

Reviews

Birgit Bertung:
Kierkegaard, kristendom og konsekvens.
Kierkegaard læst logisk

[Kierkegaard and the „Logic“ of Christianity]

C.A. Reitzel, Copenhagen, 1994. 143 pp.

„The purpose of this book,“ Bertung states, „is to sketch Kierkegaard’s conception of the nature of actuality and – paradoxically ... – to attempt to reveal the system, or logic ... which is to be found in the various [published] works and notes of this anti-systematic philosopher“ (p. 10). Bertung argues that there is a single coherent conceptual foundation to the whole of Kierkegaard’s authorship, and it is the character of this foundation that she is concerned to explicate. She acknowledges that Kierkegaard’s diverse pseudonyms speak from a variety of conceptual frameworks, or perspectives, but argues that the relation between „existential concepts“ remains constant throughout the authorship. „All the pseudonyms assert,“ she argues, for example, „that ‘belief’ is something hidden and the opposite of knowledge [viden]“ (p. 10) and that they all understand the same thing by expressions such as ‘possibility’ and ‘finitude.’

Bertung acknowledges that the pseudonymity of many of Kierkegaard’s works makes their interpretation problematic. Thus the first chapter of the book attempts to tackle this difficulty, accounting for Kierkegaard’s use of pseudonyms by placing this practice in the larger context of his views on the nature of communication. Bertung’s thesis here is both straightforward and convincing. Kierkegaard uses pseudonyms, she argues, to avoid the reader becoming unduly interested in the person of the author (p. 15), not, as is sometimes supposed, because he did not himself subscribe to the views he put into the mouths of his pseudonyms. This assertion accords with Kierkegaard’s own explanation of his relation to the pseudonyms in „A First and Last Declaration“ at the end of the *Postscript*, and accounts for the fact that so many of the views expressed in the pseudonymous works are found in the non-pseudonymous works as well.

The book is not, however, primarily concerned with Kierkegaard's views on communication, but with „what inner conceptual and volitional possibilities a human being has for living ‘the true’ life, with what is within the power of the individual and what is given in advance“ (p. 9). „The essence of Kierkegaard's philosophy,“ argues Bertung, „is that a human being exists, in the fullest sense, only in ‘the moment’ – beyond all reflection“ (p. 13). That is, the book examines the role of logic in Kierkegaard's thought, more in an effort to show the limits of its relevance to the task of living „the true life,“ as Kierkegaard conceives it, than to show the positive contribution it makes to this effort.

The assumption that logic is of only limited existential significance is relatively uncontroversial, and Bertung is correct in that what is most important, on Kierkegaard's view, lies beyond the domain of logic in the strictest sense. Unfortunately, however, the reader is not given a clear impression of why this is so according to Kierkegaard. It even appears, in places, that Kierkegaard is irrationally attached to contradiction and paradox.

This becomes particularly apparent in Bertung's efforts to compare the views of Hegel and Kierkegaard. Bertung argues, for example, that Kierkegaard rejects the Hegelian doctrine of the mediation of opposites because he „wants to preserve logical contradictions and paradoxes“ (p. 128). But *why* does he want to preserve contradictions and paradoxes?

Bertung argues that the ultimate identification of the human and the divine in Hegel's thought is objectionable to Kierkegaard because such an identification would mean that there was „nothing paradoxical in maintaining that God had existed in time and thus no foundation for belief in the eminent sense“ (p. 137). But why hang onto the paradoxical for its own sake? The point is not that the identification of the human and the divine is undesirable because it mitigates, or dissolves, paradox (this is, in fact, desirable whenever possible), but that, from the perspective of Christianity, it is blasphemous.

Bertung observes that reality, according to Kierkegaard, can be a system for God, but it cannot be a system for any existing individual. The relevance of logic to existence is not, however, limited *a priori*. It is limited as a result of the fact that sin separates human beings from the eternal. Kierkegaard's predilection for preserving paradox is not a personal idiosyncrasy as Bertung sometimes has it appear. It is the result of Kierkegaard's acceptance of the basic Christian doctrine of sin and thus part of a coherent Christian *Weltanschauung*.

Bertung argues that it is ultimately meaningless to debate whether Hegel or Kierkegaard was correct because their basic assumptions are so different „that there is no point from which to compare their views“ (p. 128). This claim will inevitably leave her readers wondering why she devotes so much space (an entire chapter, as well as portions of other chapters) to the explication of Hegel's views. More importantly, however, this claim is fundamentally at odds with her assertion that Hegel's concept of mediation (*ophævnin*) „was the foundation of Kierkegaard's strictly logical construction of his view of Christianity“ (p. 93). That is, how could Kierkegaard use Hegel as a point of departure in the development of his view of Christianity, if their views are really so different that there is no point of comparison between them?

The primary difficulty with Bertung's book is that it does not treat in sufficient detail any of the many interesting issues it raises. Bertung argues, for example that Kierkegaard and Hegel have entirely different interpretations of actuality. Other scholars have argued, however, that Kierkegaard's interpretation of actuality is very similar to Hegel's.¹ Unfortunately, Bertung neither addresses these arguments directly, nor develops her own position enough to respond to them.

The true strength of the book is that it gives the reader an impression of conceptual consistency across an authorship that can sometimes give the opposite impression. This is not its only strength, however. It displays a sophisticated, but unfortunately all too rare, appreciation of Kierkegaard's pedagogical devices, such as his practice of „using identical, or nearly identical, expressions to refer to contrary phenomena“ in an effort „to get the reader to think through the concepts himself“ (p. 83).

The book reads like a conversation rather than like the mathematical formula one might expect from the title, and this will undoubtedly appeal to its intended audience. It is an admirable, if flawed, attempt to do a lot in a very few pages. It raises many interesting issues and should serve to encourage Kierkegaard enthusiasts to continue to search for the coherence that Bertung asserts lies at the foundation of Kierkegaard's authorship.

M.G. Piety

1 Cf., e.g., Anton Hügli, *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objectivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard*. Basler Beiträge zur Philosophie und Ihrer Geschichte (Basel: Editio Academica, 1973) 103 and Robert Widenman, „Kierkegaard's Terminology and English,“ *Kierkegaardiana* VII (1968): 116.

Leif Bork Hansen:
Søren Kierkegaards Hemmelighed og Eksistensdialektik
[Das Geheimnis und die Existenzdialektik Søren Kierkegaards]

C. A. Reitzel, Kopenhagen 1994, 271 S.

Ich muß gestehen, wenn ich den Verfasser dieses Buches nicht als einen äußerst liebenswerten, engagierten, kenntnisreichen und belesenen Kierkegaardleser kennen würde, ich würde so ein Buch nicht freiwillig in die Hand nehmen. Der erste Eindruck ist denn auch: Wieder so ein Buch aus der so reichhaltigen dänischen Enthüllungsliteratur auf der Suche nach dem „eigentlichen“ Kierkegaard, dem Privatmann Kierkegaard, wie er wirklich war, auf der Suche nach der Stelle, wo der Pfahl im Fleisch nun genau saß. Die Antwort dieses Buches ist dabei originell und einfach: Kierkegaard litt unter einer bestimmten Form von Epilepsie, einer Krankheit, die vor allem Hypergraphie zur Folge hat, einen zwanghaften Drang zum Schreiben. Die Begründung für diese These liegt einmal in Kierkegaards besonderem Interesse für Adler, bei dem Kierkegaard auffällig eben diese Hypergraphie mit vielen Wiederholungen sorgsam registriert, zum anderen findet Bork Hansen viele auffällige Parallelen zwischen Kierkegaard und Dostojewski, der an eben dieser Krankheit litt. Außerdem verweist der Autor auf einen Brief des psychologisch bewanderten Freundes und Lehrers Kierkegaards, Fr. Sibbern, in dem von Epilepsie (allerdings erst beim späten Kierkegaard) die Rede ist. Wenn Bork Hansen dann freilich auch noch den Umstand, daß Kierkegaard ein Buch besessen hat, in dem Epilepsie beschrieben wird, als Beleg für seine These anführt, so scheint mir das denn doch etwas weit hergeholt zu sein, vielleicht auch ein Zeichen dafür, daß die These doch mehr eine unbewiesene Vermutung ist.

Interessanter als die These von der Krankheit Kierkegaards, die m.E. auf etwas schwachen Füßen steht, ist der zweite Teil des Buches, wo versucht wird zu zeigen, wie Kierkegaard in seinem Denken seine besondere Lage und sein Leiden verarbeitet. Zunächst stellt das Buch zentrale Existenzkategorien bei Kierkegaard vor, wobei es sich vor allem an der Synthesstruktur der menschlichen Existenz orientiert und in seiner Darstellung eingehend auch Kierkegaards Papiere heranzieht. Der dritte Teil des Buches versucht dann zu zeigen, wie Kierkegaard das „Geheimnis“ seines Leidens im Rahmen seiner Existenzdialektik deutet.

