

# Der anthropologische Geistbegriff bei Sören Kierkegaard.

Von Dr. Elisabeth Niessen.

(Schluß)

---

## 6. Die Kategorie des Sprunges.

Die Kategorie des Sprunges taucht auf am Problem der personalen Freiheit, auf der die ganze subjektive Geistesentwicklung beruht. Zwischen den einzelnen Existenzstadien des Aesthetischen, Ethischen und Religiösen, die nicht in Kontinuität durch immanente Uebergänge stehen, liegt der „Sprung“, in dem der existierende Geist sich der höheren geistigen Form bemächtigt. „Die Geschichte des individuellen Lebens schreitet in einer Bewegung von Zustand zu Zustand fort. Jeder Zustand wird durch einen Sprung gesetzt.“<sup>1)</sup> Der Sprung nimmt im Werdeprozeß des subjektiven Geistes die Stelle ein, die in der Hegelschen Geschichtsphilosophie der „Uebergang“ innehat. Der Wichtigkeit der Uebergangskategorie im Hegelschen System entspricht die Bedeutung des „Sprunges“ bei Kierkegaard. „Es gibt eine Kategorie, von der die neuere Philosophie beständig Gebrauch macht, in logischen Untersuchungen nicht minder als in geschichtsphilosophischen; ich meine die des Uebergangs.“<sup>2)</sup> Ihr wird der irrationale „Sprung“ entgegengesetzt. „Uebergang“ und „Sprung“ sind mithin „geschichtsphilosophische“ Kategorien. Kierkegaard hat die Bedeutung des Uebergangs für das Hegelsche System klar erkannt. Das dialektische Schema Hegels wird von Kierkegaard vor allem in den *Philos. Br.*, der *Nachschr.*<sup>3)</sup> und im *Begr. d. A.* aufs heftigste angefochten. Er geht in der Kritik zusammen mit Trendelenburg.<sup>4)</sup> im Grunde bekämpften Kierkegaard sowie Trendelenburg den Anspruch

---

<sup>1)</sup> *Begr. d. A.*, 111 — S. V. IV, 381.

<sup>2)</sup> *Begr. d. A.*, 78 ff. — S. V. IV, 350.

<sup>3)</sup> *Philosophische Brocken*. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Bd. VI u. VII. Jena 1910.

<sup>4)</sup> Ueber die Beziehung zwischen Kierkegaard und Trendelenburg vgl. W. Ruttenbeck: *Sören Kierkegaard, Der christliche Denker und sein Werk*. Berlin und Frankfurt a. O. 1929, S. 79, Anm. 119.

Hegels, daß in seiner Philosophie die „Begriffsbewegung das Gegenbild einer Realbewegung, das dialektische Denken Widerspiel einer Realdialektik“ sei.<sup>1)</sup> Die Dialektik von Sein und Nichts in der Logik, die im „Werden“ ineinander „übergehen“, wird als bloße „Begriffsdialektik“ aufgewiesen: „Was also ineinander wirklich „übergeht“, das sind durchaus nur die Begriffe. . . . Hier wird ein reines Gedankenmoment ins Ontische transponiert. Ein ontischer Uebergang aber ist nicht aufzufinden.“<sup>2)</sup> Kierkegaard wirft Hegel mangelnde Sphärenunterscheidung vor; er verwechsle die „Sphäre der Gedankenimmanenz“ mit der „Sphäre der Freiheit“ und stifte dadurch Verwirrung. „Für den Gedanken hat kein Gegensatz Bestand [nach Hegel], ihm geht das Eine in das Andere über, um sich damit in einer höheren Einheit zu verbinden. Dagegen besteht der Gegensatz für die Freiheit; denn sie schließt aus und nimmt auf.“<sup>3)</sup> Gleichzeitig steckt bei Kierkegaard hinter seiner Theorie vom Sprung der Anspruch, das Problem des „Anfangs, des Beginns“<sup>4)</sup> richtiger auszudrücken als Hegels Dialektik des „Anfangs“, die zugleich in der von Sein und Nichts enthalten ist. Den am Werden gesehenen Kategorien des „Uebergangs“ und des „Sprunges“ liegt die aus der Antike überkommene und heute noch nicht gelöste Antinomie der Bewegung zugrunde. Dem „qualitativen Sprung“ entspricht dabei im Verhältnis zur Zeit „der Augenblick“. Kierkegaard sieht sie in enger Beziehung zueinander, wie das auch eine Stelle im *Tg.* I von 1844<sup>5)</sup> beweist. Hegel hat versucht, diese Antinomie zu lösen, indem er den Satz des Widerspruchs für das Denken außer Geltung setzte. Kierkegaard, der von der Persönlichkeit, vom Ethischen her philosophiert, hält den Satz vom Widerspruch unbedingt aufrecht und hält damit an der Realität der Antinomie fest, die zugleich die Grenze des rational Verstehbaren und Faßbaren für das Denken bedeutet. Der „Sprung“ ist rational nicht erklärbar.

Das Werden der Persönlichkeit gründet in der Freiheit. In den *Philos. Br.* wird die Freiheit der Uebergang vom Möglichen zum Wirklichen genannt. Der Sprung ist eine Kategorie der Freiheit,

---

<sup>1)</sup> Nic. Hartmann: *Hegel und das Problem der Realdialektik*, Blätter für deutsche Philosophie, 9 Bd., H. 1, 1935, S. 12. Vgl. über die „Bewegung“ in Hegels Logik: *Nachschr.* I, S. 194.

<sup>2)</sup> Ebd. 23.

<sup>3)</sup> *Entw./Oder* II, 145.

<sup>4)</sup> Vgl. *Nachschr.* I, S. 199 und 228 Anm.

<sup>5)</sup> Vgl. *Pap.* V C S. 371. Diese Tagebuchnotiz, die den „Sprung“ behandelt, soll im Zusammenhang zitiert werden, um schärfer herauszuholen, was K. unter dem „Sprung“ verstanden wissen wollte. Zugleich wird die Schwierigkeit der Interpretation klar.

und zwar der ethisch-religiösen. Der Sprung ist stets der Ausdruck für einen Realisationsakt der Freiheit. Beim Uebergang vom Aesthetischen zum Ethischen wird aus den vielen Möglichkeiten eine frei realisiert, wobei „der Sprung die Kategorie der Entscheidung ist.“<sup>1)</sup> Diese im Sprung gesetzte neue Qualität wird werthaft der Quantität der bloßen Möglichkeiten übergeordnet. Seit der Antike haftet der Qualität diese stärkere Wertbetontheit gegenüber der Quantität an. So sind Ironie und Humor<sup>2)</sup> erst Möglichkeiten der höheren Geistesform, in sofern stellen sie eine Kontinuität der Stadien her. Aber der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit geschieht auch hier durch die Freiheit in einem irrationalen Sprung . . . „nichtsdestoweniger ist der immanente Uebergang eine Schimäre, eine Einbildung, als entschlöße sich der neue Standpunkt notwendig durch sich selbst, in den andern überzugehen, da die Kategorie des Uebergangs selbst ein Bruch mit der Immanenz, ein Sprung ist.“<sup>3)</sup> Das Hineingelangen ins christlich-religiöse Stadium bedeutet die angestrengteste Form des „Sprunges“. Mit ihm ist ein hohes Pathos verbunden, das mit der Größe des Wagnisses an Intensität wächst. Es wird an dieser Stelle deutlich, daß die „Theorie des Sprunges“ als Sicherung der qualitativen Besonderheit der christlich-religiösen Sphäre entstanden ist.

