

Der anthropologische Geistbegriff bei Sören Kierkegaard.

Von Dr. Elisabeth Niessen.

Abkürzungen.

Die Zitierung erfolgt nach der deutschen Ausgabe: S. Kierkegaard, Gesammelte Werke. Unverkürzt herausgegeben von Gottsched & Schrempf, Jena 1909 ff.

Die dänische Ausgabe ist zur Kontrolle herangezogen: Sören Kierkegaard, Samlede Vaerker. Kopenhagen. Bd. I--XIV, 1901 ff. Zitiert: S. V.

Die römische Ziffer bedeutet die Bandzahl, die arabische die Seitenzahl. Wo mir die Uebersetzung von Schrempf zu frei schien oder unvollständig war, habe ich aus dem dänischen Text neu übersetzt.

Aus den zum größten Teil noch unübersetzten Tagebüchern Kierkegaards, Papirer. Udgivne af P. H. Heibberg og V. Kuhr. Kopenhagen 1909 ff. wurde übersetzt und zitiert mit der Abkürzung „Pap“. Die folgende römische Zahl gibt den Band an, „A“, „B“, „C“ bezeichnet die Gruppe und die arabische Zahl die Stückzahl, wenn nicht anders gekennzeichnet.

Zitiert wird außerdem mit folgenden Abkürzungen:

Sören Kierkegaard	= K.
Entw./Oder	= Jena I u. II 1922, 2. Aufl.
Furcht u. Zittern	= „ III 1923, 2. Aufl.
Stad.	= „ IV 1914
Begr. d. A.	= „ V 1923, 2. Aufl.
Philos. Br. Nachschr. I	= „ VI 1910
Nachschr. II	= „ VII 1910
Kr. z. T.	= „ VIII 1924, 2. Aufl.
Einübung	= „ IX 1912
Z. Selbstprüf.	= „ XI 1922
Erbaul. Reden	= „ Erbauliche Reden, Bd. III, 1924
Christl. Reden	= „ Christliche Reden, Bd. IV, 1929
Rel. Reden	= Sören Kierkegaard, Religiöse Reden. Uebersetzt von Th. Haecker. München 1922
Begr. d. Auserw.	= Der Begriff des Auserwählten. Uebersetzung und Nachwort von Th. Haecker. Hellerau 1917
Tg. I, II	= S. Kierkegaard, Die Tagebücher. In zwei Büchern ausgewählt und übersetzt von Th. Haecker 1923
Wie herrlich	= Wie herrlich es ist, Mensch zu sein und welche Seligkeit dem Menschsein verheißen. Uebersetzt von R. Dollinger, Berlin, Furche-Verlag, Bd. 22
Schelling	= Schelling, Sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg 1860, Bd. 7

Zusätze von mir stehen im Zitat in eckiger Klammer.

Sperrungen innerhalb der Zitate stammen von mir, wenn nicht anders gekennzeichnet.

Die beiden Schriften Kierkegaards *Der Begriff der Angst* und *Die Krankheit zum Tode* enthalten die Darlegung der spezifisch-christlichen Begriffe von Sünde, Unschuld, Angst und Glaube. Da die Möglichkeit der Sünde in der realen Menschennatur begründet sein muß, sind diese Untersuchungen zugleich eine Anthropologie, die die Grundlage für eine Ethik bildet. Die Sünde ist ein geistiger Akt. Ihre Analyse setzt den anthropologischen Geistbegriff voraus, zu dessen Wesensbestimmungen Selbstbewußtsein und Freiheit gehören. Damit tritt der Personkern des Menschen in den Vordergrund der Problematik und die enge Abhängigkeit der geistigen Grundvermögen untereinander wird sichtbar.

Der Untertitel der Schrift *Der Begriff der Angst* lautet: „Eine simple psychologisch wegweisende Untersuchung in der Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde“. Kierkegaard denkt dabei an Hegels Benennung des dritten Teils seiner Geistphilosophie in der Enzyklopädie, der als Psychologie die Lehre vom subjektiven Geist enthält. Zugleich verweist er den Leser¹⁾ auf die Schrift von Rosenkranz: *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist*²⁾. Es handelt sich im *Begr. d. A.* und in der *Kr. z. T.*, die ebenfalls den Untertitel: „Eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus“³⁾ trägt, um eine christliche Geistphilosophie und nicht um eine Darstellung von seelischen Erlebnisweisen, wenn beide Schriften auch solche vielfältig enthalten. Im wesentlichen geht es jedoch um die Erhellung des Geistseins. Im Hinblick auf die Sünde⁴⁾, zu deren Begriff es gehört, daß sie immer „vor Gott“ geschieht, heißt es in der Einleitung zum *Begr. d. A.*: „Man⁵⁾ hat die Psychologie die Lehre vom subjektiven Geist genannt. Will man dem etwas weiter nachgehen, so wird man sehen, daß sie sofort in die Lehre vom absoluten Geist umschlagen muß, sowie sie

¹⁾ *Begr. d. A.*, 147, Anm. 1 — S. V. IV, 413.

²⁾ Rosenkranz, *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist*, Königsberg 1837.

³⁾ Anti-Climacus und Climacus sind Verfasserpseudonyme K.'s. Vergl. dazu über ihre tiefere Bedeutung Tg. II, 71 und 113.

⁴⁾ Nach Kierkegaard ist der heidnischen Antike der Begriff der Sünde fremd. Für den Griechen bedeutet Schuld dasselbe auf dem Gebiet des Handelns wie der Irrtum auf dem Gebiet des Erkennens.

⁵⁾ Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundriß*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig. 1920. 2. Aufl. § 387.

an das Problem der Sünde kommt“¹⁾. Die Sünde ist eine christliche Existenzkategorie, ausschlaggebend für die ganze Sphäre der Religiosität, in der die Persönlichkeitsentwicklung gipfelt. Das Sündenbewußtsein als Form der Selbsterkenntnis innerhalb dieser Sphäre scheidet das Christentum wesentlich von jedem Heidentum, sowohl vom vorchristlichen wie vom nachchristlichen.

1. Der Geist als Konstituens der menschlichen Synthese.

Die anthropologische Grundauffassung vom Menschen lautet: „Der Mensch ist eine Synthese des Seelischen und des Leiblichen; eine Synthese ist aber undenkbar, wenn die beiden nicht in einem Dritten geeint werden. Dieses Dritte ist der Geist“²⁾. Innerhalb der Synthese kann sich eine Verschiedenheit äußern durch das Ueberwiegen des einen oder anderen Momentes. So ist es z. B. der Fall zwischen Mann und Frau. Der Mann ist mehr vom Geist, die Frau jedoch mehr von der sinnlich-seelischen Einheit her bestimmt³⁾. „Der Unterschied ist indessen nur derart, daß Mann und Weib trotz der Verschiedenheit wesentlich gleich sind“⁴⁾. Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird diese Synthese gleichgesetzt der „Synthese des Zeitlichen und des Ewigen“⁵⁾. Sie scheint nur zwei Momente zu enthalten, aber Zeit und Ewigkeit berühren einander im „Augenblick“. Dieser bedeutet den Durchbruch des Ewigen in der Zeit. Er ist in einem späteren Kapitel noch eingehender zu erläutern. Mit dieser zweiten Synthese versucht Kierkegaard das Wesen des Menschen tiefer auszusprechen. Der „Augenblick“ als Durchbrechen des Ewigen in der Zeitlichkeit erhellt die Struktur des menschlichen Geistes, der als existierender Geist seine Naturbedingtheit durchwirken soll. „Die Synthese des Zeitlichen und Ewigen ist nicht eine zweite Synthese, sondern der Ausdruck für jene erste, nach welcher der Mensch eine Synthese von Seele und Leib ist, die vom Geist getragen wird. Sobald der Geist gesetzt wird, ist der Augenblick da“⁶⁾. Der Geist bedeutet hier wieder das Ewige im Menschen, das die Zeitlichkeit des Natürlichen durchbricht. Daß dieses Ewige

¹⁾ *Begr. d. A.*, 17 — S. V. IV, 295/6.

²⁾ *Begr. d. A.*, 38 — S. V. IV, 315.

³⁾ Vgl. *Begr. d. A.*, 60/61 — S. V. IV, 334 ff.

⁴⁾ *Begr. d. A.*, 60 — S. V. IV, 334.

⁵⁾ *Begr. d. A.*, 80 — S. V. IV, 355.

⁶⁾ *Begr. d. A.*, 85 — S. V. IV, 358.

eine Relation zwischen dem subjektiven Geist und dem absoluten Geist in sich schließt, kann hier schon vorweggenommen werden.

In der *Kr. z. T.* wird der Mensch eine „Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit“¹⁾ und von „Freiheit und Notwendigkeit“²⁾ genannt. Diesen verschiedenen Betrachtungsweisen liegt das zugrunde, daß der Mensch eine Spannungseinheit von Gegensätzen ist. Der Geist ist das Tragende, besser das die Einheit Realisierende. Diese Tatsache bedeutet ein ungeheures Angestrengtsein, eine ständige Aufgabe! Denn jeden Augenblick seines Lebens ist der Mensch im Werden, und jeder Augenblick ist unendlich kostbar, weil in ihm das Heil gewirkt, aber auch verloren werden kann. Die ganze Verantwortung für die richtige Konstituierung der Synthese obliegt dem Geist; so setzt er ständig Realisierungsakte, und es gewinnt den Anschein, als habe er sein Sein nur im Akt³⁾. Aber die wenigsten Menschen erfassen dieses Angelegtsein ihrer Existenz: „Jeder Mensch ist als seelisch-leibliche Synthese darauf angelegt, Geist zu sein. Dies ist der Bau; aber er zieht es vor, im Keller zu wohnen, d. h. in den Bestimmungen der Sinnlichkeit“⁴⁾.