Das Buch ist eine sehr materialreiche und einfühlsame Darstellung

von Kierkegaards Denken im Lichte seines besonderen Leidens. Es geht dem Verfasser nicht etwa darum, Kierkegaards Denkens als Ausdruck von Krankheit oder gar als krankhaft zu diffamieren, sondern im Gegenteil aufzuzeigen, wie Kierkegaards Existenzkategorien, sein Reden vom Leiden von seiner ganz persönlichen Lage her zu verstehen sind. Er legt überzeugend dar, daß es nicht nur Einbildung oder gar Hysterie ist, sondern tiefe persönliche Erfahrung, wenn Kierkegaard vom Leben als einem Erleiden spricht. Es leuchten auch ein, daß Kierkegaard selbst sein Leiden unter dem Umständen der damaligen Zeit verbergen mußte, daß er nicht dem Mitleid seiner Umwelt ausgesetzt sein wollte und daß eben dieses Verbergen-Müssen das Leiden in einem für uns heute wohl schwer nachvollziehbarem Maße potenzierte. Bork Hansen bringt Kierkegaard kein falsches Mitleid, keine falsche Neugier, sondern echte Sympathie entgegen, das unterscheidet sein Buch wohltuend von manch sonstiger einschlägig bekannter Enthüllungsliteratur über das Privatleben Kierkegaards. Er will nicht sozusagen als Selbstzweck ein Geheimnis lüften, sondern ganz im Sinne Kierkegaards „sympathetisch“ verstehen, einen leidenden Menschen in seinem Denken verstehen. Die Frage ist nur, ob man wirklich die medizinische Diagnose kennen muß, um einen leidenden Menschen zu verstehen. Das Buch von Bork Hansen enthält in dieser Beziehung m.E. einen inneren Widerspruch: Auch wer seine These von Kierkegaards Epilepsie nicht kennt oder nicht teilt, kann seine Darstellung der Existenzkategorien Kierkegaards und seines Verständnisses von Leidens mit Gewinn lesen. Gerade für Kierkegaard gilt vielleicht, daß man ihn dann am besten versteht, auch sein Leiden am besten versteht, wenn man sein Geheimnis als solches respektiert.

Eberhard Harbsmeier

Michael Bösch:

Søren Kierkegaard: Schicksal – Angst – Freiheit

Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Neue Folge Heft 47, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1994, 421 S.

Mit dieser Untersuchung von gut 400 Seiten stellt Michael Bösch seine Dissertation (Paderborn 1993) der Öffentlichkeit vor.

Der nunmehr veränderte Titel: „Søren Kierkegaard: Schicksal – Angst – Freiheit“ läßt vermuten, daß in dieser Untersuchung Kierkegaards Auffassungen zum ästhetischen, ethischen und religiösen Stadium, wenn auch unter eigenem Gesichtspunkt, so doch in trauter Abfolge der Drei-Stadien-Theorie noch einmal durchbuchstabiert werden. Schicksalsglaube als Ausdruck der ästhetischen Existenz, aufgehoben in der ethischen Angst und letztlich überwunden in religiös begründeter Freiheit: diesen Gang der Ausführung scheint der Titel zu versprechen. Wie erfreulich, daß diese Erwartung enttäuscht wird! Denn es zeigt sich, daß M. Böschs Arbeit von dem Bemühen beherrscht wird, der Komplexität sowohl wie der Konsequenz des kierkegaardschen Denkens gerecht zu werden.

So stellt M. Bösch in seinem zusammenfassenden letzten Kapitel „die Frage nach der bleibenden ästhetischen Dimension konkreter Freiheit“ (S. 402) auch innerhalb der religiösen Existenz. Zwar zeigt er auf, daß Kierkegaard zufolge „in der Offenheit für die Vorsehung Gottes“ die „Schicksalsabhängigkeit“ (S. 401) überwunden ist, doch sieht er andererseits auch in dieser Offenheit gegenüber der Vorsehung die Macht des Zufalls als von Kierkegaard weiterhin akzeptiert an. Seine Frage: „Muß nicht der spielerische Umgang mit den zufälligen Lebensumständen auch ein Kennzeichen religiös begründeter Freiheit des Geistes sein?“ (S. 401) beantwortet er dann dahingehend, daß für Kierkegaard „wahre Lebenspoesie“ und „Lebensernst“ (S. 402) untrennbar zusammengehören. Diese Einheit versteht M. Bösch dabei nicht so, daß die ästhetische Poesie dem religiösen Ernst unterzuordnen wäre, ja, in diesem unterginge, vielmehr ist ihm der Ernst erst darin wirklich, daß dieser die realen Schwierigkeiten nicht flieht, sondern sich ihnen poetisch-spielerisch gewachsen zeigt (vgl. S. 402).

Von daher wird nun auch der Titel seiner Untersuchung als Hinweis darauf verständlich, unter welcher besonderen Themenstellung sich M. Bösch in Kierkegaards Universum begibt: Eine Analyse der engen Beziehung zwischen Schicksals- und Freiheitsproblematik hat sich der Verfasser zur Aufgabe gemacht (vgl. S. 13f.), wobei er sich besonders auf die psychologisch durchgeführte Analyse dieser Beziehung im *Begriff Angst* stützt.

Zum Gesamtwerk rechnet M. Bösch dabei in origineller Weise nicht nur das geschriebene, sondern auch das gelebte 'Werk' (vgl. S. 200). Schon die Gliederung seiner Untersuchung enthüllt dabei die recht unterschiedliche Gewichtung, die M. Bösch der Schicksalsthematik innerhalb des Gesamtwerks zumißt.

Insgesamt besteht die Arbeit aus zwei Hauptteilen: II. Das Verhältnis von Schicksal und Freiheit im *Begriff Angst* (S. 29-199). III. Die Schicksalsthematik im Gesamtwerk Kierkegaards (S. 200-403).

Mit der Analyse der Angstabhandlung im ersten Hauptteil wird eine „systematische Grundlage für die Herausarbeitung des Schicksalsverständnisses in anderen Werken Kierkegaards“ (S. 200) erstrebt. Diese Grundlage wird dabei dahingehend erläutert, daß der Schicksalsbegriff zwar nicht überall im Gesamtwerk in gleicher Weise wie im *Begriff Angst* verstanden wird, daß jedoch „die dort analysierten Begriffe und Strukturen die systematische Vorlage (bilden), von der aus die übrigen Texte befragt werden sollen“ (S. 200).

Welche Begriffe und Strukturen sind gemeint? Herauszustellen ist die „Bedeutung des Schicksalsverhältnisses für die religiöse Selbstbestimmung..., wobei auch die persönliche Haltung Kierkegaards zu seinem eigenen Schicksal thematisiert werden soll. Gefragt werden muß, ob und mit welchen Modifikationen sich die Bestimmung des Verhältnisses von Schicksal, Freiheit und Vorsehung, wie sie im *Begriff Angst* vorgenommen wird, in der Vielschichtigkeit der übrigen Schriften wiederfinden läßt“ (S. 27). Damit stellt der Verfasser in seiner Arbeit die Frage: „ob sich der Vorsehungsbegriff für Kierkegaard selbst als Korrelat der Freiheit und Überwindung der Schicksalsgläubigkeit erweist“ (S. 28) besonders auch im Bezug auf Kierkegaards Selbstverständnis.

Es fällt jedoch auf, daß im systematischen ersten Teil der Untersuchung auf den Begriff der „Vorsehung“, dem in der Problemstellung der Arbeit meines Erachtens zu Recht entscheidende Bedeutung zugemessen wird, in erstaunlich knapper Weise eingegangen wird. Auch werden „Schicksal“ und „Vorsehung“ nicht alternativ gegenüber gestellt, sondern vielmehr auf ihre gegenseitige Entsprechung hin befragt (vgl. S. 163). Was M. Bösch dann über die Vorsehung schreibt, hebt allerdings wesentliche Aspekte des Vorsehungsgedankens bei Kierkegaard hervor. So versteht es der Verfasser, die „Vorsehung“ von der Freiheit Gottes her einsichtig zu machen und, ausgehend von der für Kierkegaard entscheidenden Einheit von Gottes- und Selbstverhältnis, die menschliche Freiheit als Korrelat der göttlichen Vorsehung zu zeichnen (vgl. S. 170). Damit bekennt sich auch dieser Verfasser zu der Lesart, die es als Kierkegaards Anliegen begreift, die menschliche Freiheit gerade im Eingeständnis ihrer bleibenden Abhängigkeit von Gott als der sie setzenden Macht aufzuzeigen.

Seine Auffassung, daß über diese religiöse Einsicht in die Vorse-

hung hinaus das Schicksal weiterhin anzuerkennen bleibt, begründet der Verfasser in der Unterscheidung von Schicksalserfahrung und Schicksalsabhängigkeit. So ist das Fazit seiner Untersuchung, daß der letzten Unverfügbarkeit des Lebens, die sich in der Schicksalserfahrung erschließt, nicht ausgewichen werden kann. Nur so eröffnet sich „in der eigenen Zufälligkeit der Spielraum der Freiheit“, wobei „Gottes Vorsehung ... für Kierkegaard der Grund für das gelingende Zusammenspiel von Konsequenz und Zufälligkeit“ (S. 403) ist. Vor dem Rückfall in die Schicksalsabhängigkeit dagegen bewahrt die „Haltung der Dankbarkeit“, die sich dieser Vorsehung verpflichtet weiß (vgl. S. 403). Diese Differenzierung im Schicksalsverständnis wäre sinnvoll durch eine weitere Bestimmung des Verhältnisses von Schicksal und Zufall zu ergänzen, zu der der Verfasser in seiner Diskussion zum „Schicksal als Einheit von Zufall und Notwendigkeit“ (Kap. II. 4. 2.) den Grund bereits gelegt hat.

Während der erste Teil der Untersuchung der systematischen Analyse der Schicksalsthematik gewidmet ist, soll der zweite Teil in seinem Ausblick auf das Gesamtwerk die „Vielfalt der Perspektiven“ (S. 27) aufzeigen, unter denen die Schicksalsthematik angesprochen wird.