In der *Nachschr.* I<sup>4)</sup> beschreibt der Verfasser Climacus, wie er durch Lessings theologische Streitschrift: *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft* auf den „Sprung“ aufmerksam geworden sei und berichtet zugleich von einem Gespräch Jacobis mit Lessing in Wolfenbüttel 1780 über den Spinozismus des letzteren. Im Verlauf dieses Gesprächs rät Jacobi Lessing an, durch einen Salto mortale zum Glauben an eine persönliche Gottheit zu kommen.<sup>5)</sup> In der eben genannten Streitschrift vertritt Lessing den Satz, daß zufällige Geschichtswahrheiten nie der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten werden können: „Wir alle glauben, daß ein Alexander gelebt hat, welcher in kurzer Zeit fast ganz Asien besiegte. Aber wer wollte auf diesen Glauben hin irgend etwas von großem,

<sup>1)</sup> *Nachschr.* I, 185.

<sup>2)</sup> „Ironie ist das Konfinium zwischen dem Aesthetischen und dem Ethischen, Humor des Konfinium zwischen dem Ethischen und dem Religiösen.“ (*Nachschr.* II, 147.)

<sup>3)</sup> *Nachschr.* I, 366.

<sup>4)</sup> *Nachschr.* I, 183.

<sup>5)</sup> Ausführlich stellt W. R o d e m a n n in seiner Dissertation: *Hamann und Kierkegaard*, Gütersloh, 1922, das Verhältnis K.s zu Lessing dar. Es muß hier darauf verwiesen werden.

dauerhaftem Belange, dessen Verlust nicht zu ersetzen wäre, wagen?“<sup>1)</sup> Auf derselben Stufe stehen für Lessing die christlichen historischen Wahrheiten. Wollte er ihnen den Anspruch gestatten, sein Leben umzubilden, so wäre dies eine »μετάβασις εἰς ἄλλο γένος«. „Das ist der garstig breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe.“<sup>2)</sup> Die *Philos. Br.* nehmen in ihrem Motto „Kann man eine ewige Seligkeit auf ein historisches Wissen bauen?“ darauf Bezug. Sie bekämpfen den Lessingschen Standpunkt, wenn Climacus auch Lessing ein sicheres Empfinden für religiöse Dinge beimißt, weil er aufmerksam darauf war, daß es keinen direkten Uebergang von geschichtlicher Zuverlässigkeit zur Entscheidung für die ewige Seligkeit gibt. Die quantitative Häufung von Argumenten und Sicherheiten für das Denken erzeugt keinen Glauben.<sup>3)</sup> Der Sprung über den „garstig breiten Graben“ bleibt. Climacus fügt hinzu, daß der Sprung immer unendlich sei, denn für den, der nicht springen könne oder wolle, sei auch der kleinste Graben unendlich.<sup>4)</sup> Und „ganz nahe am Sprung gewesen zu sein“, bedeute ebensoviel wie „beinahe das Examen bestanden zu haben.“ Die Sphäre des Christlich-Religiösen ist wesentlich bestimmt durch das Paradox des menschengewordenen Gottes. Das Verhalten zu diesem Paradox ist der Glaube. Sein Gegensatz ist der Zweifel. Der Einzelne kommt zum Glauben im „Sprung“. Er bedeutet das Wagnis schlechthin.<sup>5)</sup> Der Sprung sichert nicht nur den Sondercharakter der einzelnen Sphären, er isoliert zugleich und sondert den Einzelnen von der „Menge“ aus. Der „Sprung des Glaubens“ setzt ein „Maximum unendlich persönlich interessierter Leidenschaft für seine ewige Seligkeit“ voraus.<sup>6)</sup>

Zusammenfassend kann über den „Sprung“ gesagt werden, daß er in Kierkegaards Problematik eine zentrale Stelle einnimmt. Denn in den Umbruchstellen der geistigen Entwicklung wird die reifere Gestalt

---

<sup>1)</sup> Lessing, *Sämtliche Werke*, herausg. v. Lachmann, III. Auflage. Leipzig 1897. Bd. XIII, S. 6.

<sup>2)</sup> Ebd.

<sup>3)</sup> Vgl. „Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen; weil Glauben so wenig durch Gründe geschieht als Schmecken und Sehen“. J. G. Hamann. *Schriften*, Bd. II, herausgegeben v. Fr. Roth, Berlin 1821, S. 36.

<sup>4)</sup> Vgl. *Nachschr.* I, 184.

<sup>5)</sup> Vgl. Meerpohl, S. 40ff. Dazu das Problem des Ausweichens vor dem Sprung.

<sup>6)</sup> *Nachschr.* I, 128.

Wirklichkeit. So darf man „nicht vergessen, daß das Neue mit dem Sprung eintritt. Wenn dies nämlich nicht festgehalten wird, so erhält der Uebergang ein quantitierendes Uebergewicht über die Elastizität des Sprunges“<sup>1)</sup>. Die Theorie vom Sprung ist das Kernstück seiner qualitativen Dialektik, die den Anspruch erhebt, im Bereich der Freiheit „Realdialektik“ zu sein. Die Hegelsche Dialektik, wie sie vor allem in der Logik zutage tritt, wird dagegen als quantitative bezeichnet. „Alles dreht sich darum, den Unterschied zwischen der quantitativen und der qualitativen Dialektik absolut zu machen; die ganze Logik ist quantitative Dialektik oder modale Dialektik! Denn alles ist und das ganze ist eins und dasselbe. Im Dasein ist die qualitative Dialektik zu Hause“<sup>2)</sup>. Kierkegaard fürchtet nichts mehr als die Auflösung der Qualität durch ihre Rückführung auf eine Quantität<sup>3)</sup>. „Jede Qualität entsteht also durch einen Sprung“<sup>4)</sup> ist der Grundsatz dieser Dialektik. So haben das höhere Existenzstadium, das Selbst, die volle menschliche Synthese in der Freiheitsprobe, die Sünde, der Glaube, ihren „Ur-sprung“ in der geistigen Freiheit. „Die Kategorie . . . Bewegung (*κίνησις*), welche vielleicht eines der schwierigsten Probleme in der ganzen Philosophie ist. Sie hat in der neueren Philosophie einen anderen Ausdruck bekommen, nämlich Uebergang und Mediation. Zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit liegt nach Aristoteles die *κίνησις* (Bewegung), die im reinen Denken, in dem alles nur ist, nicht geschehen kann. In der Existenz erweist sie sich als Unterbrechung<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> *Begr. d. A.*, 80 — S. V. IV, 354. Vgl. dazu Nachschr. II, 82.

<sup>2)</sup> *Pap.* VII A 84 — Das Verhältnis vom Quantitativen zum Qualitativen und die Berechtigung dieser Terminologie kann hier nicht näher untersucht werden. Vgl. zu dieser Schwierigkeit T. Bohlin, *Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang*. Gütersloh 1927, S. 199. Dazu H. Diem, *Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard*. München 1929. S. 104 ff

<sup>3)</sup> Vgl. *Philos. Brocken*, 89/90. Daher auch K.s Kampf gegen die Naturwissenschaft im 19. Jh. Er prophezeit, daß von ihr zuletzt alles Verderben ausgehen werde, weil von ihr aus die quantitative Betrachtungsweise in die Psychologie eindringe und damit die mechanistische.

<sup>4)</sup> *Pap.* V C 1, S. 371.

<sup>5)</sup> *Pap.* IV C 97. — „In der Sphäre der Freiheit hingegen sind Möglichkeit und Wirklichkeit hervorgegangen als ein Transzendentes. Wenn deshalb Aristoteles bereits gesagt hat, daß der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit eine *κίνησις* ist, so redet er nicht von der logischen Möglichkeit und Wirklichkeit, sondern von der Freiheit und setzt deshalb richtig die Bewegung.“ (*Pap.* IV B 177 S. 290.)