Wird die Synthese nicht richtig durch den Geist gebildet, so entsteht ein Mißverhältnis, das seinen Ausdruck in Krisen findet, wie Verzweiflung, Schwermut und Angst. Wäre das Mißverhältnis ein ursprüngliches, von Beginn im Menschen angelegtes, so könnten keine Krisen entstehen.

2. Das Selbstbewußtsein.

Der Geist ist das Konstituierende und damit Realisierende der Synthese. In ihm liegt die Bedingung für das Ewigwerden, die Garantie für die Freiheit. Um diese seine Aufgabe lösen zu können, muß ihm das Bewußtsein⁵⁾ von dieser gegensätzlich gebauten eigenen Existenz gegeben sein. Dies geschieht im Selbstbewußtsein. In ihm erfährt er sich als ein Selbst. Im Selbstbewußtsein wird der Geist

¹⁾ *Kr. z. T.*, 126 — S. V. XI, 143.

²⁾ *Kr. z. T.*, 37 — S. V. XI, 152.

³⁾ Vgl. *Kr. z. T.*, 10 — S. V. XI, 127.

⁴⁾ *Kr. z. T.*, 40 — S. V. XI, 156.

⁵⁾ „Das Bewußtsein ist nicht identisch mit Reflexion. Es enthält sie wohl, geht aber nicht darin auf. In der Reflexion ist alles dichotomisch. Das Bewußtsein ist Geist, da ist alles trichotomisch (zu dem unbedeutendsten sinnlichen Bewußtsein gehören drei Momente). In der Welt des Geistes wird Eins allzeit zu Drei. . . Das Bewußtsein setzt die Reflexion voraus.“ (Pap. IV B 12, S. 170 ff.)

sich selbst durchsichtig, allerdings nicht in restloser Klarheit. Was ihn daran hindert, ist der ihn tragende Naturgrund, der im besonderen die Wirkung der Erbsünde an sich trägt. Dies macht der Vergleich mit den reinen Geistern offenbar. Engel oder Teufel sind reines Bewußtsein, ohne jede Spur von Dunkelheit, daher ist bei letzterem die Verzweiflung absolut, weil er sich in nichts vor sich selbst verbergen kann¹⁾. Als Selbstdurchdringung bedeutet das Selbstbewußtsein wiederum Aufgabe, die in keinem Augenblick endgültig vollbracht wird, sondern da die existierende Individualität im Werden ist, ständig neu sich stellt und bewältigt werden will. „Der konkreteste Inhalt, den das Bewußtsein haben kann, ist das Bewußtsein um sich selbst, um das Individuum selbst, natürlich nicht das reine Selbstbewußtsein²⁾, sondern das Selbstbewußtsein, das so konkret ist, daß kein Schriftsteller, auch nicht der wortreichste . . . jemals vermocht hat, ein einziges solches Bewußtsein zu beschreiben, während jeder einzelne Mensch es hat. Dieses Selbstbewußtsein ist nicht Kontemplation; wer das glaubt, hat sich selbst nicht verstanden, da er doch sehen sollte, daß er zu gleicher Zeit im Werden begriffen ist und darum kein abgeschlossener Gegenstand der Kontemplation sein kann. Dieses Selbstbewußtsein ist darum Tat, und diese Tat ist wieder Innerlichkeit. . .“³⁾

Hier wird deutlich, daß das Selbstbewußtsein als Aufgabe und Tat in der Freiheit des Geistes gründet und sich nach Kierkegaard durch den Willen verwirklicht. „Ueberhaupt ist für das Selbst Bewußtsein (Selbstbewußtsein) das Entscheidende. Je mehr Bewußtsein, desto mehr Selbst; je mehr Bewußtsein, desto mehr Wille, je mehr Wille, desto mehr Selbst. Ein Mensch, der gar keinen Willen hat, ist kein Selbst; je mehr Willen er hat, desto mehr Selbstbewußtsein hat er auch“⁴⁾. Das Selbst ist also nicht ein dem Bewußtsein einfach Gegebenes, sondern als ein im Freiheitsakt zu Setzendes. Diesen Ursprung in der Freiheit bezeichnet Kierkegaard durch seine Kategorie vom „qualitativen Sprung“, die im Zusammenhang mit dem Freiheitsproblem noch zu erläutern ist. „Das eigentliche „Selbst“ wird erst durch den qualitativen Sprung gesetzt. In dem Zustand zuvor kann nicht davon die Rede sein“⁵⁾.

¹⁾ Vgl. *Kr. z. T.*, 39 — S. V. XI, 154.

²⁾ Vgl. Hegel, *Enzykl.* § 424 ff.

³⁾ *Begr. d. A.*, 142 — S. V. IV, 408/9.

⁴⁾ *Kr. z. T.*, 26 — S. V. XI, 142.

⁵⁾ *Begr. d. A.*, 75 — S. V. IV, 348.

Selbsterfassung bedeutet daher Geistwerdung. Anti-Climacus setzt in der *Kr. z. T.* Geist mit Selbst identisch. Es ist daher nötig, dessen Bestimmungen aufzudecken. Der Mensch wird durch den Geist wesentlich bestimmt und vom Tier unterschieden. Dies bedeutet das Folgende: „Der Mensch ist Geist“¹⁾. Damit ist durchaus nicht gemeint, der Mensch sei reiner Geist oder es sei sein Ziel, dies zu werden. Im Gegenteil! Letzteres würde gerade das Verfehlen der absoluten Aufgabe bedeuten. Diese liegt darin, die Synthese des Leiblich-Seelischen zusammenzuhalten in Innerlichkeit vor Gott. Im folgenden ist die Analyse dessen gegeben, was Anti-Climacus unter dem Selbst verstanden wissen wollte. Die Ausführlichkeit ist darum nötig, weil die Uebersetzung von Schrempf gekürzt und zu frei ist.

„Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält; oder ist das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen Zweien. So betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst.

Im Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die Zwei verhalten sich zum Verhältnis und im Verhältnis zum Verhältnis; so ist unter der Bestimmung Seele das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein Verhältnis. Verhält sich dagegen das Verhältnis zu sich selbst, so ist dieses Verhältnis das positive Dritte und dieses ist das Selbst.

Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß sich entweder selbst gesetzt haben oder durch ein anderes gesetzt worden sein.

Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein anderes gesetzt, so ist das Verhältnis freilich das Dritte, aber dieses Verhältnis, das Dritte, ist so doch wieder ein Verhältnis, das sich zu dem verhält, was das ganze Verhältnis gesetzt hat.

Ein solch abgeleitetes gesetztes Verhältnis ist des Menschen Selbst, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und in seinem Zusichselbstverhalten sich zu einem anderen verhält“²⁾.

Im Geiste selbst liegt die Möglichkeit zur Vollendung, die ihm allerdings nur erreichbar ist mit Hilfe der schöpferischen Macht, die

¹⁾ *Kr. z. T.*, 10 — S. V. XI, 127 ff.

²⁾ S. V. XI, 127/8. Vgl. *Kr. z. T.* 10 ff.

das Verhältnis setzte. Gleichzeitig droht die Gefahr des Verfehlens der Synthese, das seinen Ausdruck in der Verzweiflung findet. Letztere ist daher eine Krankheit im Geiste, nicht ein im Seelisch-Leiblichen Wurzelndes, wenn es dieses auch in Mitleidenschaft zieht, denn der Mensch ist ja eine Synthese, eine Ganzheit¹⁾.

Das Geschaffensein des Menschen ist für Kierkegaard vom Christlichen her keine Frage, auch nicht die, ob es eine ständige Beziehung zu Gott in sich schließt. Der Mensch ist Geschöpf und steht als solches, als abgeleiteter Geist im Verhältnis zum absoluten Schöpfergeist. Diese Beziehung macht den konkreten Inhalt des Religiösen aus. Die Relation des Geistes zu sich selbst in seiner Naturbedingtheit wird vollkommen dadurch, daß er sich in diesem Verhalten zugleich zu Gott verhält. Gott hat das Selbst schaffend aus seiner Hand entlassen. Wäre dies nicht der Fall, so besäße der Mensch keine Freiheit und könnte sich nicht zu sich selbst verhalten. Die Vollendung wird aber erst erreicht im Sichgründen in der Macht, die das menschliche Selbst schuf. „Dies ist nämlich die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz ausgerottet ist: indem es sich zu sich selbst verhaltend es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte“²⁾.

Nach dem Gesagten scheint der Personcharakter im Aktvollzug zu bestehen³⁾ und des Aktträgers zu entbehren. Die starke Betonung der Aktualität des Geistes liegt vor allem darin begründet, daß Kierkegaard den Geist als existierenden ständig im Werden sieht⁴⁾. Ob dieses die endgültige Einsicht Kierkegaards bleibt, muß hier offengelassen werden.

Für das christliche Individuum bedeutet Selbsterkenntnis zugleich Sündenbewußtsein: dies ist nach Kierkegaard das Unterscheidende zum Heidentum. Die Stufung des vorhin charakterisierten spezifisch christ-

¹⁾ Vgl. S. V. XI, 128, unvollständig in *Kr. z. T.* S. 10 ff.

²⁾ S. V. XI, 128.

³⁾ Vgl. Guardini: *Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards*, Hochland, XXIV, 1926, H. 7. S. 14 ff. und dazu die Entgegnung sowie Einschränkung von Meerpohl, der in der Anlage zum Geist, z. B. beim Aesthetiker etwas „Ruhendes, Bleibendes“ sieht, dazu im „Gewissen“ die „Unzerreißbarkeit des zwischen Mensch und Gott bestehenden Verhältnisses“, welches dem Selbst das „Ewige“, den unzerstörbaren Charakter verleiht. (Meerpohl, *Die Verzweiflung als metaphysisches Problem in der Philosophie Sören Kierkegaards*, Würzburg 1934).