Hier ist es dem Verfasser gelungen, über die der Schicksalsthematik vorgegebene Zuordnung zur geschichtlichen Epoche des Heidentums bzw. Griechentums hinaus auch andere Bezugsrahmen nachzuweisen, in denen Kierkegaard den Schicksalsbegriff diskutiert. Während in den frühen Arbeiten bis einschließlich der Magisterarbeit Kierkegaards Kritik der romantischen Ironie und Lebenspoesie als Ort der Schicksalsdiskussion aufgezeigt wird (Kap. III. 1.), dient der Bezug zwischen der Problematik des „Tragischen“ sowie der Schicksalsproblematik als Leitfaden der Darstellung der pseudonymen Werke (Kap. III. 2.). Dabei wird anhand der pseudonymen Schriften auch nachgewiesen, in welcher Weise die Märchen- und Sagenwelt Kierkegaards Schicksalsbegriff inspirierte. Besonders die gründliche Analyse der in der Schrift *Furcht und Zittern* verwendeten Sagenmotive kann dies bezeugen. Anhand der Erbaulichen Reden (Kap. III. 3.) wird thematisiert, wie Kierkegaard die Wunschvorstellungen des unmittelbaren Menschen konfrontiert mit den Mächten der Äußerlichkeit (wozu auch das Schicksal gerechnet wird), der Macht der Freiheit und der Macht Gottes.

Die letzte Perspektive dann, von der aus Kierkegaards Schicksalsbegriff diskutiert wird, ist seine eigene Biographie und Selbstdeutung (Kap. III. 4.). Hier fällt besonders auf, daß es nicht – wie oftmals üblich – die Liebe zu Regine ist, die in das Zentrum der Darstellung gerückt

wird. Die Verlobungskrise wird vielmehr als religiöse Erschütterung interpretiert (vgl. S. 380), in der das eigene Schuldbewußtsein verschärft wurde. Das Verhältnis zu Regine wird so ganz und gar als Übersetzung in das Gottesverhältnis begriffen und so wird auch Regine – wie von Kierkegaard selbst – weiterhin mit kaum einem Wort erwähnt. Statt dessen ist es das Verhältnis zur Öffentlichkeit, das in erster Hinsicht als Kierkegaards Schicksal nachgezeichnet wird. „Öffentlichkeit“ wird ihm nicht nur zum persönlichen Schicksal seiner letzten Lebensjahre, sondern darüberhinaus zu „einem der individuellen Freiheit entgegenstehenden Schicksal der Gesellschaft“ (S. 341). Mit dem Versuch, Kierkegaards eigenes Selbstverständnis als eine „Verbindung ..von freier Entschlossenheit und dem Gefühl eines schicksalhaften Ereignisses, das er als persönliche Erziehung durch die Vorsehung deutet“ (S. 354) zu erschließen und aufzuzeigen, überträgt der Verfasser seine systematische Analyse des Schicksalsbegriffes direkt in Kierkegaards Selbstverständnis (vgl. auch S. 358f.). Aufgezeigt wird die Haltung, in der Kierkegaard sich in Corsarenstreit und Kirchenkampf zum Märtyrer bestimmt und sich damit sowohl als Opfer als auch als geistiger Überwinder seiner Zeit versteht.

Daß dieser biographische Teil der Untersuchung besonders konzentriert wird auf die Darstellung von Kierkegaards Konflikt mit der Öffentlichkeit, kann als gelungene Entscheidung des Verfassers begrüßt werden. Leider aber geht durch die Perspektive, in der Corsarenstreit und Kirchenkampf aufgearbeitet werden, nämlich vorrangig Kierkegaards Betrachtungen über seine eigene Stellung innerhalb dieser Auseinandersetzungen, etliches von der Schärfe und Radikalität der Kritik an Kirche und Gesellschaft verloren.

Provozierend bleibt, daß in dieser Arbeit auch Allzumenschliches unter dem Aspekt der Haltung zum eigenen Schicksal diskutiert wird. Søren Kierkegaard – schon immer benachteiligt durch seine äußere Erscheinung, zum Ausgleich dafür vermögend – hat sich M. Bösch zufolge gehorsam auch unter diese Bedingungen seines Daseins geschickt.

So bleibt zum Schluß, diesem Buch ein ‘gutes Schicksal’ in Gestalt aufmerksamer und kritischer Leser zu wünschen.

Dorothea Glöckner

*Fritjof Brandt und Else Thorkelin:
Søren Kierkegaard og pengene*

[Søren Kierkegaard und das Geld]

Spektrum, Kopenhagen 1993, 175 S.

Dieses Buch ist der Neudruck einer Monographie aus dem Jahre 1935, in der Kierkegaards Umgang mit dem Geld, seine Einkünfte aus seinen Büchern, das von seinem Vater ererbte Vermögen, sein Lebensstandard akribisch und mit geradezu detektivischem Scharfsinn aufgespürt und dargestellt werden. Die These dieses Buches ist bekanntlich, daß Kierkegaard keineswegs – wie ein angeblicher „Mythos“ behauptet, ein idealistischer Asket war, sondern ein ganz „normales“ Verhältnis zum Geld gehabt habe, an seinen Büchern entgegen seinen eigenen Aussagen sogar verdient habe und dank des von seinem Vater ererbten Vermögens einen recht hohen Lebensstandard hatte. All dies wird genau dokumentiert, bis hin zu Kierkegaards Eßgewohnheiten, wo uns nicht einmal ein Blick in den Kochtopf des großen Philosophen erspart bleibt: So erfahren wir z.B., daß Kierkegaard im November 1847 vier Mal Entenbraten zu sich nahm.

Die Neuauflage eines solchen Buches ist bemerkenswert, auch die etwas kuriose Tatsache, daß das neue Vorwort von Werner Svendsen dieses Buch als ein noch immer aktuelles „Hauptwerk der Kierkegaard-Forschung“ vorstellt.

Man mag dieses Buch als den in die Form der Forschung gekleideten Klatsch über das Privatleben Kierkegaards abtun, der nicht einmal vor dem Kochtopf des großen Philosophen Halt macht. Diese Art von kleinkariertem Klatsch hat Kierkegaard bereits zu seinen Lebzeiten ertragen müssen. Man mag auch bedauern, daß das Buch an Philosophischem nicht viel anderes als Banalitäten bietet. Und der Mythos vom asketischen Idealisten Kierkegaard, mit dem auch das neue Vorwort noch einmal aufräumen zu müssen meint, hat wohl – außer in einigen verstreuten Bemerkungen dänischer Kierkegaardanhänger – nie so richtig existiert.

Dennoch hat das Thema Geld im Denken Kierkegaards auch eine weitere, prinzipielle Perspektive. Eine Perspektive, die in diesem Buch auffälligerweise gar nicht richtig in den Blick kommt. Kierkegaard hat betont, niemals für Geld gearbeitet zu haben. Das Buch versucht nachzuweisen, daß Kierkegaard insgesamt an seinen Schriften nicht unbe-

trächtlich verdient habe. An diesem Nachweis sind m.E. Zweifel angebracht. Die Berechnungen des Buches beruhen in erster Linie nicht auf direkten Belegen, sondern auf indirekten Schlußfolgerungen aus Listen über Auflagen und Restauflagen, Berechnungen, die nicht immer ganz zuverlässig sind und die völlig außer acht lassen, *wann* Kierkegaard Geld erhalten hat. Es könnte demnach durchaus sein, daß Kierkegaard über viele Jahre hin sein Wirken als Schriftsteller als Zuschußunternehmen betrieben hat. Und die Angaben über Restauflagen und verkaufte Auflagen sind m.E. nicht ganz zuverlässig: So hat Kierkegaard nach den Berechnungen der Autoren im Juli 1847 nach eigenen Angaben 119 Exemplare der Unwissenschaftlichen Nachschrift verkauft (S. 30), zwei Jahre später, 1849, spricht Kierkegaard in den Tagebüchern aber davon, höchstens 50 oder 60 Exemplare verkauft zu haben (S. 54), ein Widerspruch, der den Verfassern trotz aller akribischen Detektivarbeit entgangen zu sein scheint.

Das Ergebnis dieser Arbeit ist eigentlich recht banal und nur für den interessant und eine epochale These, der – noch immer? – einen Mythos von Kierkegaard als einem asketischen Heiligen bekämpfen zu müssen meint. Kierkegaard hat sich in Geldfragen sozusagen stinknormal verhalten, das Vermögen seines Vaters gut angelegt, Zinsen genommen, an seinen Büchern ganz gut verdient und als ein wohlhabender Bourgeois gelebt. Was einen aber bei der Neulektüre dieses Buches wundert, ist der Umstand, daß die eigentliche Problematik des Themas, Kierkegaards Verhältnis zum Geld, gar nicht in den Blick kommt. Denn das eigentliche Problem ist ja nicht der persönliche Lebensstil Kierkegaards, sondern die Tatsache, daß Geld und Profit im Kirchenkampf und im *Augenblick* eine ganz zentrale Rolle spielen. Immer wieder bringt Kierkegaard diese Frage ins Spiel und greift die Glaubwürdigkeit der dänischen Staatskirche und ihrer Pfarrer mit dem Argument an, die eigentliche Triebfeder des ganzen Unternehmens seien nur Geld und Profit. Kierkegaard hat den Satz prägen können, daß in der Staatskirche nicht Christus, sondern der Profit die Wahrheit sei. Es liegt ja nahe, diese Kritik damit zu beantworten, daß man nun Kierkegaard seinen bürgerlichen Lebensstil vorwirft und die Tatsache, daß er vom Vermögen seines Vaters gelebt hat.