Der Sprung ist immer ein Transzendieren, z. B. von der Erkenntnis<sup>1)</sup> zum Handeln. Die Theorie des Sprunges ist der Versuch, den irrationalen Kern der Freiheitssetzung als solchen zu benennen und dem Einzelnen seine personale Freiheit zu sichern. Als Wagnis des leidenschaftlichen Selbsteinsatzes drückt er die Beziehung zu den der personalen Sphäre zugeordneten Werten und Unwerten aus. Nach dem Rang des realisierten Wertes qualifiziert sich der Sprung. Er bedeutet das Schöpferische im Menschengestalt, aus dessen Freiheit das Geheimnis des Anfangs aufbricht sowohl im Guten, wie im Bösen.<sup>2)</sup> Das Wagnis des Sprunges ist am größten im Verhalten des Menschengestalt zum höchsten Gut. Hier ist die Kluft zwischen Mensch und Gott unendlich groß, und der Sprung das höchste Wagnis, aber darum auch die freieste Tat.

Zum Schluß sei eine Tagebuchnotiz aus dem Jahre 1844 angefügt,<sup>3)</sup> die die Problematik des Sprunges noch einmal eindringlich klar macht und zeigt, wo diese offenbleibt:

„Wie entsteht durch ein  
fortgesetztes quantitatives  
Bestimmen  
eine neue Qualität?

Ich bin ein einfältiger Mann,  
der nicht so viele Gedanken  
hat; fasse ich einen, so muß  
ich sehen, mich fest an ihn  
zu halten.

Ein Sprung.

Der platonische Augenblick.

.....

Jede Qualität entsteht also durch einen Sprung.

Sind nun diese Sprünge ganz und  
gar einsgeartet?

Der Sprung, wodurch Wasser zu Eis wird (der Sprung  
wodurch ich einen Verfasser verstehe)  
und der Sprung, der der Uebergang vom Guten zum Bösen  
wird (Plötzlicher als [in] Lessings Faust der Böse Geist,  
der so schnell ist wie der Uebergang vom Guten zum Bösen)

<sup>1)</sup> Nach K. untersteht auch die Erkenntnis der Freiheit und damit dem Willensvermögen. Er weist hin auf die griechische Skepsis, die kraft eines Willensentschlusses sich des Schließens enthielt, um nicht in Irrtum zu fallen.

<sup>2)</sup> Vgl. *Begr. d. A.*, 131. Sprung des Mephistopheles als Ausdruck von Dämonisch-Plötzlichem.

<sup>3)</sup> *Pap.* V C S. 371. — Sperrungen und Anordnung des Textes von K.

ein qualitativer Unterschied  
zwischen den Sprüngen

Das Paradox

Der Eintritt des Christentums in die Welt.

1. Einfluß auf die ganzen Verdienste  
Hegels — einen Skeptizismus durch-  
dacht zu haben — Methode — unmöglich.
2. Uebergang von Aesthetik zu Ethik.
3. von Ethik zu Religion.

Das Paradox kann wohl überwunden und  
gleichsam verdaut werden für das  
Hinterlands-Denken.

Gibt es nicht etwas Aehnliches im  
Vergleich zur Weltgeschichte?

Kann man vergessen, daß man durch  
ein Paradox ins Christentum gekommen ist?  
Dies ist nicht aufgekommen in eines  
Menschen Herzen, wenn er auch hinter-  
her dies fassen kann, aber niemals  
vergesse er, daß es nicht aufgekommen  
ist in seinem Herzen.

Dialektische und pathetische Uebergänge.

Was folgt daraus für die Logik?

---

Zu 1. Hegels Uebergang im Verhältnis zu Kant.

Der Jg. Fichte u.s.w. drückt es so aus, daß die  
Philosophie einen Beginn erhält im Erkennen „als  
selbst - Erkennen“

Schelling (in Berlin) — Hegel mißbilligte die  
schlechte intellektuelle Anschauung (welche ja  
doch wohl auch ein Zusammensehen von Gegensätzen  
ist, aber unmittelbar durch einen Sprung, und  
fand die logische Idee heraus, ebenso wie die  
Methode.

Zu 1.

- (7) Der Gedanke von Gott entsteht durch einen Sprung  
Das Resultierende (re-sultare = zurückspringen)  
in den Beweisen für das Dasein Gottes geschieht  
durch einen Sprung.

Die Weise, wie Hegel die schlechte Unendlichkeit  
abbricht, ist ein Sprung. Sprung des Sündenbe-  
wußtseins.

Sprung der Induktions- und Analogieschlüsse.

Sprung der Versöhnung.

(der Uebergang vom Eudämonismus zum Pflichtbegriff ein Sprung, oder sollte man mit Hilfe von dem mehr oder weniger entwickelten Verstehen von dem, was das Klügste ist, zuletzt geradezu zur Tugend übergehen. Nein, es gibt den Schmerz der Entscheidung, den das Sinnliche (Eudämonist.) das Endliche (Eudämonist.) nicht aushalten kann. Bloß durch die Betrachtung, daß es das Klügste ist, seine Pflicht zu tun, wird der Mensch nicht dazu geführt, sie zu tun, im Augenblick der Entscheidung entschlüpft der Verstand, und er wendet sich zurück entweder zum Eudämonismus oder er wählt das Gute durch einen Sprung.)

Lessing braucht das Wort Sprung

Jacobi über Lessing (das bekannte Gespräch)

.....

S. 375 Zu 1.

- (8) Im Grunde anerkennen alle den Sprung und brauchen ihn in psychologischen und ethischen Vorstellungen, aber lügen ihn fort in der Logik. So sehe ich, daß Rötischer (Cyklus dramatischer Charaktere, Berlin 44 p. 105) die Kategorie qualitativer Sprung braucht. — Desungeachtet ist er Hegelianer.

(9)

Wie entsteht aus  
einem fortgesetzten  
quantitativen Bestimmen eine  
neue Qualität?

### 7. Die Kategorie des Augenblicks.

Die Kategorie des Augenblicks ist nicht weniger problematisch als die des Sprunges: „Unleugbar ist der „Augenblick“, als Problem betrachtet, eine sehr schwierige Aufgabe, da sie sich mit dem dialektischen Verhältnis zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen beschäftigen muß. Das Ewige ist der unendliche Gehalt, und doch soll dieser kommensurabel gemacht werden für die Zeitlichkeit, und die Berührung ist — im Augenblick. Und doch ist der Augenblick ein Nichts. Das Denken stutzt hier vor dem furchtbarsten Widerspruch, vor dem anstrengendsten aller Gedanken. . .“<sup>1)</sup>)

<sup>1)</sup> *Begr. d. Auserw.*, 194.



Platon hatte den „Augenblick“ im „Parmenides“ erörtert und gefunden, „daß der Augenblick dies wunderliche Wesen ist. . . , das zwischen Bewegung und Ruhe mitten inne liegt, ohne doch in irgendeinem Zeitteil zu sein; zu ihm und von ihm aus schlägt das Bewegende um in Ruhe und das Ruhende in Bewegung. Der Augenblick wird so zur Uebergangskategorie überhaupt. . .“<sup>1)</sup> „Sprung“ und „Augenblick“ sind einander zugeordnet. Vigilius Haufniensis sagt, daß Platon wohl die Schwierigkeit in der Kategorie des „Augenblicks“ zutage gebracht, sie aber nur abstrakt zu bewältigen versucht habe. Der „Augenblick“ sei bei ihm nur eine „lautlose, atomistische Abstraktion“ geblieben<sup>2)</sup>.

Im Zusammenhang mit den anthropologischen Problemen im *Begr. d. A.* wird eine konkrete Begriffsbestimmung des Augenblicks versucht. Der Augenblick gehört dem Problemkreis der Freiheit an. Die Frage, wie das „Nichtseiende unter der Bestimmung der Zeit“<sup>3)</sup> ins Daseiende übergehe<sup>4)</sup>, liegt der Dialektik des Augenblicks zugrunde. In diesem Falle bedeutet es, daß das Ewige, das ohne weiteres nicht in der Zeit ist, in dieser zum Durchbruch komme. Der Mensch wurde eine Synthese des Zeitlichen und Ewigen genannt, als ein gültiger Ausdruck dafür, daß er Synthese von Leib und Seele ist, die der Geist konstituiert. Die Zeit wird aufgefaßt als die „unendliche Sukzession.“<sup>5)</sup> Sie ist das Prinzip der Mannigfaltigkeit<sup>6)</sup>. „Das Ewige ist das Gegenwärtige, und dieses ist das Inhaltvolle. In diesem Sinne sagt der Lateiner von der Gottheit, sie sei praesens (praesentes dii) und bezeichnete mit diesem Wort, wenn es von der Gottheit gebraucht wurde, zugleich deren kräftigen Beistand“<sup>7)</sup>. Das Ewige bedeutet als das Gegenwärtige die „aufgehobene Sukzession“<sup>8)</sup>.