⁴⁾ „Im Geistesleben ist kein Stillstand (eigentlich auch kein Zustand), alles ist Aktualität.“ (*Kr. z. T.* 88 — S. V. XI, 205).

lichen Selbstbewußtseins kennzeichnet zugleich den Grad der Persönlichkeitsentwicklung¹⁾. Innerhalb des ästhetischen Stadiums gibt es keinen wahren Begriff vom Geist, hier fehlt daher auch die Vorstellung von einem Selbst. „Jede menschliche Existenz, die sich nicht als Geist weiß, vor Gott persönlich als Geist weiß, jede menschliche Existenz, die sich nicht durchsichtig auf Gott gründet, sondern dunkel in etwas abstrakt Universellem (Staat, Nation usw.) ruht oder aufgeht und in Dunkelheit über ihr Selbst ihre Gaben nur als Kräfte zum Wirken nimmt, ohne sich in tieferem Sinne bewußt zu werden, woher sie sie hat, und ihr Selbst als ein unerklärliches Etwas nimmt, während es nach innen verstanden werden sollte, jede solche Existenz, was sie auch ausrichten mag (ob das Allererstaunlichste), was sie auch erklären mag (ob das ganze Dasein), wie intensiv sie auch das Leben ästhetisch genießen mag: jede solche Existenz ist doch Verzweiflung“²⁾.

Im Selbstbewußtsein hat der Geist Kontinuität mit sich³⁾. Dieses bedeutet ethisch, daß er Verantwortung haben kann, indem er sich immer wieder mit sich selbst identifiziert. „Wie selten aber ist ein Mensch, der ein zusammenhängendes Bewußtsein von sich selbst hat! Meistens haben die Menschen nur momentweise, nur bei größeren Entscheidungen ein Bewußtsein von sich selbst: das Alltägliche kommt nicht in Betracht. . .“⁴⁾.

Das Bewußtsein potenziert die Geistesentwicklung⁵⁾. Die Beziehung auf Gott im Selbstbewußtsein realisiert sich im Gewissen. Es ist die tiefste und innerlichste Schicht des Selbstbewußtseins. „Eigentlich ist es das Gewissen, das eine Person konstituiert; Person ist eine individuelle Bestimmtheit, festgestellt dadurch, daß sie von Gott weiß in der Möglichkeit des Gewissens. Denn das Gewissen kann schlummern, aber seine Möglichkeit ist das Konstituierende. Sonst würde die Bestimmtheit ein transitorisches Moment sein.

¹⁾ Die höchste Stufe des sich vollendenden Geistes ist bei Kierkegaard die Religion, nicht wie bei Hegel die Philosophie. Die Stadienlehre K.'s, die er als eine „Geschichtsphilosophie“ der subjektiven Geistesentwicklung der Hegelschen Geschichtsphilosophie des objektiven Geistes entgegengebildet hat, kann an dieser Stelle nicht näher erläutert werden. Vgl. F. C. Werner: *Speculative Anthropologie*. München 1870. S. 78: „Die innere geistige Selbsterfassung ist ein Akt, durch welchen der innere Mensch sich aus sich selbst hervorbringen und ins bewußte Geistdasein überführen soll.“

²⁾ *Kr. z. T.* 42/43 — S. V. XI, 158.

³⁾ Vgl. *Begr. d. Auserw.* S. 208.

⁴⁾ *Kr. z. T.*, 99 — S. V. XI, 215.

⁵⁾ Vgl. „Je mehr Vorstellung von Gott, desto mehr Selbst. . . Je mehr Vorstellung von Christus, desto mehr Selbst“. (*Kr. z. T.*, 107/8).

Auch nicht das Bewußtsein von der Bestimmtheit des Selbstbewußtseins ist das Konstituierende, insoweit dieses nur das Verhältnis ist, worin die Bestimmtheit zu sich selber sich verhält, wogegen Gottes Mitwissen die Fixierung ist, die Befestigung¹⁾. Im Gewissen wird die unzerstörbare Bindung des Selbst an die Macht, die es setzte, offenbar, es verbürgt das „Ewige“ im Menschen. Das Gewissen sondert den Menschen aus der „Menge“ aus und macht ihn zum „Besonderen“, der er ist. „Im Gewissen und in der Verantwortung vor Gott, das heißt: durch sein ewiges Bewußtsein ist jeder ein Einzelner²⁾. Mit der Verantwortung und nach der Selbstprüfung im Gewissen schließt er sich als Glied dem Ganzen an und faßt es als seine Aufgabe, treu zu sein in der Wiedergabe, während die ewige Verantwortung ihn rettet vor der rein tierischen Bestimmung, Menge zu sein, Masse, Publikum“³⁾.

Das Gewissen bedeutet die tiefste Innerlichkeit der Person und damit auch des Geistes. „Daß man Gewissen hat, bedeutet ja eben, daß man zu Gott in einem Verhältnis steht. Das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und Gott, das Gottesverhältnis ist eben das Gewissen“⁴⁾. Es bedeutet mithin nicht nur eine ethisch-normative Instanz, wenn es diese auch in sich schließt. Ohne das Gottesverhältnis gibt es im persönlichen Leben keinen Ernst, weder im Guten noch im Bösen. „Bloß das Gottesverhältnis ist Ernst.“ Wäre der Mensch ein seinsmäßig autonomes Wesen, so wäre er sich selbst Maßstab. So aber hat er im Gewissen Gott, vielmehr Christus zum Maß bekommen, und darin kann man an Pascals Wort erinnern „L'homme passe infiniment l'homme!“

Daß aber Gott auf den Menschen schaut im Gewissen, bedeutet des Menschen Erziehung: . . . „denn das Verhältnis zu Gott ist ein Erziehen, Gott ist der Erzieher. . . Im Gewissen sieht Gott auf einen Menschen, so daß der Mensch nunmehr in allem auf ihn sehen muß. So erzieht Gott. . .“⁵⁾, Im Gewissen ist die Beziehung des personalen Menschengestes auf den personalen Gott des Christentums konkret. Darin wird der Pantheismus überwunden⁶⁾. „Er (Gott)

¹⁾ Tg. I, 238/9 — Pap. VII¹⁾ A 10.

²⁾ „Denn was heißt es, der einzelne zu sein und sein zu wollen? Es heißt dies, daß man Gewissen habe und haben wolle“ (*Z. Selbstprüf.*, 76 — S. V. XII, 375).

³⁾ *Begr. d. Auserw.*, 47 Anm.

⁴⁾ *Erbaul. Reden*, 150 — S. V. IX, 137.

⁵⁾ *Erbaul. Reden*, 387 — S. V. IX, 357.

⁶⁾ Vgl. Tg. I, 149/50. Vgl. Tg. II, 392: „Gott ist sicherlich Person, aber ob er gegenüber dem Einzelnen es sein will, beruht darauf, ob es Gott also wohl gefällt. Das ist Gnade von Gott, daß er im Verhältnis zu dir Person sein will;

ist nicht gleichsam zerstückelt und darum partiell zur Stelle in jedem und durch eine Sukzession sich selber total gegenwärtig, dies ist Pantheismus, sondern er ist total in jedem besonders und doch in allen, dies ist Theismus, Person, Individualität; aber nachdem man sich darauf besonnen hat, wird auch die organische Entwicklung ihre tiefere und vollere Entwicklung bekommen, ebenso gewiß wie eine Armee nicht geringer wurde, weil jeder Soldat im Geist ein General war¹⁾. Das Gewissen ist der geistige Ort, wo das „Eilvernehmen mit Gott“ erlangt wird, wo der Mensch sich unter höchste Anforderung gestellt weiß, nämlich die „Persönlichkeit zu werden und nicht länger so ein unpersönliches, objektives Etwas zu sein, dies schreckliche Uding, in das wir Menschen — nach Gottes Ebenbild erschaffen! — verpfuscht worden sind“²⁾.

3. Der Begriff der Unschuld.

Im Ausgangspunkt dieser Untersuchung war der Geist das Konstituierende der Synthese von Leib-Seele genannt worden. Am Geist hängt das Zustandekommen der Synthese. Insofern ist er eine „freundliche Macht“³⁾. Zugleich stört er aber auch ständig das Verhältnis zwischen Seele und Leib und ist insofern eine „feindliche Macht“⁴⁾. Der Geist ist immer doppeldeutig in allen seinen Phänomenen.

Der Zustand, in dem der Geist die Synthese noch nicht konstituiert hat, ist der der Unschuld. Ihr Begriff wird erläutert in enger Beziehung zum Begriff der Angst. Beide bereiten das Verständnis vor für die Bestimmung der Sünde. Sie werden untersucht am Bericht der Genesis über den Sündenfall. Ihre Begriffsbestimmung enthält zugleich die Struktur einer Entwicklung des personalen Geistes auf christlicher Grundlage: „Die Unschuld ist eine Qualität, sie ist ein Zustand“⁵⁾. Sie darf auf keinen Fall verwechselt werden mit der Hegelschen „Unmittelbarkeit“, deren Bestimmung es ist, „aufgehoben zu werden“. „Der Begriff der Unmittelbarkeit ist in der Logik zu Hause, der Begriff der Unschuld in der Ethik; es muß

wenn du seine Gnade verspielst, straft er Dich dadurch, daß er sich objektiv zu Dir verhält. Und in dem Sinn kann man sagen, daß die Welt nicht (trotz aller Beweise) einen persönlichen Gott hat.“

¹⁾ Vgl. *Tg. I*, 149.

²⁾ *Z. Selbstprüf.*, 36 — S. V. XII, 333.

³⁾ *Begr. d. A.*, 38 — S. V. VI, 315.

⁴⁾ *Ebd.*

⁵⁾ *Begr. d. A.*, 31 — S. V. IV, 309.

aber jeder Begriff von der Wissenschaft aus besprochen werden, welcher er zugehört“¹⁾. Die Unschuld wird durch ein der Gedankenimmanenz Transzendentes verloren, nämlich durch die Schuld. Dies gilt für den ersten Menschen so gut wie für alle späteren Individuen.