Vielleicht sollte man aber das Neuerscheinen dieses Buches zum Anlaß nehmen, etwas tiefer über das Verhältnis zwischen Denken und Profit, zwischen Geld und Wahrheit nachzudenken, als es in diesem Buch geschieht. Ob nun Kierkegaard ein asketischer Idealist war oder

ein bourgeoises Genie, das ein äußerlich ganz normales Leben führte, diese Frage scheint weniger interessant zu sein als die mehr grundsätzlichen, die ja auch in den Texten Kierkegaards eine große Rolle spielt: Welche Rolle spielen Geld und Profit für das Denken? In der Tat hat Kierkegaard es zwar nicht als Verdienst, vielleicht aber doch als Privileg verstanden, daß er als eine Art Außenseiter die Schriftstellerei nicht als einen ordentlichen Beruf zur Existenzsicherung ausüben mußte. Er unterlag nicht dem Zwang, eine Institution rechtfertigen zu müssen, da er, wie wir heute sagen, wirtschaftlich unabhängig war. Gerade diese Position – aus der Sicht Kierkegaards kein Verdienst, sondern wohl mehr Schicksal – gab ihm die Unabhängigkeit, könnte man argumentieren, Dinge zu sehen und auszusprechen, die ein beamteter Pfarrer im Staatsdienst so weder zu sehen oder gar auszusprechen imstande war. Wer keinen ordentlichen Beruf hat und kein Geld verdient, hat Kierkegaard des öfteren betont, wird in der modernen Gesellschaft nicht ernst genommen. Und auch heute ist zuweilen die Ansicht zu hören, nur der Beamtenstatus der Pfarrer könne die Freiheit der Verkündigung gewährleisten. Kierkegaards Insistieren auf der Frage nach Geld und Einkommen ist wohl nicht so zu verstehen, daß er sich gleichsam pharisäisch über die Pfarrer ereifert, die durch ihre Arbeit den Lebensunterhalt bestreiten, das wäre angesichts der Tatsache, daß Kierkegaard selbst vom Vermögen seines Vaters lebt, ein recht primitiver Vorwurf, sondern vielmehr als eine Frage danach, ob nicht der Zwang zur Legitimation einer Institution das Denken notwendigerweise korrumpiert.

Solche mehr grundsätzlichen Fragen erörtert dieses Buch nicht, es ist einer biographischen Forschungstradition verhaftet, die hinter den Texten nach dem „wahren“ Kierkegaard sucht, nicht aber die sachlichen Fragen diskutiert, die der Text selbst aufwirft. Nicht wie Kierkegaard mit seinem Geld umgegangen ist, ist aber die wirklich interessante Frage, sondern wie Geld unser Denken beeinflusst.

Eberhard Harbsmeier

Walter Dietz:
Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit

*Athenäums Monografien: Philosophie, Band 267. Hain,
Frankfurt a.M. 1993, 471 S.*

I

Woran bemißt sich der Rang einer philosophischen Monographie? An ihrer *thematischen* Relevanz, an Prägnanz und Originalität ihrer zentralen *These* oder an der methodischen Stringenz der *Durchführung*? Vermutlich spielen alle drei Gesichtspunkte – so unterschiedlich sie im Einzelfall gewichtet sein mögen – eine wesentliche Rolle. Die 1993 erschienene Arbeit von Walter Dietz – sie geht zurück auf eine 1991 abgeschlossene Dissertation bei W. Pannenberg – „unternimmt den Versuch einer Rekonstruktion der Freiheitsthematik bei S. KIERKEGAARD“ (Vorwort). Sie tritt dabei in allen drei genannten Hinsichten mit selbstbewußtem Anspruch auf:

(1) Was ihre *thematische* Relevanz anbelangt, so will der Autor den Nachweis der Möglichkeit erbringen, Kierkegaards „gesamte Philosophie zu entfalten, indem man seiner Entwicklung des Freiheitskonzepts nachgeht“ (49). Ja, Dietz ist der festen Überzeugung, daß sich Kierkegaards Denken im Grunde erst „von den auch sonst in der christlich-abendländischen Tradition zentralen Begriffen wie Freiheit, Wahrheit und Liebe“ (51) her angemessen erschließen läßt. Seine Studie kann somit als ein weiteres Beispiel für all diejenigen (begriffsanalytischen) Untersuchungen gelten, die von einem mehr oder minder augenfälligen „Zentraltopos“ aus das gesamte literarische Werk Kierkegaards bzw. seiner Pseudonyme perspektivisch bündeln und rekonstruieren wollen. Daß Kierkegaards *Freiheitstheorie* in diesem Sinne thematische Relevanz besitzt, weiß Dietz überzeugend darzutun. Werke wie Tagebücher belegen in der Tat, daß Freiheit „ein zentrales Thema im Denken Kierkegaards“ (48) darstellt. Überdies gibt es, verglichen mit der Anzahl vergleichbarer Arbeiten auf anderen Gebieten (Paradoxbegriff, Ethik, Stadienlehre, Existenzdialektik etc.), nach wie vor erstaunlich wenige Monographien zur Freiheitsthematik bei Kierkegaard. Beide Sachverhalte mögen vorab und zugunsten des Autors als Indiz für die Plausibilität eines neuerlichen Versuchs in dieser Richtung gewertet werden.

(2) Dietz gehört zu den Autoren, die im Gegensatz zu einer (a) rein *systematischen* oder (b) *stadienlehretheoretischen* Strukturierung ihres Themas

die Orientierung an (c) ausgewählten (meist pseudonymen) *Werken* bevorzugen: Im Anschluß an eine ausführliche *Einleitung* (1-57), die Kierkegaards Theorie in den Rahmen der neuzeitlichen Freiheitsdiskussion einordnet (1-8), die Konzeption der Untersuchung vorstellt (8-19) und einer Reihe von Rezeptionsproblemen innerhalb der Kierkegaard-Forschung nachgeht (19-57), verfolgen die *Einzelanalysen* (58-413) nacheinander das Freiheitsproblem in der *Krankheit zum Tode* (Kap. 2), in *De omnibus dubitandum est* (Kap. 3), im *Begriff der Ironie* (Kap. 4), in *Entweder/Oder* (Kap. 5), *Furcht und Zittern* und der *Wiederholung* (Kap. 6), im *Begriff Angst* (Kap. 7) und in den *Philosophischen Brocken* (Kap. 9). Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt dabei – dem Umfang wie der Sache nach – auf Kap. 7 (253-361). Heraus fallen im übrigen die Diskussion des Verhältnisses von (göttlicher) Allmacht und (menschlicher) Freiheit in Kap. 1 und die Frage nach Freiheit und Sterblichkeit, die in Kap. 8 behandelt wird. Zum *Abschluß* seiner Untersuchung (414-422) formuliert der Autor nochmals 40 Thesen und 7 Grenzanzeigen zum Freiheitsproblem und dessen Kontext bei Kierkegaard. Der äußerst umfassende *Anhang* (423-471!) enthält neben einem ausführlichen Verzeichnis von Quellen und Sekundärliteratur ein detailliertes Inhaltsverzeichnis: Es soll vermutlich das fehlende Sachregister ersetzen.

(3) Wie steht es nun mit der *inhaltlichen* Profilierung der Arbeit? Kierkegaard, so lautet Dietz' Ausgangs- und Rahmenthese, sei es „auf der ganzen Linie seines schriftstellerischen Werkes um eine positive Rehabilitierung des Freiheitsbegriffs im Kontext christlicher Anthropologie gegangen“ (2, vgl. 5). Diese vorerst im allgemeinen Umriss präsentierte These wird flankiert durch den *historischen* Befund, daß sich in Kierkegaards Theorie „die von SCHELLING als dem „Vollender“ des Deutschen Idealismus (W. SCHULZ) vorbereitete Korrektur des idealistischen Freiheitsbegriffes“ (22) durchsetze. Dietz kann in diesem Zusammenhang von einer „Krise des neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins“ (7) sprechen, die als solche erst in Kierkegaards hellsichtiger Kritik einer idealistisch-romantischen Übersteigerung des Autonomiegedankens einerseits, jeder spießbürgerlich-verflachten Selbstentmachtung der Freiheit andererseits verbindlichen Ausdruck gefunden habe.

Im Blick auf die *Wesensbestimmung* menschlicher Freiheit lautet dann der zunächst negative Befund: Freiheit ist für Kierkegaard „kein unbestimmtes Vermögen eines endlichen Wesens, so oder auch anders (und am Ende überhaupt nicht mehr) *zu können*“ (50). Ja, es genügt auch nicht hinzuzufügen, es handle sich um „ein Vermögen des Guten

und des Bösen“ (283). Die Pointe liegt vielmehr – positiv – darin, daß Freiheit (i.S. eines gleichwohl vorausgesetzten (Wahl-)Vermögens) genuin *menschliche* Freiheit erst dann und dadurch wird, daß sie sich – in der Betätigung dieses Vermögens – zugleich zu sich selbst als einer durch ein solches Vermögen gekennzeichneten verhält. Und selbst das ist erst die halbe Wahrheit: Dieser Selbstbezug (oder diese Selbsterfahrung) der Freiheit geschieht nämlich „nie abstrakt“ (50), sondern stets *dialektisch*: Sie bezieht sich m.a.W. immer und notwendig „auf ein Anderes“ (50), zu dem sie sich *als* einem anderen *ihrer selbst* (i.S. ihres eigenen möglichen *Verlustes* nämlich) verhält: „Notwendigkeit, Endlichkeit, Schuld usw.“ (50).

Angst bezeichnet in diesem Kontext – als „*stadienübergreifendes* Phänomen“ (15) – (nicht den einzigen, aber) einen ausgezeichneten Modus menschlichen Sichzusichverhaltens: Kierkegaards psychologischer Spürsinn entdeckt nämlich, daß sich die Freiheit im Verhalten zu ihrer eigenen Möglichkeit (bzw. der ihres Verlustes) faktisch in sich selber *verstrickt*: Sie wird von der Projektierung beider Möglichkeiten zugleich angezogen und abgestoßen, verhält sich – im Medium der Angst – ineins sympathetisch-antipathetisch wie antipathetisch-sympathetisch.