Was ist nun der Augenblick? Zunächst erscheint er als ein Zeitmoment, das, in sich betrachtet, nicht Vergangenheit und Zukunft kennt. So wird der Augenblick des „Jetzt“ vom Aesthetiker erlebt, der, gleichsam an den fließenden Gegenwartspunkt gefesselt, von Vergangenheit und Zukunft getrennt ist. „Der Augenblick bezeichnet das Gegenwärtige als ein solches, das kein Vergangenes

1) *Begr. d. A.*, 81 Anm. — S. V. IV, 353.

2) Ebd.

3) Ebd.

4) Vgl. *Begr. d. A.*, 79/80.

5) *Begr. d. A.*, 83 — S. V. IV, 355.

6) Vgl. *Philos. Br.*, 89/90.

7) *Begr. d. A.*, 83 ff. — S. V. IV, 356.

8) Ebd.

und kein Zukünftiges hat; darin liegt ja eben die Unvollkommenheit des sinnlichen Lebens. Das Ewige bezeichnet auch das Gegenwärtige, das kein Vergangenes und kein Zukünftiges hat; und dies ist des Ewigen Vollkommenheit.“<sup>1)</sup> Das Ewige muß daher seiner Struktur gemäß außerhalb der Zeit liegen in der Transzendenz, sonst fiel es mit dem Augenblick, dem „Moment“ zusammen: „Im Lateinischen heißt unser Augenblick *momentum*, das seiner Derivation (von *movere*) entsprechend nur das bloße Verschwinden ausdrückt.“<sup>2)</sup> Soll für den in der Zeit lebenden Menschen das Ewige erfahrbar werden, so kann es nur so geschehen, daß das Ewige die Zeit durchdringt. Diesen Berührungspunkt zwischen Zeit und Ewigkeit nennt Kierkegaard „Augenblick.“ Genau wie in der Setzung des Geistes sein Extrem mitgesetzt wird und dadurch die Sinnlichkeit zur Sündhaftigkeit werden kann, so macht das Durchbrechen des Ewigen im „Augenblick“ die Zeit als Zeitlichkeit, als Vergänglichkeit offenbar. „So verstanden ist der Augenblick nicht eigentlich ein Atom der Zeit, sondern ein Atom der Ewigkeit.“<sup>3)</sup> In der menschlichen Synthese liegt im Geist das Ewige, ihm fällt die Aufgabe zu, das Ewige in der Zeit zur „Geltung“ zu bringen. In seinem Bewußtsein berühren Idealität und Realität einander. Durch den Geist allein kann das Ewige in der Zeit durchdringen. Sobald der Geist als „das Ewige die Synthese des Seelischen und Leiblichen setzt, ist der Augenblick da“<sup>4)</sup> und die „Geschichte“ beginnt. Das Ewige, das vorher für den Menschen gewissermaßen noch kein Dasein hatte, wird durch einen Sprung im „Augenblick“ als Qualität gesetzt. Dadurch kann der Mensch in der Zeit des Ewigen habhaft werden. Für die Natur ist dies nicht möglich. Die Zeit hat für sie keine Bedeutung. Daher hat sie auch keine Geschichte.

Es taucht nun die Frage auf, wo für Kierkegaard der Ausgangspunkt, der Ursprung dieser Bestimmung des Augenblicks als Berührungspunkt von Zeit und Ewigkeit liegt. Die *Philos. Br.* und der *Begr. d. A.* weisen auf den Bereich der christlichen Offenbarung hin. Für das christliche Bewußtsein gibt es im Ablauf der Weltzeit einen Augenblick, in dem das Ewige, das Göttliche in die Zeit eintrat, nämlich in der Inkarnation. Dieser Augenblick trägt den Namen „Fülle der Zeit“, weil in Gott alle Zeit, Vergangenheit, Gegenwart, und Zukunft zugleich enthalten ist. Für das Denken bedeutet diese

<sup>1)</sup> Ebd.

<sup>2)</sup> Ebd.

<sup>3)</sup> *Begr. d. A.*, 85 — S. V. IV, 358.

<sup>4)</sup> Ebd.

Einheit von Gott und Mensch in Christus das Paradox. Der Augenblick ist ebenso paradox gebaut. Er wird deshalb die „Abbréviation“ des Paradoxes genannt.<sup>1)</sup> In diesem Augenblick wurde dem Menschen, der durch die Schuld sich selbst seiner Freiheit beraubt hatte, die Bedingung für die Wahrheitserfassung wiedergegeben durch Christus, den göttlichen Lehrer in der Zeit. Im „Augenblick“ geschieht die „Wiedergeburt.“ Es geschieht eine Bewegung „gleich der Bewegung vom Nichtsein [nämlich dem alten Zustand, der in der Reue verlassen wird] zum [neuen] Sein“, das nun alles dem erlösenden Gottmenschen schuldet. Für jeden Menschen muß es nach Kierkegaard die Möglichkeit dieses Augenblicks geben, d. h., daß die Versöhnung, die in Christus geschehen ist, Bedeutung gewinne für das Leben eines jeden Einzelnen. „Im Augenblick wird er sich der Wiedergeburt bewußt; denn sein vorhergehender Zustand war ja, nicht zu sein.“<sup>2)</sup> So bedeutet in den *Philos. Br.* der Augenblick einmal den Zeitpunkt, in dem Gott seinen von Ewigkeit her gefaßten Erlösungsbeschuß in der Zeit ausführt, andererseits die Wiedergeburt in jedem individuellen Leben, das sich im gläubigen Bewußtsein die Tatsache der Erlösung zu eigen macht. Das Zeitliche wird verhüllend und doch zugleich durchsichtig für das Ewige, das, wenn es sich rein als Ewiges offenbaren würde, die Menschen zur Anerkennung zwänge und ihre Freiheit vernichtete.

Die Untersuchung der *Philos. Br.* grenzt sich durch den Augenblick gegen den Standpunkt des Sokrates ab. Die griechische Antike kennt nach Kierkegaard den Augenblick nicht.<sup>3)</sup> Sie faßt die Ewigkeit als etwas Zugrundeliegendes auf, dessen sie in der „Erinnerung“ habhaft werden kann. Jeder Zeitmoment wird von dieser Ewigkeit gewissermaßen aufgesogen. Aber er erhält keine entscheidende Bedeutung. „Das Atom der Ewigkeit war für sie wesentlich die Ewigkeit, und so kam weder die Zeit noch die Ewigkeit zu ihrem wahren Recht.“<sup>4)</sup>

Vom „Augenblick“ als Berührungspunkt von Zeit und Ewigkeit aus kann man erst die „Bestimmung des Vergangenen, des Zukünftigen, des Ewigen sehen.“<sup>5)</sup> Gibt es den Augenblick nicht, so

<sup>1)</sup> *Philos. Br.*, 47.

<sup>2)</sup> *Philos. Br.*, 18.

<sup>3)</sup> Vgl. *Begr. d. A.*, 84 — S. V. IV, 357: „Es ist auffällig, daß die griechische Kunst in der Plastik kulminiert, welcher eben der Blick fehlt. Dies hat seinen tiefen Sinn darin, daß die Griechen den Begriff des Geistes und deshalb auch der Sinnlichkeit und Zeitlichkeit im tiefsten Sinn nicht faßten. Das Christentum, im absoluten Gegensatz hierzu, stellt Gott bildlich als Auge dar.“

<sup>4)</sup> *Begr. d. A.*, 85 — S. V. IV, 358.