Die Erklärung der Genesis sagt, daß die Unschuld „Unwissenheit“ ist. Daraus folgt aber nicht, daß man sie zum Wissendwerden bestimmt sieht. Dies ist nur der Fall bei der sittlichen Unwissenheit.²⁾ In diesem Zustand „der Unschuld ist der Mensch nicht als Geist bestimmt, sondern seelisch, in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit. Der Geist ist im Menschen träumend“³⁾. Er ist zur Stelle, aber erst als seine Möglichkeit. Was bedeutet dies: er ist träumend? Im Wachen des Menschen ist der Unterschied des Ich von der Objektwelt, von seinem Nicht-Ich gesetzt⁴⁾; d. h. für sein Bewußtsein. Im Schlaf ist dieser Unterschied aufgehoben. Im Traum mischen sich beide Zustände, d. h. der Unterschied ist ein „angedeutetes Nichts“⁵⁾. Die Wirklichkeit des Geistes als Freiheit ist für die Unschuld als Möglichkeit vorhanden und daher im hellen Bewußtsein ein Nichts.

Daß der Geist als reale Möglichkeit in der Unschuld zur Stelle ist, unterscheidet den Menschen vom Tier, das „in seiner Natürlichkeit nicht als Geist bestimmt ist“⁶⁾. Deshalb kann man also auch nicht von Unschuld beim Tiere reden, wie Hegel es getan hatte, wenn er sagt: „Nur das Tier ist wahrhaftig durch und durch unschuldig“⁷⁾. Damit ist die spezifisch menschliche Unschuld geleugnet. Letztere ist in ihrer Unwissenheit von Gut und Böse von der tierischen qualitativ unterschieden: „In der Unschuld ist der Mensch nicht bloß Tier; wäre er in einem Augenblick seines Lebens bloß Tier, so würde er nie Mensch“⁸⁾.

Im Zustand der Unschuld sind Leib und Seele in Harmonie. Diese Harmonie ist jedoch eine vorläufige. Sie ist noch keine im vollen Sinne, denn der Geist als Konstituens der echten Synthese

¹⁾ *Begr. d. A.*, 30 — S. V. IV, 307.

²⁾ Vgl. *Begr. d. A.*, 64 — S. V. IV, 337/8.

³⁾ *Begr. d. A.*, 36 — S. V. IV, 313.

⁴⁾ Vgl. ebd.

⁵⁾ Ebd. — Kierkegaard gebraucht den Ausdruck „Nichts“ wohl im Anschluß an die Hegelsche Terminologie in der Logik (1. Kap. über das Sein), wo unter dem „Nichts“ absolute Bestimmungslosigkeit zu denken ist.

⁶⁾ Ebd.

⁷⁾ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte, Lasson/Leipzig 1920, S. 85/86.

⁸⁾ *Begr. d. A.*, 38 — S. V. IV, 315.

ist nicht mitgesetzt. Seine Möglichkeit liegt als Beunruhigung auf dem Grunde dieser Harmonie und macht sie zu einer in jedem Moment bedrohten. Andererseits liegt etwas Anziehendes, etwas Werthhaftes in dieser Bedrohung, denn mit dem Wirklichwerden des Geistes wird auch erst die Synthese eine vollständige. „Träumend projiziert der Geist seine eigene Wirklichkeit voraus, diese Wirklichkeit ist nichts; aber dieses Nichts sieht die Unschuld beständig vor sich“¹⁾.

4. Der Begriff der Angst.

Welches ist nun das Verhältnis des Menschen zu dieser zweiseitigen Macht? Wie verhält sich der Geist zu sich selbst? Der dänische Text sagt: „Er verhält sich als Angst“²⁾. Er kann weder „sich selbst los werden“, noch „sich selbst ergreifen“, „in das Vegetative kann der Mensch auch nicht hinuntersinken, da er ja als Geist bestimmt ist; die Angst kann er nicht fliehen, denn er liebt sie; eigentlich lieben kann er sie wieder nicht, denn er flieht sie“³⁾. Diese Dialektik der Angst ist die Wirkung des „Nichts“, das die Unschuld als Unwissenheit in sich schließt. Angst und Unschuld gehören daher wesentlich zusammen. „Dies ist das tiefe Geheimnis der Unschuld, daß sie zu gleicher Zeit Angst ist . . . Die Angst ist eine Bestimmung des träumenden Geistes und gehört daher in die Psychologie“⁴⁾. Die Angst, die in der Unschuld aufbricht, ist der Erweis der Möglichkeit des Geistes, genauer, der in ihm gesetzten Freiheit. Am Sündenfall wird dieser Zusammenhang verdeutlicht. Adam war im Stand der Unschuld, der Unwissenheit ist. Wenn Gott in der Genesis zu Adam sagt: „Bloß von dem Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen darfst du nicht essen“, so versteht er diese Worte nicht, „denn wie sollte er den Unterschied von Gut und Böse verstehen, da diese Unterscheidung ja erst mit dem Genuß erfolgte?“⁵⁾. Der Unterschied von Gut und Böse wird als solcher erst erfaßt von der wirklichen Freiheit, in dem Augenblick, wo die Unschuld verloren wird in einem „qualitativen Sprung des Individuums“ durch die Sünde⁶⁾. Das Verbot Gottes hat in Adam nur das Bewußtsein der Möglichkeit, „zu können“ erweckt,

¹⁾ *Begr. d. A.*, 36 — S. V. IV, 313.

²⁾ S. V. IV, 315 — Vgl. *Begr. d. A.*, 38.

³⁾ *Begr. d. A.*, 38 — S. V. IV, 315. Vgl. Definition der Angst als „sympathetische Antipathie und antipathetische Sympathie“.

⁴⁾ *Begr. d. A.*, 36 — S. V. IV, 313.

⁵⁾ *Begr. d. A.*, 39 — S. V. IV, 315.

⁶⁾ *Begr. d. A.*, 32 — S. V. IV, 309.

die Möglichkeit der Freiheit! „Was das ist, daß er kann, davon hat er keine Vorstellung, sonst setzt man ja, was insgemein geschieht, das Spätere, den Unterschied zwischen Gut und Böse voraus. Nur die Möglichkeit zu können ist da, als eine höhere Form der Unwissenheit wie als ein höherer Ausdruck der Angst, weil dieses Können in höherem Sinne ist und nicht ist; weil er es in höherem Sinne liebt und flieht“¹⁾. Die Androhung des Todes nach der Verkündigung des Verbotes kann von Adam ebensowenig begriffen werden. Der Tod ist etwas Unbekanntes. Adam erfaßt nur, daß er etwas Schreckliches sein muß, also eine weitere Möglichkeit, nun als Folge, deren Inhalt wieder ein bestimmungsloses Nichts ist. „Die unendliche Möglichkeit zu können, die das Verbot weckte, rückt nun dadurch näher, daß diese Möglichkeit eine weitere Möglichkeit als ihre Folge zeigt“²⁾. Im selben Maße wie die Wirklichkeit der Freiheit als reale Möglichkeit fast greifbar nahe rückt, konzentriert sich die Unwissenheit und erzeugt Angst, in der die Unschuld gefangen ist. „Weiter kann die Psychologie nicht kommen“³⁾. Die Sünde selbst ist rational nicht faßbar. Indem sie gesetzt wird, ist die Unschuld verloren, und die Folgen der Sünde werden offenbar.

Die Angst ist also deutlich zu unterscheiden von „Furcht und ähnlichen Zuständen“⁴⁾. Denn „diese beziehen sich stets auf etwas Bestimmtes“⁵⁾. Die Angst dagegen ist ein Verhalten des Geistes in Beziehung auf seine Freiheit. Es gilt: „je weniger Geist, desto weniger Angst“⁶⁾. Der Größe der Angst entspricht die zu erwartende Größe des Geistes. Im Kinde kündigt sich diese Angst an, und sie wird ebenso gefunden bei den „Nationen, welche das Kindliche als den Traumbestand des Geistes bewahrt haben . . . und je tiefer sie ist, desto tiefer ist die Nation“⁷⁾. In ihrer Bedeutung ist die Angst verwandt mit der Schwermut, die jedoch an einem späteren Punkt der Entwicklung auftritt, „wenn die Freiheit die unvollkommenen Formen ihrer Geschichte durchlaufen hat und nun im wahrsten Sinne des Wortes zu sich selbst kommen soll“⁸⁾.

Die Unschuld ist bei Adam sowohl wie bei dem späteren Individuum Unwissenheit inbezug auf das Gute und Böse. Nun könnte

¹⁾ *Begr. d. A.*, 39 — S. V. IV, 315/6.

²⁾ Ebd.

³⁾ Ebd.

⁴⁾ Im Dänischen: „Begriffen“. Vgl. *Begr. d. A.*, 36 — S. V. IV, 313.

⁵⁾ Ebd.

⁶⁾ *Begr. d. A.*, 37 — S. V. IV, 314.

⁷⁾ Ebd.