Vor diesem Hintergrund leuchtet der Zusammenhang von Freiheitstheorie und *Erbsündenlehre* unmittelbar ein: Denn Angst ist, christlich-dogmatisch gedacht, nichts anderes als das *Erbe* einer durch den Sündenfall Adams zum potentiellen *Verlust* der eigenen Freiheit prädisponierten Menschheit. Das Erbsündendogma dient daher, so Dietz programmatisch zu Anfang seiner Studie, bei Kierkegaard epistemologisch „zur Erschließung der Struktur menschlicher Freiheit, und umgekehrt Freiheit als wesentliches Moment zur Erschließung von Erbsünde“ (8).

Den Topos der angstvoll in sich verstrickten Freiheit stellt Dietz in den Mittelpunkt seines Rekonstruktionsversuchs. Von daher scheint durchaus naheliegend, Kierkegaards bekannte Polemik gegen den Begriff des *liberum arbitrium* (i.S. einer abstrakten *libertas indifferentiae*) ins Verhältnis zu setzen zu Luthers Theorie des *servum arbitrium*. Die Angstabhandlung kann so gesehen als postidealistische Rehabilitierung des Begriffs der *incurvatio in seipsum* des (sündigen) Individuums gelten. Oder genauer: Angst ist nichts anderes als die „*incurvatio libertatis in se*“ (293; vgl. 16, 23f, 263, 328 (Fußn. 170)).

Freilich gibt es, und Dietz weist ausdrücklich darauf hin, für Kierkegaard ein einziges (Existenz-)Medium, in dem Freiheit für sich selbst in *unverstellter* Weise präsent ist – und als solche *realisiert* wird: der (christ-

liche) *Glaube*. In ihm erscheint der Inbegriff dessen, wozu sich Freiheit als dem anderen ihrer selbst i.S. ihres jederzeit möglichen Verlustes verhalten kann (nämlich: Sünde) momentweise – man könnte auch sagen: eschatologisch – aufgehoben. Darin deutet sich der zweite Strang einer theologisch fundierten Freiheitstheorie an. Erst das Selbst- und Gottesverhältnis des *Glaubens* konkretisiert, so Dietz, „menschliche Freiheit positiv, indem er die eigene Geschöpflichkeit nicht nur wahr-, sondern auch ernst- und annimmt und somit die Faktizität seiner Geschöpflichkeit „existentiell“ einholt. In diesem Sinn erschließt der Glaube die Wahrheit der eigenen Existenz, mithin Freiheit (vgl. Joh 8, 32)“ (10).

Für jede Spielart des (christlichen) Theismus kommt dann freilich alles auf den Nachweis an, daß der Diagnose des gelingenden (gläubig-freien) oder mißlingenden (sündig-unfreien) Selbst- und Gottesverhältnisses ein *Gottesbild* korrespondiert, das der Dialektik von Ermöglichung und Verwirklichung menschlicher (Un-)Freiheit im angegebenen Sinne Rechnung trägt (Stichwort: Allmachtsproblem). Diesen Nachweis i.S. Kierkegaards zu erbringen, bemüht sich der Autor in Kap. 1 seiner Untersuchung, das er der grundsätzlichen Bedeutung für einen spezifisch *theologischen* Aufriß der Kierkegaardschen Freiheitstheorie wegen an den Anfang seiner Einzelanalysen stellt (58-89; vgl. zur methodischen Begründung 8 u. 42).

II

Soweit zu den thematischen, methodischen und inhaltlichen Voraussetzungen der Untersuchung. Werden die darin erhobenen Ansprüche eingelöst? Offen gestanden: Ich bezweifle es.

Anspruchsniveau und *thematische Relevanz* der Arbeit mögen zunächst umstandslos zugegeben werden – wenngleich nicht i.S. der hybriden These des Autors, Kierkegaards eigentliche „Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte“ (416) gründe in dessen Freiheitstheorie. Meine eigentlichen Bedenken sind demgegenüber primär *methodischer* (1) und *inhaltlicher* (2) Art.

(1) Neben einer Vielzahl von (äußerlichen) Fehlern sind dem Autor einige unschöne Schnitzer unterlaufen (z.B. 182 (Fußn. 70): Wittgenstein als Autor eines Buches mit dem (englischen) Titel „*Over Certainty*“; 385 (Fußn. 24): G. Ebeling als Verfasser einer *Systematischen Theologie*; 51 (Fußn. 145): das Freiheitsproblem verlange, so G. Malantschuk laut Dietz, „in adaequate treatment“ etc.). Ferner werden Textstellen mitunter *pauschal* und/oder *ungenau* belegt (vgl. zum Pau-

schalisierungsvorwurf z.B. 39, (Fußn. 94); 326 (Fußn. 167); 331 (Fußn. 174); etc.; zum Vorwurf der Ungenauigkeit z.B. 192 (Fußn. 13)/ 439; 353 (Fußn. 234)/ 443; 381/ 441. Dietz verweist hier u.a. auf „MALANTSCHUK (1978)“ (192), wobei im Literaturverzeichnis (439) unter der angegebenen Jahreszahl zwei Veröffentlichungen desselben Autors angeführt werden: Welche ist dann im Text gemeint? Ferner: Wer oder was verbirgt sich hinter „CARDEN (1980)“ (351 (Fußn. 231))? Der Name taucht weder im Literaturverzeichnis noch im Namensregister auf ... Etc.).

Schwerer als diese formalen (Nach-)Lässigkeiten wiegen m.E. einige grundsätzliche methodische Schwächen. Zunächst: Dietz' Studie enthält eine Unzahl von Dubletten (und/oder Redundanzen), die in der Tat – leider ganz unsokratisch – „immer dasselbe über dasselbe“ sagen. (Vgl. z.B. 28f/ 423ff (bes. 426); 21 (Fußn. 40)/ 30f/ 37 (Fußn. 89); 34f (Fußn. 82)/ 381 (Fußn. 13); 45f/ 414f etc.; zu Redundanzen: z.B. 26f; 38; 39ff; 42; 54f etc.; inwiefern es übrigens für den Leser einer Dissertation von Nutzen sein soll, eine „Hilfestellung für den (Erst-)Zugang“ (27) zu erhalten, wird wohl immer ein Geheimnis des Autors bleiben.)

Ferner: Wenn es Dietz um eine eminent christliche Fundierung der Kierkegaardschen Freiheitstheorie geht, und deren Pointe – wie er selbst wiederholt erklärt – am ehesten im Rückgang auf die frühe Neuzeit (Luther) einerseits, die Krise des (Spät-)Idealismus (Schelling) andererseits rekonstruiert werden kann, dann hätte er doch diese an sich keineswegs unplausible These nicht nur systematisch, sondern auch historisch ohne Zweifel viel schärfer profilieren und klarer herausarbeiten können, wenn er auf alles überflüssige Beiwerk verzichtet und stattdessen Kierkegaards Theorie einer verbindlichen Zug-um-Zug-Interpretation von Luthers *De servo arbitrio* und Schellings Freiheitsschrift von 1809 kontrastiert hätte. (Vgl. dagegen die weit verstreuten und z.T. durch lästige Dubletten beeinträchtigten Ausführungen zur *libertas indifferentiae* und ihrer Ablehnung bei Luther und Kierkegaard: 206 (Fußn. 4)/ 216ff/ 256f/ 322f/ 328 (Fußn. 171)/ 331ff.)

Unzulänglich ist ferner Dietz' Berücksichtigung der thematisch einschlägigen Sekundärliteratur: Was die Profilierung seines eigenen Interpretationsansatzes zur Freiheitsthematik in Auseinandersetzung mit anderen Autoren angeht, so wird diese weitgehend in *eine* (!) Fußnote (vgl. 50 (Fußn. 144)) verbannt. Dabei zeigt sich, daß einige der (nicht eben zahlreichen) monographischen Abhandlungen zu diesem Thema überhaupt keine Berücksichtigung finden. Auch in dieser Hinsicht wäre

– alternativ zum jetzigen Vorgehen – ein gründlicher, andererseits auf das Wesentliche beschränkter Einleitungsabschnitt wünschenswert gewesen.

Ein letztes: Dietz' Arbeit dokumentiert eine regelrechte *Exkursinflation* (es sind, wenn ich richtig gezählt habe, nicht weniger als dreißig). Sie weckt den – bei näherem Zusehen leider bestätigten – Verdacht, daß diese Parenthesen in der Hauptsache dazu dienen, den Eindruck eines ansonsten rhapsodischen Referates, das häufig genug ohne gedankliche Verbindlichkeit in ein bloßes Aggregat disparater Einzelzüge ohne spürbaren Erkenntnisfortschritt zerfällt, abzuschwächen und stattdessen eine systematisch durchgliederte Darstellung zu fingieren. So wechseln Fußnoten von einer (enggedruckten) Seite und mehr (z.B. 137f (Fußn. 109); 191ff (Fußn. 13); 256 (Fußn. 10); 261f (Fußn. 18)) mit Exkursen, die kaum mehr als eine halbe Seite im fortlaufenden Text umfassen (z.B. 69f; 78f; 113f; 220 etc.); ein Prinzip für diese Vorgehensweise ist nicht erkennbar. Ich muß gestehen, daß es mir vor diesem Hintergrund einigermaßen schwerfällt, die einzelnen Kapitel des Buches als „in sich konsistente Abhandlungen“ (17) zu lesen.