<sup>5)</sup> *Begr. d. A.*, 87 ff. — S. V. IV, 360.

kommt das Ewige nur als Vergangenes zum Vorschein. Ist aber der Augenblick nur „discrimen,“ so „wird das Ewige das Zukünftige.“ Dies ist z. B. der Fall im Stande der Unschuld, wo der Geist, also auch der Augenblick, noch nicht gesetzt ist. Dem träumenden Geist erscheint das Ewige als das Zukünftige. „Denn dies ist, wie gesagt, der erste Ausdruck, das Incognito des Ewigen“<sup>1)</sup>. Im Zukünftigen ist das Ewige gleichsam ständig anrückend. Deshalb setzt der Sprachgebrauch bisweilen das Zukünftige und das Ewige identisch (das zukünftige Leben, das ewige Leben). . . Der Augenblick und das Zukünftige setzen wieder das Vergangene“<sup>2)</sup>.

Wird der Augenblick gesetzt, so enthält er im Ewigen zugleich Vergangenheit und Zukunft. Praktisch bedeutet dies für Kierkegaard, daß das Ewige im Augenblick den Menschen „gleichzeitig“ macht mit den geschichtlichen Heilstatsachen, z. B. der Erlösung, von der der Mensch ausgeschlossen bliebe, wenn sie bloß in sich abgeschlossene Vergangenheit wäre. Dasselbe gilt für die Begriffe Auferstehung und Gericht als Zukünftiges<sup>3)</sup>.

Die Ewigkeit behauptet in der Struktur des Augenblicks den qualitativ höheren Rang; sie soll zutage kommen im flüchtigsten, vergänglichsten Zeitmoment. Zugleich beleuchtet der Augenblick die Struktur des existierenden Geistes: „Der Geist aber ist das Ewige und ist darum erst, wenn er die erste Synthese [Leib-Seele] zugleich als . . . die des Zeitlichen und des Ewigen setzt“<sup>4)</sup>. Die Zeit bringt dem menschlichen Geist das Vergängliche, das unerbittlich Entrückende zum Bewußtsein, das er naturhaft zwangsläufig zu überwinden trachtet. „Wodurch besiegt man das Wechselnde? Durch das Ewige. Mit dem Ewigen kann man das Künftige besiegen, weil das Ewige dem Künftigen zugrunde liegt; deshalb kann man mit jenem dieses ausschöpfen“<sup>5)</sup>. Für den Geist allein gibt es das Anrückende, das Zukünftige, das immer doppelte Möglichkeit für seine Freiheit bedeutet: „Möglichkeit des Fortgangs und Rückgangs, der Wiederherstellung und des Untergangs, des Guten und des Bösen“<sup>6)</sup>. Nur für den Menschen gibt es den „nächsten Tag“, „und der nächste Tag ist nur ein Gesicht für den Geist“<sup>7)</sup>. Dies

<sup>1)</sup> Ebd.

<sup>2)</sup> *Begr. d. A.*, 86 — S. V. IV, 359.

<sup>3)</sup> Vgl. *Stad.*, 21.

<sup>4)</sup> *Begr. d. A.*, 87 — S. V. IV, 360/1.

<sup>5)</sup> *Rel. Reden*, 52.

<sup>6)</sup> *Erbaul. Reden*, 256 — S. V. IX, 238.

<sup>7)</sup> *Christl. Reden*, 62 — S. V. X, 74: „Die Sorge der Selbstquälerei“.

liefert den Menschen der Sorge aus, die ungeheuer quälend sein kann, wenn sie geistig nicht verwandelt wird in „Hoffnung“. „Wendet sich aber ein Mensch der Zukunft zu (und namentlich in irdischer Leidenschaft), so ist er von dem Ewigen am weitesten entfernt, so wird der nächste Tag ein ungeheures Gespenst, gegen das er die Fassung nicht behaupten kann. Wir lesen im ersten Buch Moses, daß Dämonen mit irdischen Weibern Kinder erzeugten: so ist das Zukünftige ein ungeheurer Dämon, der mit der Phantasie des Menschen den nächsten Tag erzeugt“<sup>1)</sup>. Die *Christlichen Reden* über die „Sorgen der Heiden“ stellen die Aufgabe für den Christen, durch den Glauben die Selbstquälerei der Sorge zu überwinden, indem zum Ewigen die richtige Stellung eingenommen wird<sup>2)</sup>.

So wie der Geist allein der Vorausschau und damit der Sorge, aber auch der Hoffnung mächtig ist, so hat er allein ein Todesbewußtsein, weshalb gesagt werden kann, daß nur der Mensch im eigentlichen Sinne stirbt, das Tier dagegen nicht. Wie wirkt sich nun dieses Todesbewußtsein aus? „Der Tod macht die Zeit kostbar“<sup>3)</sup>. So gibt z. B. „der Hintergedanke eines Selbstmordes eine gewisse Kraft.“ Der Gedanke des Todes verdichtet und konzentriert das Leben. „Das Christentum macht auch das Leben intensiv durch den Gedanken an den Tod, den nahen Tod. . . so führt es dazu, den Tag ungeheuer intensiv zu benutzen. . .“<sup>4)</sup> Jeder Augenblick wird kostbar, weil in ihm die Möglichkeit des Ewigen liegt. Daher überwindet der Geist die Zeitlichkeit, indem er sie in jedem Augenblick mit Ewigkeit füllt, d. h. konkret, indem er in seinem Leben und seiner Tätigkeit ständig das Gute wählt und tut und damit teilhat am Ewigen. Dies bildet und überformt ihn, d. h. es macht ihn selbst ewig. Die Verlorenheit an den „Augenblick“ im ästhetischen Stadium bedeutet Abwesenheit des Geistes, Geistlosigkeit. Die Hingabe an den Augenblick als Berührungspunkt des Ewigen und Zeitlichen im christlich-religiösen Stadium ist der Weg zur Realisierung und Vollendung des Geistes<sup>5)</sup>.

1) *Christl. Reden*, 66 — S. V. X, 78.

2) Vgl. *Rel. Reden*, 52.

3) *Tg.* II, 161; 1850. — Vgl. auch *Erbauil. Reden*, S. 353: „So ist der Tod der kürzeste Inbegriff des Lebens.“

4) Ebd.

5) „In der Zeit bleiben wir wohl immer *ecclesia pressa*, aber die Zeit ist zugleich die Möglichkeit einer Verherrlichung des endlichen Geistes. Das ist eben das Schöne an der Zeitlichkeit, daß darin der unendliche und der endliche Geist sich scheiden. Und das ist zugleich die Größe des endlichen Geistes, daß ihm die Zeit als Kampfplatz angewiesen ist.“ (*Intro./Oder* II, 214.)

Die Zeit „ist um des Menschen willen“ da und die „größte aller Gnadengaben. Das ist nämlich des Menschen ewige Würde, daß er eine Geschichte bekommen kann; das ist das Göttliche in ihm, daß er, wenn er will, dieser Geschichte selbst Kontinuität geben kann. Kontinuität bekommt meine Geschichte aber erst, wenn sie nicht nur der Inbegriff dessen ist, was mir geschehen oder begegnet ist, sondern meine eigene Tat, sodaß selbst das bloß zufällige Begegnis durch mich verwandelt und aus der Sphäre der Notwendigkeit in die der Freiheit übergeführt werde“<sup>1)</sup>.