⁸⁾ Ebd.

jemand einwenden, daß sich doch in der Sprache der Unterschied von Gut und Böse anbiete. Insofern „besitzt“ die Unschuld „in der Sprache¹⁾ den Ausdruck für alles Geistige“²⁾. Aber von Verständnis im tieferen Sinn kann nicht die Rede sein, denn der Unterschied ist nur für die wirkliche Freiheit vorhanden. „Die Unschuld kann diesen Unterschied wohl in den Mund nehmen; aber er ist nicht für sie da . . .“³⁾. Dieser Charakter der Sprache als Offenbarung und Geheimnis zugleich wird von Kierkegaard in den *Erbaul. Reden* einmal als „übertragene Rede“ gedeutet. „Dies ist auch ganz in seiner Ordnung oder der Ordnung der Dinge und des Daseins entsprechend, da der Mensch zwar vom Augenblick der Geburt an Geist ist, sich dessen aber später erst bewußt wird, so daß er vorher eine gewisse Zeit sinnlich-seelisch verlebt hat. Dieser erste Abschnitt des Lebens soll aber beim Erwachen des Geistes nicht weggeworfen werden, so wenig als des Geistes Erwachen sich auf sinnliche oder sinnlich-seelische Weise im Gegensatz zum Sinnlichen und Sinnlich-Seelischen ankündigt. Der erste Abschnitt bleibt daher, um vom Geist übernommen zu werden; und so benutzt, so zugrundegelegt wird er das Uebertragene. Der geistliche und der sinnlich-seelische Mensch sagen daher in gewissem Sinne dasselbe, und dennoch besteht zwischen dem, was sie sagen, ein unendlicher Unterschied, da der letztere das Geheimnis des übertragenen Wortes nicht ahnt, obgleich er (freilich nicht übertragen) dasselbe Wort gebraucht. Die beiden leben in zwei verschiedenen Welten; doch verbindet sie, daß sie dasselbe Wort gebrauchen. Erwacht in einem Menschen der Geist, so verläßt er ja darum die sinnliche Welt nicht. Er bleibt auch ferner darin, obwohl jetzt als seiner selbst bewußter Geist und bleibt selber sinnlich sichtbar. So behält er auch ihre Sprache bei, nur daß er sie im übertragenen Sinne gebraucht. Das übertragene Wort ist ja aber nicht ein nagelneues, es ist im Gegenteil das bereits vorhandene Wort. Wie der Geist unsichtbar ist, so ist auch seine Sprache ein Geheimnis; und das Geheimnis steckt gerade darin, daß er dieselben Worte gebraucht

¹⁾ Vgl. *Tg.* II, 391, 1854. „Die Sprache ist eine Idealität, die der Mensch gratis hat. Welche Idealität: daß Gott sie verwenden kann, seine Gedanken auszudrücken, so daß der Mensch also durch die Sprache Gemeinschaft mit Gott hat. Aber in den Verhältnissen des Geistes ist niemals etwas so ganz ohne weiteres Gabe, wie das Sinnliche es sein kann; nein, im Geistesverhältnis ist immer die Gabe zugleich das Richtende, und durch das, was die Sprache in seinem Munde wird, richtet der Mensch sich selber.“

²⁾ *Begr. d. A.*, 40 — S. V. IV, 316.

³⁾ *Ebd.*

wie das Kind und der Einfältige, nur übertragen; womit der Geist erklärt (aber nicht auf sinnliche oder sinnlich-seelische Weise), er sei nicht der sinnliche oder der sinnlich-seelische Mensch. Der Unterschied ist keineswegs ein auffallender; wir sehen es gerade darum mit Recht für ein Zeichen falscher Geistigkeit an, wenn man den Unterschied recht auffällig hervortreten läßt. Das ist eben Sinnlichkeit; während wahrer Geist sich in das stille Geheimnis des Uebertragenen hineinflüchtet, das doch deutlich genug redet für den, der Ohren hat zu hören“¹⁾.

„Die Möglichkeit der Freiheit [in der Unschuld] besteht aber nicht darin, das Gute oder das Böse wählen zu können. Eine solche Gedankenlosigkeit entspricht ebensowenig der Schrift wie dem Denken. Die Möglichkeit besteht darin, daß man kann“²⁾. Am deutlichsten wird das, was Kierkegaard unter dem Begriff der Angst verstanden wissen wollte, wenn er sie eine „Bestimmung der Freiheit“ nannte. „Die Angst kann man mit dem Schwindel vergleichen. Wessen Auge veranlaßt wird, in eine gähnende Tiefe hinunterzuschauen, der wird schwindlig. Worin liegt aber die Ursache hiervon? Ebenso sehr in seinem Auge wie in dem Abgrund; wenn er nur nicht hinunterstierte! So ist die Angst der Schwindel der Freiheit. Sie entsteht, wenn die Freiheit, indem der Geist die Synthese setzen will, in ihre eigene Möglichkeit hinunterschaut und dabei nach der Endlichkeit greift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zu Boden“³⁾. In dem Augenblick, wo der Geist wirklich werden will, indem er die Synthese setzt, kündigt sich ihm in der Angst die unendliche Tiefe seiner Freiheit an, die sogar die Möglichkeit auftut, sich selbst im geistigen Tode der Schuld zugrunde zu richten.

Im Bericht der Genesis stehen Sündenfall und Tod als Strafe in einem engen Folgeverhältnis. Ganz äußerlich gesehen, gewinnt der Tod an Schrecken „in geradem Verhältnis mit der Vollkommenheit der Organisation . . .“. „In einem tieferen Sinne gilt: Je höher der Mensch angeschlagen wird, desto schrecklicher ist der Tod. Das Tier stirbt eigentlich nicht; wenn aber der Geist als Geist gesetzt ist, so zeigt sich der Tod als das Schreckliche. Die Angst des

¹⁾ *Erbauel. Reden.* 216 — S. V. IX, 201/202. Auf die Bedeutung der Sprache als Medium und Sinnbild alles Geistigen und ihre Beziehung zur Freiheit kann hier nur hingedeutet werden. Vgl. auch *Tg.* I, 148; 1840.

²⁾ *Begr. d. A.*, 44 — S. V. IV, 320.

³⁾ *Begr. d. A.*, 56/57 — S. V. IV, 331. Vgl. dazu Schelling, *Sämtl. Werke*, Stuttgart und Augsburg, 1860. Bd. VII, S. 381.

Todes entspricht darum der Angst der Geburt . . . Im Augenblick des Todes befindet sich der Mensch auf der äußersten Spitze der Synthese; der Geist kann eigentlich nicht zugegen sein, denn er kann nicht sterben; und doch muß er darauf warten, denn der Leib muß ja sterben“¹⁾. Daß der Geist des Menschen unsterblich ist, war für Kierkegaard eine fraglose Voraussetzung, die er der christlichen Dogmatik entnahm. Ihn interessierte mehr das Sichhineinringen des Menschen in die Ewigkeit.

Da der Mensch eine Synthese des Zeitlichen und Ewigen ist, besteht das Mögliche im Zukünftigen. Die Angst bezieht sich daher immer auf etwas Zukünftiges. „Das Mögliche entspricht durchaus dem Zukünftigen. Das Mögliche ist für die Freiheit das Zukünftige, und das Zukünftige für die Zeit das Mögliche. Beidem entspricht in dem individuellen Leben die Angst“²⁾.

Der menschliche Geist ist naturbedingt, nicht reiner Geist. Zu dieser Naturbedingtheit gehört das Eingegliedertsein des Individuums in das Lebenskontinuum des Geschlechts durch die Abstammung. Ohne dieses Eingefügtsein wären die Individuen isolierte Ichpunkte, und eine Geschichte wäre unmöglich. Das Individuum erschöpft sich jedoch nicht in dieser Bestimmtheit als Glied, sondern es ist immer „es selbst und das Geschlecht“. Es setzt ein in einem bestimmten Punkt der historischen Gesamtentwicklung, aber es selbst beginnt von vorne, sonst wäre es nur wie das Exemplar einer Tierart. Das Individuum ist bestimmt, es bestimmt aber zugleich selbst die Geschichte des Geschlechts mit, da es allein fähig ist, eine neue Qualität zu setzen. Das Eingegliedertsein seines Beginns in die „Naturfolgen“ bedeutet ein „Mehr“ an Reflektiertheit und vergrößert dadurch die Möglichkeit und Intensität der Angst, weil der Gegensatz in der Synthese dadurch stärker auseinandergespannt wird.

5. Das Freiheitsproblem.

Der Begriff der Angst als „Mittelbestimmung zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit der Freiheit“³⁾ hat bereits auf das Irrationale in der Problematik der letzteren aufmerksam gemacht. Die Frage, wie die Menschennatur beschaffen sein müsse, um die Sünde möglich zu machen, führt auf die Frage nach der sittlich-religiösen Freiheit. Ihr Vorhandensein macht die Wesenseigentüm-

¹⁾ *Begr. d. A.*, 89 Anm. — S. V. IV, 362.

²⁾ *Begr. d. A.*, 88 — S. V. IV, 361.

³⁾ *Begr. d. A.*, 44 — S. V. IV, 320.

lichkeit des personalen Geistes als solchen aus. Er besitzt die Fähigkeit des Gut- und Böseins. Dies sichert ihm seine einzigartige Stellung in der Welt.

Der Ausgangspunkt vom konkret menschlichen Sein in der Frage nach der Freiheit rückt die Untersuchungen Kierkegaards in die Nähe der Bemühungen Schellings und Baaders, die idealistische Lösung des Problems, die meist im Intellektuellen stecken blieb, darüber hinauszuführen. Der *Begr. d. A.* setzt die Kenntnis von Schellings *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809* und der Baaderschen Schriften¹⁾ voraus. Im Verlauf der Untersuchung kommt Schelling zum Begriff der derivierten Absolutheit, der eine Weiterführung des Freiheitsproblems bedeutet, über Kant und Fichte hinaus. „Aber Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt Freiheit sogar nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer sein möge, nur als Folge von dem sein könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sei und was es nicht sei“²⁾. Der Begriff einer abhängigen Freiheit dient auch den Kierkegaardschen Ausführungen als Grundbestimmung.