(2) Abschließend einige wenige Bemerkungen zum *Inhalt*: So sehr ich mich in vielem mit dem Autor einverstanden erklären kann, fehlt es seiner Arbeit doch grundsätzlich an der nötigen Konzentration in Ansatz und Durchführung. Das mag zum Teil daran liegen, daß sich – wie bei vielen Autoren – seine Terminologie zu wenig von der des Vorbildes löst, u.a. mit der Konsequenz, daß einige seiner Erläuterungen nicht *mehr* Klarheit schaffen als die – zugegeben auch nicht durchweg luziden – Ausführungen des Meisters selbst. Nur ein Beispiel: Dietz' programmatischer Hinweis, Freiheit werde in der vorliegenden Studie (psychologisch) „in Relation zu Angst“, diese aber als „in sich verstrickte Freiheit“ (vgl. Vorsatzblatt) ausgelegt, formuliert an sich noch keine befriedigende Problemstellung, geschweige denn eine klare These: Denn die Auskunft, daß Angst laut Kierkegaard eine (und zwar in sich verstrickte) Äußerung von Freiheit sei, liefert dem Leser zwar eine dankenswerte Antwort auf die Frage nach dem Wesen der *Angst* – nicht aber auf die nach dem Wesen der *Freiheit*: und darum sollte es doch gehen, oder nicht? Dietz arbeitet zudem den einheitlichen Grundzug der Kierkegaardschen Konzeption – d.h. die eigenwillige These, daß die *Existenz* der Freiheit (i.S. mindestens des faktischen Sichverhaltens zu ihrer eigenen Möglichkeit) als deren *Wesensmerkmal* gelten muß – nicht in der gebotenen Stringenz heraus, um von hier aus alle übrigen historisch-sy-

stematischen Aspekte der Freiheitsproblematik einbeziehen und im Blick auf Kierkegaard sachgemäß diskutieren zu können (z.B.: das Verhältnis traditioneller Freiheitsbegriffe – als Autonomie, als spezifische Form von Kausalität, als Vermögen der Wahl zwischen Gut und Böse, als Einsicht in die Notwendigkeit, als Bei-sich-Sein im Anderen etc. – zu Kierkegaards Ansatz; das Verhältnis von volitiver und nonvolitiver Wahl; das Problem einer Verhältnisbestimmung moralischer und außer-moralischer Wahlobjekte; das Determinismus- und das Prädestinationsproblem etc.).

Im übrigen soll keineswegs geleugnet werden, daß Dietz' Studie – über die m.E. durchaus nicht un plausible *theologische* Pointierung des Interpretationsansatzes hinaus (s.o.) – eine ganze Reihe zutreffender Beobachtungen, Interpretationshilfen und Aktualisierungsvorschläge, sowie ein im Einzelfall begrüßenswertes Potential konstruktiver Kritik enthält (vgl. z.B. 78f; 140; 155 (Fußn. 150); 169ff; 177; 192 (Fußn. 13) etc.).

Dieser Befund vermag freilich den eher negativen Gesamteindruck, den die Lektüre des Buches hinterläßt, nicht wesentlich zu mildern: Hierzu wäre ohne Zweifel eine gründliche Überarbeitung und die – sicherlich ohne Substanzverlust durchführbare – Kürzung des Buches nötig gewesen.

Fazit: Eine großangelegte und hermeneutisch aufwendige Studie, die den Leser bei unbestritten großer gedanklicher Anstrengung mit selbstbewußten Ansprüchen konfrontiert, ihr Ziel aber in wesentlichen Punkten gleichwohl nicht erreicht.

Heiko Schulz

C. Stephen Evans:
Passionate Reason
Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments

Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis. 1992
xii + 205 pp.

When one considers the vast extent of the literature on Kierkegaard and the degree of close interpretation to which his works have been subjected, it is surprising that there is still a lack of interpretative essays which

take up the often painstaking task of searching out and investigating the separate steps or links in the train of thought developed in the various works. It could be objected that style plays such a decisive role in Kierkegaard's texts that the interpreter neither can nor ought to reconstruct a course of argument. In Kierkegaard's works, however, the style and the development of the argument are woven so closely together that it is certainly a complex task to reconstruct the course of the argument in a particular book, but it is therefore all the more important to do so.

At first glance the reverse is the case for *Philosophical Fragments*. The book appears to present a train of thought quite straightforwardly: it is dominated by a single disjunction – namely that between philosophical idealism and Christianity – which is presented in the first chapter of the book and is developed in the subsequent four chapters. This sort of interpretation misses the irony and the complexity of Climacus' thought project, however.

C. Stephen Evans' book on *Philosophical Fragments* has the very telling subtitle „Making Sense of *Philosophical Fragments*.“ This implies that the composition of *Philosophical Fragments* and its train of thought raise a number of problems which bear upon the meaning of the work. Evans himself characterizes *Passionate Reason* as „a kind of philosophical commentary that combines exegesis (though not of the line-by-line type), interpretation, and critical interaction“ (p. xi). In addition, Evans also attempts to hold together what often appear to be disparate alternatives, namely both a literary and a philosophical approach.

Passionate Reason follows *Fragments* chronologically, and understandably places emphasis on chapters III and V of *Fragments*, which correspond to the two principal problems, namely the relation of faith to reason and the relation of faith to history. The central chapter of *Fragments*, in which the absolute paradox is treated, is also the pivotal point of *Passionate Reason*.

Evans' interpretation builds on the assumption that in *Philosophical Fragments* Kierkegaard „responds to the Enlightenment critique of faith by a critique of Enlightenment thinking itself,“ though without abandoning „a realistic concept of truth“ (p. 179). Chapter III of *Fragments* is accorded special status because Evans wishes to advance two principal theses. First of all, he maintains that Kierkegaard „anticipates the collapse of classical foundationalist epistemology“ (p. x). Human reason is not neutral or objective, but is bound by interests. It has a „passional character“ or a „perspectival nature.“ Secondly, Evans emphasizes that *Frag-*

ments does not present „a fideism that exalts irrational faith“ (p. 95). Faith in the paradox is not a blind leap, and there is thus no necessary conflict between reason and faith.

How are these two theses related to one another? As far as I can determine, Evans believes that the first thesis is a part of the justification underlying the second. The first thesis suspends the notion of the neutrality of reason. The question is thus: In what direction does reason's passion move? Left to its own devices, human reason is „imperialistic“ because it is made into „an instrument of control or even domination“ (p. 61). But reason can also be transformed so that it humbly acknowledges its own limits. These two directions correspond to offense and faith, respectively: „Both offense and faith represent forms of passionate thinking“ (p. 91).

Evans quite rightly emphasizes the fact that *Fragments* does not put forth a simple dichotomy between reason and faith. But dividing reason in two – into the unbeliever's reason, which is „imperialistic,“ and the reason of the believer, which humbly acknowledges its limits – is not without problems of its own. The first case involves „the natural self-confidence of reason,“ which is sin (pp. 106f). But in the second case there is a fulfillment of „the needs and hopes of reason itself. Reason is fulfilled by coming to understand its own limits“ (p. 181). This raises the problem of the nature of reason. In what sense do both of these cases describe the same human reason?

Questions such as these demonstrate that *Passionate Reason* is not merely a carefully and well-argued commentary on *Philosophical Fragments*, but also a fruitful and provocative stimulant of continued discussion. The strength of Evans' book lies in its capacity to combine interpretation of the text with an analysis of problems. *Passionate Reason* is a reasoned interpretation which invites its reader not merely to a (re)reading of *Philosophical Fragments*, but also to active participation as a thinking reader.

Arne Grøn

Peter Fenves:
„Chatter“: Language and History in Kierkegaard

Stanford University Press, Stanford 1993. xii + 312 pp.

It seems to be the case that recent studies in which Kierkegaard's work is opened up to newer modes of literary-critical reading are viewed with a certain amount of suspicion by those whose training in theology or philosophy has pushed them along more traditional lines of inquiry. A useful and learned intervention in this *mellemspil* is not easy to make. On the one hand, the difficulty of Kierkegaard's work insures that most people currently being trained in contemporary literary study either are ignorant of it or do not have the resources at their disposal to appreciate its significance; on the other hand, the sometimes adolescent enthusiasm with which aspiring literary theorists, out to conquer new realms where no poststructuralist has gone before, may leave the impression of ignorance among field veterans who have spent entire careers devoted to garnering and systematizing massive amounts of erudition for the purposes of investigating the complexities of problems within the Kierkegaard corpus. It is thus not only with thanks, but also with relief and gratitude, that one encounters a book such as Peter Fenves's „Chatter“: *Language and History in Kierkegaard*.

This book lives up to two very important and difficult tasks. It is one of the very first and excellent examples of what a reading of Kierkegaard equipped with the tools not only of contemporary poetics, but also with a professional grasp of the history of philosophy can do. At the same time it demonstrates in compelling fashion that Kierkegaard not only anticipates (one risks falling into the condescending historicism of 'later is less naive' here) but also performs an essential articulation, perhaps *the* essential articulation of topoi which some schooled only in more contemporary thought might – mistakenly – think themselves to have discovered or invented for the purposes of the postmodern tool kit.

This book will serve as a much-needed tonic for Kierkegaard studies, in which major national traditions tend to be ignorant not only of each other's works, but entire frames of reference. Here is a book that cannot be ignored by Kierkegaardians. Its author is closely attuned to the texts, to their language. At the same time, one might hope that it would help to encourage new studies of Kierkegaard in current literary studies, where the leaving behind of consciousness-oriented criticism for more linguistic proclivities, as well as the supercession of these by more

historicist or culturalist tendencies, would seem to have left Kierkegaard behind as well. Those investigating the much-touted, newly rediscovered relations between aesthetics, history, and politics, now so fashionable in contemporary literary studies, have much to learn from the modern thinker in whose work these receive their decisive elaboration. When all is said and done, Hegel may not have made much of a difference in form in the history of philosophy. Kierkegaard, perhaps with some reference to his teacher Schelling's dictum that every new philosophy invents a new form, did.