### 8. Die Gefährdung des Geistes.

Kierkegaard hat ein sehr deutliches Bewußtsein von der Gefährdung des Geistes gehabt, dessen Leben und Werden sich in so ungeheuren Spannungen vollzieht. Er hat sie persönlich erfahren und für sich selbst die Möglichkeit des Wahnsinns ins Auge gefaßt, aber sich mit aller Macht dagegen gewehrt. Die ganze Skala der Krisenphänomene<sup>2)</sup> wie Langweile, Schwermut, Angst und Verzweiflung machen auf die Bedrohtheit aufmerksam. Die rein dynamische Auffassung vom Geist läßt Kierkegaard in besonderem Maße die Möglichkeit von Krisen sehen. Als solche tragen sie jeweils die Heilungsmöglichkeit in sich. Die letzte Ursache der Krise ist nach Kierkegaard immer im Geist zu suchen und deshalb auch nur von ihm aus zu beheben. Im Grunde ist es dies, daß der Geist als solcher seinem Wesen entsprechend sich nicht in die rechte Beziehung zu Gott setzt. So muß er notwendig auch sich selbst verfehlen. Darum wird in der *Kr. z. T.* und im *Begr. d. A.* der Glaube als Heilung genannt. Die Schäden, die die Krisen heraufbeschwören, können dabei in der psychisch-somatischen Sphäre liegen, aber der Geist soll ja sein konkretes „zufälliges Selbst“<sup>3)</sup>, so wie es ist, übernehmen: „In unserer Zeit läßt man etwas als Naturverhältnis gelten, was man als Geistesverhältnis nicht annehmen will . . . Erkennt dagegen das Individuum diese seine Naturbedingtheit als ein Moment in der Wahrheit seines Wesens, so verwandelt sich das Naturverhältnis in ein Geistesverhältnis“<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Ebd.

<sup>2)</sup> Sie können an dieser Stelle nur erwähnt werden.

<sup>3)</sup> *Stad.*, 242. Vgl. auch *Entw./Oder I*, 144.

<sup>4)</sup> Vgl. *Stad.*, 149.

Die tiefste Gefährdung für den Geist hat Kierkegaard in der Dämonie gesehen, von der er sagt, daß seine Zeit viel zu wenig aufmerksam auf sie sei. „Man erfährt im allgemeinen sehr wenig von dem Dämonischen, obgleich dies Gebiet in unserer Zeit gültigen Anspruch darauf hat, aufgeklärt zu werden . . .“<sup>1)</sup> Der Umfang des Dämonischen ist größer als er im allgemeinen angenommen wird. Im *Begr. d. A.* wird eine Analyse des Dämonischen versucht. Zunächst wird die Ansicht der Theologen zurückgewiesen, die das Dämonische mit der „Knechtschaft der Sünde“ verwechseln. Ohne weiteres ist das nicht der Fall. In einem Zustand, wo die Sünde und ihre Konsequenz die Freiheit des Menschen binden, kann dennoch die Angst aufbrechen, noch tiefer zu fallen, die Angst vor dem totalen Freiheitsverlust. Darum hat dieser Zustand Beziehung zur Freiheit und darin zum Guten. In dieser Angst wird die Sünde als das Wesensfremde empfunden, und es erwacht die Sehnsucht nach der Befreiung.

Kierkegaard bestimmt das Dämonische als „Angst vor dem Guten“<sup>2)</sup>. Das Gute wird als wesensfremd empfunden, vor dem der Dämonische zurückweicht. Im Neuen Testament schrecken die von Dämonen Besessenen vor der Berührung mit Christus zurück, also vor der Errettung und Erlösung<sup>3)</sup>. „Die Knechtschaft der Sünde ist ein unfreies Verhältnis zu dem Bösen; das Dämonische ist ein unfreies Verhältnis zu dem Guten. Darum wird das Dämonische erst recht deutlich, wenn es von dem Guten berührt wird, das in diesem Fall von außen an seine Grenze herankommt . . .“<sup>4)</sup> Das Gute bedeutet natürlich die Redintegration der Freiheit, die Erlösung, Errettung, oder wie man es nennen mag“<sup>5)</sup>.

Wie haben vergangene Zeiten das Dämonische beurteilt? Vigilius Haufniensis nennt drei mögliche und wirkliche Betrachtungsweisen:

1. Die „ästhetisch metaphysische“.

Dämonie ist „Unglück, Schicksal“ u.s.w. in Analogie zum angeborenen Schwachsinn. Die Frage ist, welchen Anteil hat das Schicksal, welchen die Schuld? „Die Stimmung gegen das Dämonische ist in dem Falle Mitleid“<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> *Furcht u. Zittern*, S. 97.

<sup>2)</sup> Vgl. *Begr. d. A.*, 119 — S. V. IV, 387. Matth. 8, 28—34; Mark. 5, 1—20 Luk. 8, 26—39; Luk. 11, 14.

<sup>3)</sup> Ebd.

<sup>4)</sup> Ebd.

<sup>5)</sup> Ebd.

<sup>6)</sup> *Begr. d. A.*, 118 — S. V. IV, 387. Shakespeare wird als der sichere Deuter dämonischer Phänomene genannt. Vgl. *Furcht u. Zittern* S. 98/99.

## 2. Die „ethische“.

Sie „beurteilt und verurteilt“ Dämonie als Schuld. Daher ihre Strenge! (Empfehlung der Anwendung von Strafe, sogar der Todesstrafe für die Ketzler bei Augustinus)<sup>1)</sup>.

## 3. Die „medizinische“.

Sie sieht das Phänomen als etwas rein Physisches und Somatisches an. „Der Patient wurde entfernt, damit den anderen nicht bange würde“<sup>2)</sup>.

„Die Möglichkeit dieser drei so verschiedenen Betrachtungsweisen beweist die Zweideutigkeit des Phänomens und daß es irgendwie allen diesen Sphären angehört, dem Somatischen, Psychischen, Pneumatischen“<sup>3)</sup>. Weil der Mensch eine synthetische Ganzheit ist, macht sich „die Desorganisation des einen auch im übrigen“ bemerkbar. „Spuren“ des Dämonischen finden sich übrigens „bei jedem Menschen, so gewiß jeder Mensch ein Sünder ist“<sup>4)</sup>.

Wegen der vielerlei Bedeutungen, die das Dämonische im Lauf der Zeit erhalten hat, scheint zunächst eine Begriffsbestimmung nötig zu sein. Das Dämonische ist der Zustand der Unfreiheit. Dieser Zustand ist durch einen qualitativen Sprung gesetzt. Von der Unschuld ist dieser Zustand in sofern verschieden, als in ihr die Freiheit noch nicht Wirklichkeit war. Ihre Möglichkeit war in dem Individuum Angst. In der Dämonie ist es umgekehrt. Die Freiheit ist verloren. Die Unfreiheit ist jedoch ein Phänomen der Freiheit. Diese erzeugt als Möglichkeit wieder Angst. „Das Dämonische ist die Unfreiheit, die sich abschließen will. Dies ist und bleibt indessen eine Unmöglichkeit; sie behält immer ein Verhältnis zur Freiheit, und selbst, wenn es anscheinend ganz verschwunden ist, so ist es doch vorhanden, und die Angst zeigt sich sofort im Augenblick der Berührung“<sup>5)</sup>.

In der *Kr. z. T.* hat die „Verzweiflung über die Sünde“ die Funktion, den Menschen noch tiefer als die Sünde selbst es getan vom Guten loszureißen. Sie „ist der Ausdruck dafür, daß die Sünde in sich konsequent geworden ist oder sein will“<sup>6)</sup>. Sie „preßt natürlich aus der Sünde die äußersten Kräfte des Dämonischen heraus und erzeugt die gottlose Abhärtung oder Verstockung; daß man konsequent

<sup>1)</sup> *Begr. d. A.*, 120 — S. V. IV, 388.

<sup>2)</sup> Ebd.

<sup>3)</sup> *Begr. d. A.*, 121 ff. — S. V. IV, 389.

<sup>4)</sup> Ebd.

<sup>5)</sup> Ebd.