Die sittlich-religiöse Freiheit bildet die Voraussetzung für die geistige Selbstvollendung in der „Stadienlehre“. Letztere beruht auf der Möglichkeit der Wahl, der freien Entscheidung, des Entschlusses. Diese Freiheit sucht Climacus zu sichern im Zwischenspiel der *Philos. Br.* in seiner Kritik am Hegelschen Werdensbegriff, der sich nur in einer streng teleologisch gebauten Welt halten könnte. Für das Werden des subjektiven Geistes gilt: „Alles Werden geschieht mit Freiheit, nicht aus Notwendigkeit“³⁾. . . . „Das Werden ist die Veränderung der Wirklichkeit, die durch Freiheit geschieht“⁴⁾. Das „notwendige“ Werden des Geschichtsprozesses bei Hegel setzt ein immanentes Telos voraus. Dies kann innerhalb, „d. h. in dem Fortschreiten selbst, ja rückwärts hinter diesem, wie beim Fortschreiten der Immanenz“⁵⁾ liegen. In diesem Fall ist „nur ein Weg möglich“ und damit eine Biologisierung des Geschichtsprozesses geschehen. Echte Geschichte beruht hingegen auf freier Tat, die viele Wege möglich macht, wenn auch nur einer wirklich wird. Dies ist der Fall, wenn das Telos außerhalb liegt. Daß der Geist eine neue Qualität setzen

¹⁾ Vgl. *Begr. d. A.*, 34.

²⁾ Schelling VII, 346.

³⁾ *Philos. Br.*, 69.

⁴⁾ *Philos. Br.*, 71.

⁵⁾ *Philos. Br.*, 74.

kann, macht die Möglichkeit des Fortschreitens, die Möglichkeit der Geschichte aus. Der Mensch ist sich dieser Freiheit bewußt, sie ist ihm gegeben im Selbstbewußtsein, diesem ursprünglichen Ganzheitserlebnis. Der Mensch erfaßt sich als ein freies Wesen. Selbstbewußtsein und Freiheit bedingen sich gegenseitig nach dem Grade ihrer Intensität.

In der Angst hat sich die Freiheit angekündigt gewissermaßen nach ihrer unergründlichen Dimensionalität. „Die Freiheit ist nämlich unendlich und entspringt aus nichts“¹⁾. Ebenso wenig wie das Selbstbewußtsein ist sie anderswoher ableitbar, vielmehr setzt sie sich selbst voraus. Für den menschlichen Geist ist die Freiheit daher nicht restlos durchschaubar, sie bleibt ihm problematisch. Dieser Sachverhalt bedeutet eine Schichtung des Freiheitsproblems auf den irrationalen Kern zu. Kierkegaard weist darauf hin, indem er immer wieder die Unerklärlichkeit der Freiheitssetzung im „Sprung“ betont.

Durch die Freiheit erhebt der Mensch sich über das Pflanzen- und Tierreich. Es ist des Menschen „hohe Bestimmung. . . , der Herr der Schöpfung zu sein“²⁾. Das setzt Ordnung in der Welt voraus. Damit er weise herrscht, muß ein Gesetz in ihm selbst sein, sonst wäre nur der Zufall wirksam. Es liegt in der Naturanlage des menschlichen Geistes, sich „von einem Zusammenhang in allem zu vergewissern“³⁾.

Diese „kosmologische Freiheit“ des Menschen ist jedoch keine unbeschränkte. Es besteht vielmehr ein echt dialektisches Verhältnis von Bestimmen und Bestimmtsein, von Herrschen und Dienen. „Indes der, welcher bloß mit wenig Ernst das Leben betrachtet, sieht leicht, daß er nicht also Herr ist, daß er nicht zugleich Diener ist, daß der Mensch nicht bloß dadurch vom Tiere verschieden ist, daß er verständiger ist als dieses“⁴⁾. In der Natur herrscht „unverbrüchliche Notwendigkeit.“ Kierkegaard sieht in der Einordnung der Kreatur unter diese gesetzte Notwendigkeit vollkommenen Gehorsam gegen den Gesetzgeber⁵⁾. Aber in dieser Vollkommenheit liegt zugleich „ihre Unvollkommenheit, denn deshalb gibt es da keine

¹⁾ *Begr. d. A.*, 111 — S. V. IV., 381.

²⁾ S. Kierkegaard, *Religiöse Reden*, Uebers. v. Th. Haecker. München 1922, S. 75. Seinen Ausdruck findet dieses Herrschaftsverhältnis des Menschen zur Natur in der Arbeit. Vgl. dazu Entw./Oder II, 253.

³⁾ *Rel. Reden*, 75.

⁴⁾ *Rel. Reden*, 76:77.

⁵⁾ Vgl. *Wie herrlich es ist, Mensch zu sein und welche Seligkeit dem Menschen verheißen ist*. Uebers. v. R. Dollinger, Berlin/Furche. Bücherei Nr. 22.

Freiheit. Die Lilie, die im Freien steht, der freie Vogel unter dem Himmel ist doch in der Notwendigkeit gebunden und hat keine Wahl¹⁾. Das Tier ist gefangen im „Bannkreis seines Instinkts“, es hat keinen Spielraum. Der Mensch unterscheidet sich darin von der übrigen Natur, daß er die Möglichkeit der „Wahl“ hat²⁾. Im Religiösen bekommt diese Wahl unendliches Gewicht dadurch, daß der Mensch Gott wählen oder ihn ablehnen kann.

Zugleich offenbart sich das Paradoxe an der Freiheit, daß der Mensch sich wohl frei entscheiden kann, aber auch muß³⁾. Dies gilt für den ganzen menschlichen Wirkbereich. Entzieht er sich der Entscheidung, so ist dies auch bereits ein Freiheitsakt, wenn auch ein negativer.

Das ästhetische Stadium war gekennzeichnet durch das Fehlen bezw. das Ausweichen vor einer Entscheidung. Es übersieht das Verhältnis zum Geist. Der Mensch ist ausgegossen in die Mannigfaltigkeit der Außenwelt, von der er seinen Inhalt empfängt, ohne einen innerlichen Einheitspunkt zu erreichen. Die „scheinbare“ Tat geschah unter dem Druck der „Möglichkeiten“ von außen. Nicht Freiheit, sondern Willkür herrschte und Zufall. Im ästhetischen Stadium hat sich der Geist noch nicht als Geist in seiner Freiheit gesetzt. In dieser Hinsicht könnte man den Zustand der Unschuld mit dem ästhetischen in Parallele setzen, wobei aber der wesentliche Unterschied zwischen beiden festzuhalten ist, daß die „Geistlosigkeit“ des ästhetischen Stadiums Schuld ist: „Vom Standpunkt des Geistes aus gesehen ist eine solche Existenz Sünde, und das Geringste, das man für sie tun kann, ist, daß man dies sagt; denn damit fordert man Geist von ihr“⁴⁾.

In der Angst kündigt sich die Möglichkeit der Vollendung, zugleich auch die tiefe Gefährdung des Hinunterstürzens in den Abgrund des „Selbstverlustes“ an⁵⁾. Die Freiheit wird erst wirklich in der Entscheidung der „Freiheitsprobe“⁶⁾. Im Anschluß an Fr. v.

¹⁾ *Wie herrlich*, 35 — S. V. VIII, 289.

²⁾ Vgl. Nic. Hartmann, *Problem des geistigen Seins*, Berlin 1933, S. 98: „Die Bewußtseinsform der exzentrischen Position ist es, die dem Menschen die Fülle seiner Möglichkeiten, den Spielraum seiner Freiheiten eröffnet. Sie ist die Form des geistigen Bewußtseins.“

³⁾ Vgl. *Wie herrlich*, 37 — S. V, VIII, 291.

⁴⁾ *Begr. d. A.*, 91 — S. V. IV., 364.

⁵⁾ Vgl. Schelling VII, 374: Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und zum Bösen gleicherweise in sich hat.“

⁶⁾ Vgl. D e m p f, *Kierkegaards Folgen*, Lpz. 1935, S. 199.

Baader lehnt Vigilius Haufniensis¹⁾ die einseitige Auffassung der Versuchung als einer Versuchung nur zum Bösen und damit einer „Erklärung“ des Sündenfalles ab. „Läßt man den Uebergang von der Unschuld zur Schuld nur durch den Begriff der Versuchung geschehen, so bringt man Gott in ein beinahe experimentierendes Verhältnis zum Menschen. . .“²⁾ Im Fall Adams wird die Freiheit gesetzt, indem zugleich ihr „Mißbrauch“ gesetzt wird. Der Geist erwacht zu seiner Wirklichkeit und setzt die Synthese, indem er sie „scheidend durchdringt.“ Das Extrem der Sinnlichkeit wird in dieser Scheidung zur Sexualität. In der Schuld kann die Sinnlichkeit zur Sündhaftigkeit werden, was sie nie ohne weiteres ist. Sie wird „von da an niedriger als die des Tieres, und doch ist sie das eben, weil hier das Höhere beginnt, denn nun beginnt der Geist“³⁾. Daß im Sündenfall Adams der Geist in der Freiheit sich setzt und dies in jedem späteren Individuum ebenso geschieht, rückt die Schuld in ein besonderes Licht. „An diesem Punkt zeigt sich das Wahre der Karpokratianischen⁴⁾ Anschauung, daß man durch die Sünde zur Vollkommenheit gelange. Dies hat seine Wahrheit im Augenblick der Entscheidung, wenn der unmittelbare Geist sich durch Geist als Geist setzt; hingegen ist es eine Blasphemie zu meinen, dies solle in concreto verwirklicht werden“⁵⁾. Das religiöse Genie, das, anstatt nur in die Aeüßerlichkeit wirken zu wollen, sich für die Innerlichkeit entscheidet, „wendet . . . sich eo ipso gegen Gott, und das ist nun einmal eine zeremonielle Regel: wenn der endliche Geist Gott schauen will, so muß er damit beginnen, schuldig zu werden“⁶⁾. Die richtig durchlebte Schuld ist Weg zur Reife des Geistes. Das Nichtschuldigwerden kann durchaus auf Leidenschaftslosigkeit und Spießbürgerlichkeit beruhen, die Kierkegaard als verhängnisvolle Uebel seiner Zeit angreift. Es gibt Menschen, die aus Angst vor der Gefährlichkeit des Sich-Hineinwagens in die freie Entscheidung zum moralischen „Tugendmuster“ werden. Hierin

1) Verfasserpseudonym K.'s für den *Begr. d. A.*

2) *Begr. d. A.*, 35 — S. V. IV, 311.