And differences in form are the concerns of literary critics. Form, of course, also implies the difficulty of the amorphous. And the title of Fenves's book takes us immediately into the investigation of a site of major philosophical-critical urgency: how does one separate the well-formed from the formless, the meaningful from the non-meaningful, the intrinsic from the extrinsic. In this series of interlocking essays each devoted to the examination of one of the books of Kierkegaard's authorship, the author undertakes to (dis)engage the motif of chatter, *snak, sladder*, gossip, *Gerede*, loose talk. Clearly, this point of entry is not arbitrary for one who dwells in the regions common to philosophy and to criticism. (One could say the borders, but that would be to intimate that these matters are extrinsic to both fields, unimportant.) In fact, the subject of the investigation is at the heart not only of poetics, which is not primarily concerned with the sphere of meaning (the province of hermeneutics) but with the structures of language which are – or are not – invested with such meaning. Poetry and its reading, from the sublime to nonsense verse, has always had to deal with the possibility of non-sense, just as philosophy, in a negative mode, has tried to shelter itself from the possibility of same.

Fenves has artfully constructed a critical narrative that both begins (*From the Papers of One Still Living*) and ends (*A Literary Review*) with examinations of Kierkegaard's major statements of literary criticism, while doing major work along the way in readings of *Philosophical Fragments*, *The Concept of Anxiety*, and *Fear and Trembling*. Perhaps ironically, it is the inner chapters that seem more compelling, at least to this reader. The initial and final chapters' paraphrase of the literary works Kierkegaard himself discusses is somewhat paradoxical, if inevitable, in relation to the more finely-tuned close readings carried out in the middle of the book. The readings of the more philosophical texts turn out to be more linguistic and the readings of the more critical texts turn out to be more allegorical in a conventional sense. But what good reader, in the context

of a worthy achievement of such scope, does not risk the exposure of his or her own textual preferences? (And what reviewer, good or bad?) The readings of Kierkegaard's readings present the interpreter with an intrinsically more difficult situation, requiring not only paraphrase of primary texts, but also the patient disengagement of the axes of Kierkegaard's own, highly tendential readings of them.

This is a new and different kind of book. In the hands of an author of equal erudition who did not have Fenves's discipline for sticking closely with his object, it would be very easy to have ended up with a series of comparative digressions of the 'Kierkegaard and/or x' variety. This is thoroughly resisted here. The one major excursus (into Kant's *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* at the beginning of the chapter on *Fear and Trembling*) is both masterfully aware of the difficult articulations of the Kantian system as well as subtly and importantly corrective for the reading of Kierkegaard's book, packed as it is with (and from which are unpacked) more Hegelian philosophemes.

With all of these excellent strands woven into its texture, this is a book that, like Kierkegaard himself, never misses a dialectical beat. This also means that it is not easy reading. In the generally superficial field of current criticism, this itself is a polemical fact, and one of which notice should be taken. Difficult objects will never spare work on the part of a reader. In the case of Kierkegaard, as well as of this study, such *notice* is at least doubly urgent: for it was Kierkegaard who, more than any other thinker, denounced the comfortable superficiality of the present age, of our age. I wish this book well, both among the Kierkegaardians, who need to be more critical, as well as among the critics, who need to be more Kierkegardian.

Thomas Pepper

M. Jamie Ferreira
Transforming Vision:
Imagination and Will in Kierkegardian Faith

Clarendon Press/Oxford University Press, Oxford, 1991. 168 pp.

The debate over Søren Kierkegaard's legacy continues, with both post-modern sceptics and traditional theists claiming deepest affinity with the

Dane's unique vision. M. Jamie Ferreira's latest book helps us adjudicate this dispute by examining Kierkegaard's vision of vision itself. That vision is somewhat conflicted, as one would expect given the disputed patrimony, but clarity can be had by the imaginative. Such clarity firmly ensconces SK among those moral and theological „realists“ who affirm a universally shared human nature and a transcendent but loving God.

In *Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith* (Oxford, 1991), Ferreira points out that, for Kierkegaard, „[i]t is the distinctive function of imagination to hold elements in tension, and without this activity paradox can neither be perceived nor appreciated“ (p. 5). By this definition, Ferreira herself is highly imaginative, for she continually highlights the tensions, even the apparent contradictions, in SK's corpus. She points out, for instance, that Kierkegaard was concerned to „expose the limits“ of both the romantic adulation and the rationalistic denigration of imagination itself (p. 2). Untempered romanticism can lead to the loss of contact with the world and other people, but overweening rationalism can valorize reason as the only means of apprehending the world and oneself in it. Both extremes impoverish our view of existence.

For Kierkegaard, it is only by living passionately with paradoxes, refusing too-easy reconciliations between the opposing poles of human nature – time and eternity, necessity and freedom, actuality and possibility, finitude and infinitude – that one develops morally and religiously. Paradox ought to elicit passion, and passion requires imagination's fine ambivalence. Indeed, Ferreira shows that it is only by reading Kierkegaard passionately and imaginatively, rejecting facile either/ors as well as Hegelian both/ands, that one understands him aright (pp. 94–95). She thereby helps reform our vision of him.

A close corollary to Ferreira's analysis of imagination is her account of Kierkegaardian volition. She maintains that a significant Kierkegaardian choice (e.g., to move from one stage of existence to another) is not „an intentional or purposeful ... decision“ (p. 15), not a matter of „will power“, but an imaginative transition that transcends the modern „dualism between knowledge and will“ (p. 16). It is rather like a Kuhnian paradigm shift in science: not a matter of piling up theoretical data but rather of passionately reorienting the self in the world. The „choice“ involved is neither necessitated by abstract reasoning nor merely arbitrary: it is a revolution of consciousness that is free yet attentive to reality, emotional yet also cognitive. Ferreira likens this to a profound „conver-

sion“ experience, but an analogy with a more common personal commitment like friendship or marriage comes to mind as well. Such relations also redefine the self beyond what is suggested by an isolated act of muscular will. A moment of „choice“ may be specifiable, but if the commitment is not wholehearted – if one has intentionally to „talk oneself into it“ – then the relation is likely to be short-lived.

To summarize, if Ferreira is right, then at the core of Kierkegaard’s „transforming vision“ is the claim that passion and imagination are indispensable to the appreciation of realities beyond the isolated subject, as well as of the subject’s own subjectivity. To this extent, post-modern relativists and nihilists part company with SK. A moral or religious passion is neither „a compelled reaction“ nor „a unilateral activity,“ but rather a „response“ to „something affecting us“ (p. 25). The pseudonym Johannes Climacus’s famous slogan „subjectivity is truth“ is not an alethiological definition of the nature of truth, as I would put it, but an epistemological thesis about how one arrives at or tests for (essential) truth.¹ This means, in turn, that those (like Alasdair MacIntyre) who read SK as a pure voluntarist, pseudonymously depicting incommensurable lifestyles between which one must choose without criterion, badly misread him (pp. 132-133). Kierkegaard is not Jean-Paul Sartre; existential choices do not simply create reality *ex nihilo*.

Although Kierkegaard and his pseudonyms talk of a „leap,“ there is continuity as well as discontinuity here, as Ferreira observes (p. 15). There is a morphology to human life such that one can plausibly say why one might freely choose to leave a purely aesthetic existence behind for an ethical one. An insistent aestheticism comes to smash, even on its own terms, in boredom and meaninglessness, even as a stringently ethical life comes to grief in inescapable guilt; and Kierkegaard suggests that a higher (religious) vision of life can incorporate these realizations without simply denying the cogency of aesthetic and/or ethical perspectives. Lived transitions between forms of life are never compelled from without, neither by God nor by other human beings, but this does not make them chaotic or irrational. They are *supra rationem* rather than *contra rationem*. Oddly, Ferreira doubts that seeing faith as above reason „does justice to [Climacus’s] intentions when he speaks of the ‘absurd’ or of ‘madness’“ (p. 89). But SK himself says in his *Journals*,

What I usually express by saying that Christianity consists of paradox, philosophy in mediation, Leibniz expresses by distinguish-

ing between what is above reason and what is against reason. Faith is above reason. By reason he understands, as he says many places, a linking together of truths (*enchainement*), a conclusion from causes. Faith therefore cannot be *proved, demonstrated, comprehended*, for the link which makes a linking together possible is missing, and what else does this say than that it is a paradox? This, precisely, is the irregularity in the paradox, continuity is lacking, or at any rate it has continuity only in reverse, that is, at the beginning it does not manifest itself as continuity.²

The pseudonym Climacus does not see the continuity because he has not made Kierkegaard's leap that would allow him to apprehend it „in reverse.“

I learned a great deal from Ferreira's excellent book. In the space remaining I want, nonetheless, to focus on one of her themes that merits elaboration and partial correction: the way in which human freedom and determinism may or may not be compatible.

Essential truths, Kierkegaard assures us, must be apprehended via passionate choice, free choice, rather than abstract reflection. It is crucial to recognize, however, as does Ferreira, that SK (like Augustine) speaks of two senses of freedom. „Freedom of choice“ (defined as the impersonal ability to do otherwise) is the formal condition of „true freedom“ (defined as a positive capacity, even a personal identity, with real material content)³. Freedom of choice is a bare nonnecessitation *prior to choosing* – the ability to do X or not to do X – while true freedom is the concreteness one acquires *in and through choosing* a specific alternative and subsequently binding oneself to it. True freedom is a potency, „to be capable“, as SK puts it: a dynamic commitment to some end, rather than formal indifference as an initial means to that end.

Ferreira notes that Kierkegaard repeatedly refers to *liberum arbitrium*, pure freedom of choice, as a „chimera,“ something „never found“ in real life, a „phantasy,“⁴ a „nuisance for thought“⁵; but we must be careful to understand his point. If *liberum arbitrium* is defined as an utter unconditionedness which „can equally well choose the good or the evil“, then it is, according to Kierkegaard, „an abrogation of the concept of freedom and a despair of any explanation of it.“⁶ For, he writes, „[g]ood and evil exist nowhere outside freedom, since this very distinction comes into existence through freedom.“⁷ Nevertheless, formal freedom of choice is presupposed by true freedom, a point Ferreira occa-

sionally blurs. („True freedom“ takes on normative connotation in Kierkegaard, such that it would seem odd to call a vicious disposition „true freedom.“) The mistake is in looking for, or insisting permanently upon, abstract freedom of choice *in place of* true freedom; the error, that is, is in focussing on ideal *liberum arbitrium* altogether independently of existential *libertas*, to use Augustine’s term. Conversely, a concept of predestination which necessitates agents and denies freedom of choice altogether is, SK says, „a thoroughgoing abortion.“⁸ Predestination (and the related notion of irresistible grace) is the complementary vice of dwelling solely on libertarian freedom of choice.