<sup>6)</sup> *Kr. z. T.*, 103 — S. V. XI, 219.



alles, was Reue heißt, und alles, was Gnade heißt, nicht bloß für leer und nichtig, sondern für seinen Feind ansieht und für das, wogegen man sich am allermeisten zu wehren hat, ganz wie der Gute sich gegen die Versuchung wehrt<sup>1)</sup>. Indem das Dämonische sich gegen das Gute abschließt, wird es zur Verslossenheit, die jede Kommunikation fürchtet, vor allem die Offenbarung in der Sprache, „In der Sprache liegt nämlich die Kommunikation“<sup>2)</sup>. Die Unfreiheit im Dämonischen, die sich abschließt, umschließt jedoch keinen Inhalt, sondern ein Nichts, eine Leere, sie macht sich selbst zum Gefangenen. Denn nur die Freiheit hat Inhalt und kommuniziert ständig mit dem Guten.

Wird die Dämonie als Unfreiheit gesehen, so entsteht die Frage nach der Schuld und damit die der Abgrenzung gegen schuldlose, strukturelle Desorganisation im Geistigen. Kierkegaard macht diese Unterscheidung z. B. in „Schuldig? Unschuldig?“<sup>3)</sup>, wo zwei Weisen des Wahnsinnigwerdens unterschieden sind: „Die eine ist, daß bei einem plötzlichen Uebergang der Verstand nicht mitkommt . . . Was der Verstand vermag und leisten soll, steht . . . in einem absoluten Mißverhältnis. Dieses Mißverhältnis findet seinen Ausdruck im Wahnsinn. Die andere Art ist, daß eine versteckte Leidenschaft durch Reflexion dem Willen alle Kraft aussaugt. Dann versinkt der Leidende langsam im Wahwitz . . . er verirrt sich in einem Gewebe von Vorstellungen, die mit Naturnotwendigkeit einander ablösen. Die Freiheit, die die Vorstellungen zuerst hervorrief, wird ausgeschaltet und diese rufen sich nun unfrei selbst hervor“<sup>4)</sup>.

Der Ausdruck „Leidende“ scheint nicht auf ein dämonisches Verhältnis hinzuweisen, wenngleich die Frage nach der Schuld offenbleibt. Daß es schuldlose Geisteskrankheit gibt, hat Kierkegaard nie angezweifelt. Aber er hat daneben mit allem Ernst die Möglichkeit geltend gemacht, die Ursache sehr vieler Störungen in der vom Menschen selbst schuldhaft verletzten geistigen Ordnung zu suchen. Er hat damit vermieden, aus den Kategorien der niederen Sphäre die höhere erklären zu wollen. Eine solche Transponierung würde gerade auf dem Gebiet des Geistigen verhängnisvoll sein, weil dadurch der wahre Grund des Phänomens verfehlt und deshalb die Heilung unmöglich

<sup>1)</sup> Ebd. — Ueber den Unterschied von Dämonie und Anfechtung vgl. *Begr. d. A.*, 142.

<sup>2)</sup> *Begr. d. A.*, 123 — S. V. IV, 393.

<sup>3)</sup> *Stad.*, 242.

<sup>4)</sup> Ebd. — Vgl. auch K.s Definition für Wahnsinn: „sich selber objektiv werden“. Vgl. den Zusammenhang mit der Schwermut. *Tg.* II, S. 81.

würde. Im *Begr. d. A.* wird ein Beispiel erwähnt, daß ein Mensch, der einmal geisteskrank war, sich dann seines vorigen Zustandes erinnert. Für diesen besteht nun die Frage, ob er sich frei mit sich selbst identifizieren will, „ob er jenes Faktum durch die Freiheit durchdringen, es in die Freiheit übernehmen will. Sobald er dies nicht will, ist das Phänomen dämonisch“<sup>1)</sup>.

Es wird nun die Frage erörtert, auf welche Weise die Freiheit verloren wird. Die Art des Verlustes differenziert das Dämonische. Es wird untersucht:

### 1. Der somatisch-psychische Verlust der Freiheit.

Der Leib als Organ der Seele revoltiert, „sobald die Freiheit sich mit ihm selbst gegen sich selbst verschwört, so ist die Unfreiheit in Form des Dämonischen eingetreten“<sup>2)</sup>. „Die Freiheit ist zur Partei des Aufrührers übergegangen, wäre das nicht der Fall, so herrschte Angst vor dem Bösen. Die Sphäre kennt zahllose Nuancen“<sup>3)</sup>.

„Das äußerste Extrem dieser Sphäre ist . . . die Vertierung“<sup>4)</sup>. Die „Replik: Ich bin nun einmal so, laß mich in Ruh“ oder „Damals hätte ich noch gerettet werden können“<sup>5)</sup>, verrät die dämonische Angst und Abwehr gegen alles Gute. Zugleich schafft diese Angst eine Sozialität, einen Zusammenhalt unter solchen Dämonischen, so wie „keine Freundschaft ein Seitenstück . . . liefern kann“. Und diese Sozialität der Angst wird sich auch sonst überall in dieser Sphäre zeigen“<sup>6)</sup>.

### 2. Der pneumatische Verlust der Freiheit.

Das Dämonische beruht auf „dem Verhältnis der Freiheit zu dem gegebenen Gehalt“<sup>7)</sup>. Als Inhalt der Freiheit wurde bereits die Wahrheit angegeben, hier, wie immer bei Kierkegaard, als eine zu realisierende und den Menschen umwandelnde. Der Mensch kann sich gegen die Einsicht einer solchen Wahrheit wehren. Kierkegaard bezweifelt, ob die Menschen so unbedingt immer die Wahrheit, z. B. über sich selbst, wissen wollen, ob sie nicht vielmehr vor der Konsequenz der erkannten

<sup>1)</sup> *Begr. d. A.*, 128 — S. V. IV, 395/6.

<sup>2)</sup> *Begr. d. A.*, 135 ff. — S. V. IV, 403.

<sup>3)</sup> Vgl. Ebd. Als Nuancen des Dämonischen können unter Umständen gelten: Ueberspannte Sensibilität, überspannte Irritabilität, Neurasthenie, Hysterie, Hypochondrie u.s.w. Sie sind es nicht ohne weiteres. Vgl. *Begr. d. A.*, 163 über Hypochondrie.

<sup>4)</sup> *Bgr. d. A.*, 136 ff. — S. V. IV, 403.

<sup>5)</sup> Ebd. Vgl. Guardini, *Christliches Bewußtsein*. Leipzig 1934, S. 94, 228 ff.

<sup>6)</sup> Ebd.

<sup>7)</sup> Ebd.

Wahrheit zurückschrecken und daher auch vor der Wahrheit selbst. In dieser innersten Sphäre gilt daher: „Die Gewißheit, die Innerlichkeit<sup>1)</sup>, welche nur durch Handeln erreicht wird und nur in solchem Dasein hat, entscheidet, ob ein Individuum dämonisch ist oder nicht“<sup>2)</sup>. In der Innerlichkeit des Menschen, in der Tiefe des Geistes, wo Gott den Menschen anrührt und wo zugleich der Quellpunkt der Freiheit liegt, fällt die Entscheidung, ob ein Mensch dämonisch wird oder nicht. Nur hier kann er seine Freiheit total vernichten, indem er sie bewußt vom höchsten Gut abwendet und die Unfreiheit im Bösen wählt und festhält. Das Fehlen dieser Innerlichkeit verendlicht den Geist und bedeutet die Gefahr der Desorganisation. So liegt in der Leugnung des „Ewigen im Menschen“ das Kriterium für das Dämonische. „Redlich“ diese Wirklichkeit der Innerlichkeit ins Auge fassen und im „Glauben“ realisieren, heißt Rettung und Gesundheit des Geistes.