3) *Begr. d. A.*, 85 — S. V. IV, 319. Vgl. Schelling VII, 373: „Daher Fr. v. Baader mit Recht sagt, es wäre zu wünschen, daß die Verderbtheit im Menschen nur bis zur Tierwerdung ginge; leider aber könne der Mensch nur unter oder über dem Tiere stehn (Morgenblatt, 1807)“.

4) Die gnostische Sekte der Karpokratianer im 2. Jahrh. lehrte, daß die Menschen, um vollkommen zu werden, alle Handlungen begehen müßten, selbst die ruchlosesten. Vgl. S. V. IV, Anm.

5) *Begr. d. A.*, 101 — S. V. IV, 372/3.

6) *Begr. d. A.*, 105 — S. V. IV, 376.

sieht Kierkegaard die Gefahr des „nur“ ethischen Stadiums, das deshalb notwendig über sich hinausweist. Die Schuld als „Sünde vor Gott“ hat Größe. Letztere liegt darin, daß Gott ihr Maß ist. „Nein, darin hatte die ältere Dogmatik recht: die Sünde wird dadurch unendlich potenziert, daß sie gegen Gott geschieht“¹⁾.

Die Zurechnung der Schuld bedeutet zugleich, daß der Geist in einem Menschen anerkannt wird. Denn die Sünde ist ein geistiger Freiheitsakt: „eine Definition der Sünde kann nie zu geistig sein (außer sie werde so „geistig“, daß sie die Sünde abschafft); denn Sünde ist eben eine Bestimmtheit des Geistes“²⁾. Alles Wegleugnen der Verantwortlichkeit eines Menschen für seine Schuld vernichtet ihn in seiner Würde als freies, personales Wesen. Die Naturwissenschaften erscheinen Kierkegaard als eine Gefahr in dieser Hinsicht: „Laßt uns an den größten Verbrecher denken, der jemals gelebt hat, und dann, daß die Psychologie zu der Zeit eine noch herrlichere Brille als bisher auf der Nase hatte, so daß sie dem Verbrecher erklären konnte, daß das Ganze eine Naturnotwendigkeit sei, daß sein Gehirn zu klein gewesen sei usw., welches Entsetzen bei diesem Freispruch von weiterer Anklage im Vergleich mit dem Urteil, das das Christentum über ihn fällt, daß er zur Hölle fahren wird, wenn er sich nicht bekehrt“³⁾. Die Zurechnungsfähigkeit der Schuld ist wesentlich eine Bestimmung der Freiheit und des Vermögens der Selbstidentifizierung in der Verantwortung.

Der Ausdruck der Freiheit angesichts der gesetzten Schuld ist die Reue. Die Sünde ist wohl eine Wirklichkeit, aber eine „unberechtigte;“ sie „trägt zugleich ihre Konsequenz in sich, ob diese auch eine der Freiheit fremde Konsequenz ist“⁴⁾. Diese bedroht den innersten Kern der Person, indem sie die Freiheit bindet und die Schuld zum Beherrschenden macht⁵⁾. Aus dieser Knechtung rettet die Reue. Sie ist deutlich unterschieden von aller Sentimentalität und unfruchtbaren Zerknirschung, die sich in leerem Wünschen

¹⁾ *Kr. z. T.*, 75 — S. V. XI, 192. Vgl. *Kr. z. T.* 91 ff. — S. V. XI, 207 ff.: „Daß Sünde keine Negation sei, sondern eine Position“. Vgl. die „Beilagen.“ „Wird die Sünde aber so nicht in gewissem Sinn zu einer großen Seltenheit?“

²⁾ *Kr. z. T.*, 76 — S. V. XI, 193.

³⁾ Zitiert bei E. Geismar: *S. Kierkegaard*, Göttingen 1929. S. 324.

⁴⁾ *Begr. d. A.*, 112 — S. V. IV, 382.

⁵⁾ „Es ist psychologisch meisterhaft, was Shakespeare seinen Macbeth sagen läßt: „Sündentsprossene Werke erlangen nur durch Sünde Kraft und Stärke.“ Das will sagen: Die Sünde ist in sich selbst eine Konsequenz, und in dieser Konsequenz, die das Böse in sich selbst hat, hat sie auch eine gewisse Kraft.“ (*Kr. z. T.*, 100 — S. V. XI, 220.)

ergeht, die Tat nicht getan zu haben. Erschöpfte sich darin die Reue, so hätte Fichte Recht, der gesagt hat, er habe keine Zeit zur Reue. „Zudem verzögert die Reue die Tat, und diese letztere ist doch gerade, was die Ethik fordert. Zuletzt muß also die Reue sich selbst bereuen, da der Augenblick der Reue zu einem Defizit der Tat wird. Es war darum ein energie- und mutvoller Ausdruck echt ethischer Gesinnung, wenn der alte Fichte sagte, er habe keine Zeit zur Reue“¹⁾. Dies scheint eine Bejahung des Fichteschen Standpunktes zu sein²⁾, ist jedoch nur als Beweis gefaßt, daß das rein ethische Stadium, das in der Reue seinen „negativen Ausdruck“ erhält, zugleich in ihr scheitert und auf ein Tieferes hinweist, auf das Religiöse. Die Reue wird zum Auflösungsphänomen der ethischen Sphäre.

Die wahre Reue ist vielmehr ein tiefer, gesammelter Freiheitsakt, in dem der Mensch die Wirklichkeit der von ihm gesetzten Schuld ins Auge faßt, sie „übernimmt“, um sich von ihr zu befreien. Sie bedeutet einen Heilungsprozeß unter dem Gericht des Gewissens im Glauben an die Vergebung der Sünden. „Ein Sündenbewußtsein, das sich in der Reue einen tiefen und ernsthaften Ausdruck gibt, ist eine gewisse Seltenheit“³⁾. Näher liegt dem Menschen das Sich-verstecken vor der Schuld, das Sich-ausweichen, sei es in Trotz und Stolz oder schwacher Selbstquälerei⁴⁾. „An die Vergebung seiner Sünden zu glauben, das ist die entscheidende Krisis, durch die ein Mensch Geist wird; der, der sie nicht glaubt, ist nicht Geist“⁵⁾. Die Reue ist im tiefsten Sinn eine Wiedergeburt, aus der der Mensch heil und mit neuen Kräften hervorgeht. So wird sie in der Beichtrede von der „Reinheit des Herzens“ beschrieben: „Die Reue soll eine Handlung mit gesammelten Gemüte sein. . . , so daß neues Leben aus ihr erzeugt wird“⁶⁾, daß sie nicht nur ein Ereignis wird, wo die wehmütige Stimmung die trauernden Hinterbliebenen vertritt“⁷⁾.

Im *Begr. d. A.* erfolgt eine Abgrenzung der „wirklichen“ Freiheit gegen falsche Begriffe von ihr. In ihrer Bestimmung als Freiheit zum Guten und Bösen liegt nahe, sie mit dem *liberum arbitrium* gleich-

¹⁾ *Begr. d. A.*, 116 — S. V. IV, 385/6.

²⁾ Vgl. *Stadien auf dem Lebensweg*, Jena 1914, Bd. IV, 441.

³⁾ *Begr. d. A.*, 113 — S. V. IV, 382.

⁴⁾ Vgl. *Kr. z. T.*, 103 ff. — S. V. XI, 223 ff.

⁵⁾ *Pap.* VIII, 1 A 673; 1848. — Uebersetzt von E. Hirsch in der Zeitschrift f. system. Theologie, I, 1923, S. 264, Anm.

⁶⁾ Vgl. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*. Berlin 1933, S. 36.

⁷⁾ S. Kierkegaard, *Die Reinheit des Herzens*. Uebers. v. Geismar, München 1924, S. 24 — S. V. VIII, 127.

zusetzten, „die Freiheit mit einem liberum arbitrium beginnen zu lassen, das gleich gut das Gute und das Böse wählen kann (und überhaupt nirgends zu finden ist, vgl. Leibniz), heißt jede Erklärung von Grund aus unmöglich machen“¹⁾. Ebenfalls kann nicht von Gut und Böse als von „Gegenständen“ der Freiheit geredet werden, das hieße „beide, die Freiheit und die Begriffe Gut und Böse verendlichen“²⁾. Wird vom Menschen gesagt, daß er notwendig sündige, so ist die Freiheit überhaupt geaugnet und die Sünde ihres geistigen Charakters entkleidet. Eine Schwierigkeit scheint in dieser Beziehung die Tatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit zu sein. Die Erbsünde als Disposition darf jedoch nicht als totale Determination aufgefaßt werden³⁾. Die geschehene Schuld enthüllt ein geheimnisvolles Miteinander von Freisein und Determiniertheit im Menschen.

Die Freiheit darf auch nicht als „Trotz oder selbstische Freiheit im endlichen Sinne“ aufgefaßt werden, um die Sünde zu erklären⁴⁾. „Wird die Freiheit so aufgefaßt, so hat sie ihren Gegensatz in der Notwendigkeit, und hiermit zeigt sich, daß man die Freiheit in einer Reflexionsbestimmung aufgefaßt hat. Nein, den Gegensatz zur Freiheit bildet die Schuld, und das ist das Höchste an der Freiheit, daß sie beständig nur mit sich selbst zu tun hat“⁵⁾.

