *GW1 AUN1*, 40,34 genannt und kritisiert, die jedoch in der endgültigen Fassung gestrichen ist. Zur Auseinandersetzung Kierkegaards mit Martensen in der *Nachschrift* vgl. Arild Christensen, „Efterskriftens Opgør med Martensen“, *Kierkegaardiana*, Bd. 4, 1962, S. 45-62; Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, S. 451-466, sowie Gerhard Schreiber, „Magnús Eiríksson: An Opponent of Martensen and an Unwelcome Ally of Kierkegaard“, in *Kierkegaard and His Danish Contemporaries*, Bd. 2, *Theology*, hg. von Jon Stewart, Aldershot 2009 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, Bd. 7), S. 49-94, hier S. 87f.

¹⁴⁵ Kierkegaard merkt in der vorläufigen Ausarbeitung der Einleitung zu *Der Begriff Angst* zu der Stelle, dass „Glaube ohne jede nähere Bestimmung das *Unmittelbare*“ (*SKS* 4, 318 / *GW1 BA*, 7; dt. Übersetzung leicht verändert) genannt werde, am Rande an: „und dies geschieht ja jeden Tag gleich vor unseren Augen“ (*Pap.* V B 49,2). Anlass dieser Bemerkung war wohl die Anfang 1844 beginnende Beschäftigung Kierkegaards mit Jacobi und dessen umstrittener Bezeichnung der nicht durch Vernunftgründe vermittelten, „unmittelbaren Gewißheit“ empirisch-sinnlicher Gegenstände als „Glaube“, vgl. „Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“ (1785), in *Werke. Gesamtausgabe*, hg. von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke, Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner und Frommann-Holzboog 1998ff., Bd. 1,1, S. 115,15-23 (vgl. *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 4/1, 1819, S. 210). Dieser Umstand, dass Kierkegaard seine Kritik später auch gegenüber anderen Denkern artikuliert hat, steht jedoch nicht im Widerspruch zu der hier vertretenen Auffassung, dass Grund und Voraussetzung und damit die *eigentlichen* Adressaten dieser Kritik Martensen und Heiberg gewesen sind.