### 9. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Hegel hatte die ontologisch-metaphysische Einheit des Menschengeistes mit dem absoluten Geist gelehrt, um die Logoshaftigkeit des menschlichen Geistes tiefer zu begründen. Dies bedeutet den Höhepunkt des Geistpathos der idealistischen Philosophie. Gleichzeitig macht sich eine Erschütterung des Menschenbildes bemerkbar. Kierkegaard spricht es aus in der Nachschr. II: „Jedes Zeitalter hat seine besondere Unsittlichkeit, die unserer Zeit besteht vielleicht nicht in Vergnügen und Genuß und Sinnlichkeit, wohl aber in einer pantheistisch ausschweifenden Verachtung des einzelnen Menschen. Mitten in allen Jubel über unsere Zeit und das neunzehnte Jahrhundert klingt der Ton einer heimlichen Verachtung des Menschseins hinein: mitten in der Wichtigkeit der Generation herrscht eine Verzweiflung über das Menschsein“<sup>3)</sup>. Dagegen gibt es unter Kierkegaards Reden vom Jahre 1847 eine, die davon handelt, „wie herrlich es ist, Mensch zu sein“ und „welche Seligkeit dem Menschsein verheißen ist“. Kierkegaards Werk im ganzen gesehen, sucht das Menschenbild neu zu fassen und zugleich das Gottesbild des Christentums wiederherzustellen. Er löst die falsche Hegelsche Identität des Gottes- und Menschengeistes auf, indem er die qualitative Unterschiedlichkeit des Menschengeistes von Gott betont und in seiner Kritik an Hegel den Pantheismus überwindet.

<sup>1)</sup> Unglaube und Aberglaube, Heuchelei, Aergernis, Stolz, Feigheit werden als „Ausbleiben der Innerlichkeit“ angeführt.

<sup>2)</sup> *Begr. d. A.*, 138 — S. V. IV, 405.

<sup>3)</sup> *Nachschr. II.*, 51/52.

Gott und Mensch sind qualitativ unendlich unterschieden. Kierkegaard treibt diesen Gegensatz auf die Spitze, hämmert ihn immer wieder seiner Zeit ein, damit sie nur ja auf die Unterschiedenheit aufmerksam wird, damit „Gott nicht mit dem Menschen philosophice poetice auf eins hinauslaufe“. Kierkegaard macht als „Korrektiv“ seiner Zeit die Kluft zu einer absoluten. Aber seine religiösen Reden wissen auch von einer Aehnlichkeit zwischen Gott und Mensch, wenn sie auch viel geringer ist als die Unähnlichkeit. Das Maß der qualitativen Kluft ist für Kierkegaard im Sündenbewußtsein zu finden. Dies ist das von Gott absolut Scheidende. Die Sünde hat der Mensch selbst verschuldet: „Soll aber Gott absolut verschieden vom Menschen sein, so kann dies seinen Grund nicht in dem haben, was der Mensch Gott schuldet (denn insofern ist er ja mit ihm verwandt), sondern in dem, was er sich selbst schuldet, oder was er selbst verschuldet hat“<sup>1)</sup>. So kommt Kierkegaard in seiner Antithese zu Hegel zu einer absoluten Distanzphilosophie. Die ontische Absolutheit des göttlichen Geistes und das „abgeleitete“ Sein des in der Zeit existierenden Geistes liegen seiner qualitativen Unterschiedenheit zugrunde<sup>2)</sup>.

Aber dieser Unterschied zwischen Gott und Mensch schließt nicht die Aehnlichkeit total aus. Denn was bedeutet es anders, wenn es in der Schrift heißt: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde“<sup>3)</sup>. Was ist unter diesem „Bilde“ zu verstehen? „Gott ist Geist, ist unsichtbar, und das Bild der Unsichtbarkeit ist ja wieder Unsichtbarkeit: So gibt der unsichtbare Schöpfer in der Unsichtbarkeit sich wieder, die Geistbestimmung ist, und Gottes Bild ist ja eben die unsichtbare Herrlichkeit“<sup>4)</sup>. Die Sichtbarkeit dagegen ist ohnmächtig. Der Mensch kann sich wohl im Meer spiegeln, das dann sein Bild hat, aber es nicht ist. Denn wenn der Mensch weggeht, verschwindet auch das Bild. So muß der Mensch das Bild Gottes in der Unsichtbarkeit, in der Innerlichkeit besitzen.

Im Geistsein liegt des Menschen Ebenbildlichkeit mit Gott: „Geist sein, das ist die unsichtbare Herrlichkeit des Menschen“, „und darum sprach der Heide doch unvollkommen vom Menschen, selbst wenn er ganz vollkommen von der Herrlichkeit des menschlichen Leibes sprach, aber nichts davon, daß der unsichtbare Gott jeden Menschen nach seinem Bilde schuf“<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> *Philos. Br.*, 43.

<sup>2)</sup> Vgl. *Christl. Reden* IV, S. 55.

<sup>3)</sup> Wie herrlich S. 17 — S. V. VIII, 278.

<sup>4)</sup> Wie herrlich S. 18 — S. V. VIII, 278.

<sup>5)</sup> Ebd.

Welchen Ausdruck gibt sich nun die „Gottebenbildlichkeit“? Ueber die Natur herrscht der Mensch, der über sie erhoben ist, wie es schon Sokrates gesehen und darüber gestaunt hatte: „Er staunte über das sinnvolle menschliche Auge und noch mehr über den Blick, denn das Tier hat wohl ein Auge, aber nur der Mensch hat einen Blick . . . So steht der Mensch aufrecht gebietend, und darum dünkt es jenem Staunenden [Sokrates] so herrlich, daß der Mensch die einzige Schöpfung sei, die Hände habe, denn die Hand streckt ja der Herrscher aus, wenn er befiehlt“<sup>1)</sup>. Die Natur ist dem Menschen „wie die große Dienerschaft“, der der Mensch befiehlt. Aber so gleicht der Mensch Gott noch nicht. Erst in der Anbetung werden sie einander ähnlich. Die ganze übrige Natur ist unfähig zur Hingabe in der Anbetung. Dies zeichnet allein den Menschen aus. „Anbeten heißt nicht herrschen, und doch ist die Anbetung gerade das, wodurch der Mensch gottähnlich wird. In Wahrheit anbeten können, das ist der Vorzug der unsichtbaren Herrlichkeit vor aller Schöpfung“<sup>2)</sup>. Weil der Heide nicht auf Gott aufmerksam war, suchte er die Aehnlichkeit im Herrschen. Aber das ist verfehlt und ein Irrtum. „Mensch und Gott sind einander nicht direkt, sondern indirekt ähnlich: Erst wenn Gott unendlich der ewige und allgegenwärtige Gegenstand der Anbetung geworden ist und der Mensch allezeit ein Anbetender, erst dann gleichen sie einander“<sup>3)</sup>. Will der Mensch durch Herrschen Gott gleichen, so herrscht er, aber in „Abwesenheit Gottes“. In der Anbetung dagegen gelangt er über sich hinaus, und in dieser Transzendierung erreicht er erst sein wahres Selbst, offenbart und erfüllt er sein tiefstes Wesen, *capax Dei* (Augustinus) zu sein.

Die Gottebenbildlichkeit der Geistanlage des Menschen, das *imago-sein*, hat Kierkegaard in der praktisch-persönlichen Sphäre nicht zur Forderung der *similitudo* erhoben. Die Gründe liegen zum Teil in seiner asketisch-ethischen Denkstruktur, hauptsächlich aber wohl in seiner maßlosen Erbitterung über die Hegelsche säkularisierte Form der *unio mystica* des Menschengeistes mit dem Gottesgeist. Anstatt dessen betont er Christus als „Vorbild“ und fordert „Nachfolge“<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Wie herrlich, 16 — S. V. VIII, 277.

<sup>2)</sup> Wie herrlich, 19 — S. V. VIII, 279. Vgl. *Christl. Reden* S. 277 — S. V. X, 306

<sup>3)</sup> Ebd.

<sup>4)</sup> Vgl. Dempf, *Kierkegaards Folgen*, Leipzig, 1935. S. 51 ff.

Die vorliegende Untersuchung über den anthropologischen Geistbegriff bei Sören Kierkegaard ist einer umfassenderen, noch nicht veröffentlichten Arbeit über den *Geistbegriff Sören Kierkegaards* entnommen. Diese ist bemüht, die zentrale Bedeutung des Geistbegriffs für das gesamte Werk Kierkegaards zu dessen Verständnis klarzustellen.