Im qualitativen Sprung ist der Unterschied zwischen Gut und Böse in concreto gesetzt. Es fragt sich nun, was das Wesen des Guten ist, und es wird darauf aufmerksam gemacht, daß bisher in der Trilogie des Schönen, Guten und Wahren das Wahre in der Erkenntnis den Vorzug erhalten habe. Demgegenüber wird nun aber das Gute übergeordnet in Gleichsetzung mit der Freiheit. „Das Gute ist die Freiheit. Für den Fall, . . . daß die Freiheit im Guten bleibt, weiß sie von dem Bösen überhaupt nichts. In diesem Sinne kann man von Gott sagen . . ., daß er von dem Bösen nichts weiß“⁶⁾. Hegel hatte das Böse als das „Negative“ bezeichnet. „Hiermit sage ich keineswegs, daß das Böse bloß das Negative, das Aufzuhebende sei; daß Gott von ihm nichts weiß, nichts wissen kann und will, ist vielmehr des Bösen absolute Strafe. Da Gott . . .

¹⁾ *Begr. d. A.*, 111 — S. V. IV, 380/1.

²⁾ Ebd.

³⁾ Ein Hinweis auf diese Schwierigkeit findet sich in *Tg. I*, 1839, S. 135, wo im Anschluß an die Schriftstelle Röm. 7, 24 vom Gesetz der Sünde die Rede ist.

⁴⁾ Vgl. bei Schelling VII, 362: *Vom Eigenwillen oder Partikularwillen der Kreatur*; *Begr. d. A.*, S. 110, Anm. 1 — S. V. IV, 379 Anm.

⁵⁾ *Begr. d. A.*, 106 — S. V. IV, 377.

⁶⁾ *Begr. d. A.*, 111 — S. V. IV, 380 Anm.

der Unendliche ist, bedeutet sein Ignorieren die lebendige Vernichtung“¹⁾).

Da der Mensch eine lebendige Ganzheit ist, wirkt sich der Verlust der Freiheit nicht nur als Gefährdung²⁾ für den Geist aus, sondern bedroht zugleich das Leiblich-Seelische in seinem Bestand. Letzteres wird von Kierkegaard stets als Einheit dem Geistigen gegenübergestellt³⁾.

Als „Inhalt der Freiheit“ wird, „intellektuell betrachtet“, die „Wahrheit“ genannt, die frei macht⁴⁾. In der Realisierung der Wahrheit durch die Freiheit bezieht Kierkegaard sich auf das Wort der Hl. Schrift: Die Wahrheit „tun“⁵⁾, um sie als Wahrheit zu erkennen, aber auch um frei zu werden. „Eben darum ist die Wahrheit auch die Tat der Freiheit, in so fern nämlich als diese beständig die Wahrheit hervorbringt“⁶⁾.

Die wirkliche Sicherung der Freiheit geschieht im Glauben, in dem die „qualitative Begegnung mit dem Göttlichen“⁷⁾ sich vollzieht. Von allen Wesen der Schöpfung ist allein der Menscheng Geist des Glaubens fähig⁸⁾. „Der Glaube ist der tiefste Akt im Menschen, er

¹⁾ Ebd.

²⁾ Die Gefährdung des Geistes wird in einem eigenen Kapitel untersucht.

³⁾ Der Versuch, im Werk K.'s kategoriale Abgrenzungen zwischen dem Seelischen und dem Geistigen aufzuzeigen, erfordert eine eigene Untersuchung bei umfassender Einbeziehung der größtenteils noch unübersetzten Tagebücher. Bei seinem Haß gegen das Hegelsche System vermeidet K. es bewußt, ontologisch interessiert zu erscheinen. Sein denkerisches Bemühen gilt nicht der Erforschung von Seinsgesetzmäßigkeiten, sondern der subjektiven Geistesentwicklung. Dort, wo K. systematische Unterscheidungen bringt, beruft er sich mehr oder weniger ironisch auf zeitgenössische Einteilungen, um sofort wieder auf sein Thema zurückzukommen. „Es ist nicht meine Absicht, eine hochtrabende philosophische Untersuchung über das Verhältnis von Seele und Leib vorzulegen. . . , für mich genügt es hier zu sagen, wozu sich eben die Gelegenheit gibt: daß der Leib Organ der Seele und somit auch des Geistes ist.“ (*Begr. d. A.*, 135 — S. V. IV, 402/3. Vgl. ebd. S. 147 die Definition von Gemüt bei Rosenkranz, ebenfalls Nachschr. II, 41.)

⁴⁾ *Begr. d. A.*, 137 — S. V. IV, 404.

⁵⁾ Vgl. *Pap. IV C 86*: „Im Grunde läuft jede ethische Lehre, ebenso die reine Philosophie . . . darauf aus, daß Wissen (Weisheit) Tugend ist. Diesen Satz stellte bereits Sokrates auf, später alle Sokratiker. — Die christliche Lehre ist umgekehrt: daß Tugend Wissen ist. Deshalb der Ausdruck, die Wahrheit „tun.“ Ueber die zur Wandlung verpflichtende Wahrheitserkenntnis (vor allem im Religiösen) vgl. die Tagebuchnotiz über Pascal: *Pap. X 3 A 609*.

⁶⁾ Ebd.

⁷⁾ *Tg.* II, 88, 1849.

⁸⁾ „Glaube ist der Ausdruck für das persönliche Verhältnis zu einer Persönlichkeit. . . . In diesem rein persönlichen Verhältnis zwischen Gott als Persönlichkeit und dem Gläubigen als Persönlichkeit im Existieren liegt der Begriff

ist der eigentliche Akt der Freiheit, das bin ich, der den Glauben ergreift, aber auf der andern Seite ist auch Gott zugegen, das ist die Gnade, ohne die der Geist nicht glauben kann. Im Glauben habe ich Gott, wie sollte der Glaube sonst die Seligkeit involvieren? Ebenso im Gewissen. Dies ist im Grunde das Subjektivste und das Objektivste zugleich, das bin ich selbst, das ist das bessere „Ich“ in mir, das redet, und andererseits ist eine Macht in seinen Aeußerungen, eine Heiligkeit in seinem Gebot, so daß es zugleich Gott ist¹⁾.

Kierkegaard ist mit Kant einig in der unbedingten Betonung des Gesetzesanspruches im „Du sollst“. Aber er entgeht der Gefahr Kants, den Ursprung dieses Gesetzes im Subjektiven zu suchen, das zugleich den freien Spielraum in der Entscheidung gegenüber dem Gesetz haben muß. Die Freiheit liegt notwendig in der Person. Die Sollensgesetzlichkeit ebenfalls in sie verlegen, bedeutet nach Kierkegaard im tieferen Sinne „Gesetzlosigkeit bzw. Experimentieren.“ Es kann kein wahrer Ernst aufkommen. „Kant meinte, daß der Mensch sich selber sein Gesetz sei (Autonomie), sich selbst bindend unter das Gesetz, das er sich selbst gab. . . Das wird ebensowenig strenger Ernst, wie es kräftige Schläge werden, die Sancho Pansa eigenhändig auf seinem eigenen Rücken anbringt“²⁾. Die Sollensgesetzlichkeit rührt vielmehr vom „ewigen Gesetzgeber“ her, vom „göttlichen Erzieher“, der in der Vorsehung³⁾ leitend das Individuum erzieht und um so mehr es bilden kann, je mehr das Individuum entscheidend handelt⁴⁾.

Kierkegaards ganzes Ziel liegt darin, sein Wissen um die „Existenzgeheimnisse zur Beleuchtung des menschlich Wahren zu benutzen und des nach menschlichem Maß wahren Guten. Und dies gebrauche ich wieder dazu, um womöglich auf das Heilige aufmerksam zu machen“⁵⁾. Die Werte des Heiligen sind die der höchsten geistigen Freiheit des Menschen zugeordneten. Sie determinieren nicht, sondern sind auf freie Realisation angewiesen im Gegensatz z. B. zu den Vitalwerten, deren evidente Dringlichkeit ihre Verwirklichung

„Glaube“. (Aus den Tiefen der Reflexion. Etwas für den Einzelnen aus Sören Kierkegaards Tagebüchern. 1833 — 55, Aus dem Dänischen übersetzt von F. Venator, 1901, S. 49/50.)

¹⁾ *Pap.* II C 24.

²⁾ *Tg.* II, 1850. S. 133.

³⁾ Das Verhältnis von Schicksal und Vorsehung kann hier nicht näher dargestellt werden. Vgl. *Begr. d. A.*, S. 93 ff.

⁴⁾ *Ebd.*

⁵⁾ *Einübung im Christentum*, Jena 1912, 125 — S. V. XII, 129.

garantiert. Der göttliche Gesetzgeber zwingt nicht sein Geschöpf: „Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, höher als alles, wozu einer es machen kann, ist es frei zu machen. Eben dazu gehört Allmacht, um das tun zu können“¹⁾. Die Form der christlichen Offenbarung, die zugleich Verborgenheit ist, garantiert in einzigartiger Weise die menschliche Freiheit der Entscheidung. Christus als das Paradox²⁾ des in der Zeit menschengewordenen Gottes ist ein „Zeichen des Widerspruchs“. „Was versteht man unter einem Zeichen? Ein Zeichen ist die negierte Unmittelbarkeit oder das andere Sein, verschieden von dem ersten Sein“³⁾. „Die Widersprüche dürfen sich aber gegenseitig nicht so aufheben, daß sie sich vernichten, auch nicht so, daß das Gegenteil eines Zeichens, eine unbedingte Verborgenheit daraus wird“⁴⁾.

Wie diese Realitätsbezogenheit des endlichen Geistes auf den göttlichen Geist als Freiheit im einzelnen konkret wird, besagt die Form des „Sprunges“, die als Irrationalität nicht erfaßt, sondern nur beschreibend umgrenzt werden kann. „Der Sprung“ bedeutet damit den unauflösbaren Problemrest in der Erfassung der menschlichen Freiheit.

(Schluß folgt.)

¹⁾ *Tg.* I, 291.

²⁾ Auf das Paradox als ursprünglich geschichtsphilosophische Kategorie kann hier nicht näher eingegangen werden.

³⁾ *Einübung*, 111 ff. — S. V. XII, 116 ff.

⁴⁾ Ebd.