The challenge of existence is to realize true freedom historically by moving beyond mere freedom of choice – by, as it were, binding oneself voluntarily to an integrated identity (*libertas*) such that there is no question of raw choice (mere *liberum arbitrium*) anymore. Formal freedom of choice is thereby transcended or transformed, but SK is not a compatibilist, much less a determinist. Ferreira appreciates the insistence of SK’s rejection of necessity, but she still sometimes talks as though he were a kind of „compatibilist,“ simply hostile to freedom of choice as *liberum arbitrium* (pp. 37–40). It is tempting to say that *liberum arbitrium* is „included in“ *libertas*, just as despair is „included in“ faith, i.e., as dialectically *excluded*.⁹ But this would be an overstatement; libertarian freedom of choice has an ineliminable place in the stages on life’s way even if it is basically transubstantiated. Kierkegaard writes:

The most tremendous thing conceded to man is – choice, freedom. If you want to rescue and keep it, there is only one way – in the very same second unconditionally in full attachment to give it back to God and yourself along with it. If the sight of what is conceded to you tempts you, if you surrender to the temptation and look with selfish craving at freedom of choice, then you lose your [true] freedom. And your punishment then is to go around in a kind of confusion and brag about having – freedom of choice¹⁰.

To try to remain within pure possibility, utterly neutral and uncommitted about temporal life, is despair, a form of sin; the will „has a history“.¹¹ But against Calvinist ideas of fatalistic election, to repeat, even those espoused in the name of respecting God’s sovereignty, we must insist on *both* freedom of choice *and* true freedom – both *liberum arbit-*

rium and *libertas* – as essential to finite moral agency. Coming to faith is not purely a matter of self-creation (since grace is required), but neither is it merely a matter of passive cognition or experience (since voluntary *consent* or *response* to grace is also required, p. 55 and 149). Moreover, consent will entail trial. As SK contends, „it is left to the individual himself whether he will or will not, whether he will or will not expose himself to sufferings and troubles and tribulations.“¹²

In *Transforming Vision*, Jamie Ferreira gives us crucial insight into how Kierkegaard’s vision is still of a moral universe in which aesthetic, ethical, and religious goods can be properly ordered by imagination and will. The pursuit of a well-ordered life will involve suffering and balancing competing values, but it cannot entail fatalism or final absurdity without indicting the goodness of the Creator of life. This, at any rate, is the Kierkegaardian faith.

Timothy P. Jackson

Notes

- 1 See my „Kierkegaard’s Metatheology,“ in *Faith and Philosophy*, Vol. 4, No. 1 (January 1987): 71–85.
- 2 Kierkegaard, *Journals and Papers*, Vol. 3, tr. by Howard and Edna Hong, assisted by Gregor Malantschuk (Bloomington: Indiana University Press, 1975), pp. 399–400.
- 3 Kierkegaard, *Either/Or*, Vol. 2, trans. by Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1971), p. 178.
- 4 Kierkegaard, *Journals and Papers*, Vol. 2, tr. by Howard and Edna Hong, assisted by Gregor Malantschuk (Bloomington: Indiana University Press, 1970), pp. 67, 59, and 73.
- 5 Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, trans. by Reidar Thomte, in collaboration with Albert B. Anderson (Princeton: Princeton University Press, 1980), p. 49.
- 6 Kierkegaard, *Journals and Papers*, Vol. 2, pp. 61–62.
- 7 *Ibid.*, p. 62.
- 8 *Ibid.*, p. 56.
- 9 Such an exclusion between despair and faith was playfully asserted by Ronald L. Hall in a session on „Kierkegaard and the Poetic Imagination“ in the „Kierkegaard, Religion, and Culture Group“ at the 1994 AAR in Chicago.
- 10 Kierkegaard, *Journals and Papers*, Vol. 2, p. 69.
- 11 *Ibid.*, p. 73.
- 12 *Ibid.*, pp. 76–77.

Hiroshi Fujino:
Kierkegaards 'Entweder/Oder':
ein „Entweder ästhetisch/Oder existentiell“.

Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie.
Band 153. Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, 167 S.

„...was ja zuweilen das Rettende ist“ (SV³ IX, 73/ UNI,77) – dies klar herauszuarbeiten kann als grundlegendes Anliegen dieser Dissertation betrachtet werden, in der das Verhältnis der kierkegaardschen Grundkategorien des Ästhetischen, Ethischen und Religiösen zueinander untersucht wird.

Denn die Existenz, so pointiert es H. Fushino zumindest als Kierkegaards Meinung, ist durch und durch eine unangenehme Tatsache und der Mensch von daher auf Rettung angewiesen. Einsbedeutend mit dem Dasein des Menschen in der Zeit, mit seiner Vergänglichkeit und Sterblichkeit ist die Existenz nicht schon allein von ihrem Ende her in Moll gestimmt, ihre eigentliche Unbehaglichkeit besteht darin, daß sie den Menschen daran hindert, in den Zustand der Erlösung, in die Ewigkeit, einzutreten und doch das Verlangen nach genau diesem Ziel im Menschen ständig wach bleibt.

Der Autor würdigt es als Kierkegaards Verdienst, daß dieser nicht nur auf die Negativität des Daseins aufmerksam gemacht habe, sondern darüberhinaus den Menschen auf die unangenehme Tatsache seiner Existenz verbindlich verpflichtete. Jeglicher Versuch des gemütlichen Hinwegplätscherns über den Abgrund der Negativität wird als Selbsttäuschung, ja härter noch als Selbstbetrug entlarvt – und, so H. Fushino, hinter diese Konsequenz sei bitte sehr nicht mehr zurückzugehen.

Wer anderes sagt, wer Kierkegaard verehrend gleichermaßen erzwungen aus seinen Werken das Heilpflaster bürgerlich-christlichen Zusammenlebens herauslesen will, der bricht seinem Meister die Fangzähne aus. H. Fushino dagegen hält daran fest, daß der Mensch in unbeeirrter Konzentration auf sich selbst das Leiden der Existenz in absoluter Wahl auf sich zu nehmen habe. Die Wahlmöglichkeiten, die dem Menschen überlassen sind, entwickelt der Autor in kritischer Auseinandersetzung mit der herkömmlichen Dreistadienlehre. Weder seien das Ästhetische, Ethische und Religiöse zeitlich aufeinanderfolgende Stadien, noch sei der Übergang zwischen einer dieser Grundkategorien in eine andere in jedem Fall als Sprung zu begreifen.

H. Fushinos Alternative, die vorrangig auf einer kritischen Analyse von Kierkegaards rückblickend zusammenfassender Darstellung seiner Verfasserschaft als einer absichtlichen Fehldeutung beruht, ist folgende: Als Ausdruck eines kontemplativen bzw. aktiven Lebens schließen das Ästhetische und das Religiöse einander aus und stellen den Menschen damit vor ein absolutes Entweder/Oder. Diese alternative Gegenüberstellung des Ästhetischen und Religiösen schließt zugleich einen Sprung zwischen beiden Kategorien aus. Letzterer hat seinen Ort dagegen im Übergang von der sokratischen Religiosität in die christliche, d.h. im Übergang von der als Unwissenheit verstandenen Negativität der menschlichen Existenz in das Verständnis der Sünde. Sobald die Tiefe der menschlichen Negativität als Sünde erkannt ist, ist aber auch paradoxerweise die Möglichkeit des Positiven, der Erlösung zugegen.

H. Fushino, der die absolute Wahl zwischen dem Ästhetisch-Kontemplativen und dem Existentiell-Religiösen vor Augen führt, der darauf aufmerksam macht, daß eine Wahl gerade darin zur Wahl wird, daß in ihr immer auch das Falsche gewählt werden kann, geht seinem Leser so weit entgegen, daß er ihm dieses Risiko der Wahl gerade abnimmt. Denn, so der Autor: Die ästhetische Haltung ist für einen Existierenden unmöglich – und damit falsch. Noch deutlicher ist dies formuliert in der zusammenfassenden Darstellung seiner Dissertation, die H. Fushino unter dem Titel: Kontemplativ-ästhetisch oder existentiell-ethisch. Zur Kritik der auf der Stadienlehre basierenden Kierkegaardinterpretation in *Kierkegaardiana* 17, S.66-82 veröffentlicht hat (vgl. bes. S.80).

So bietet H. Fushino als „das zuweilen Rettende“ den Weg zurück in das kindliche Entweder/Oder an, in jenes Entweder/Oder, in dem der Unterschied zwischen ‘gut und böse’, zwischen ‘richtig und falsch’ so klar und einfach war. Und dies ist ja „zuweilen“ wirklich hilfreich – aber doch wohl nicht die letzte Rettung.

Dorothea Glöckner

Joakim Garff:
 „Den Søvnløse“. Kierkegaard læst æstetisk/biografisk
 [„Der Schlaflose“. Eine ästhetisch-biographische Kierkegaard-Deutung]

C. A. Reitzels Forlag, Kopenhagen 1995, 440 S.

Garffs Projekt versteht sich als Gegenentwurf zu einer ‘traditionellen’ Kierkegaard-Rezeption, für die rundweg „Existenzphilosophie und dialektische Theologie“ verantwortlich gemacht werden (12). Denn diese Rezeption, vertreten noch durch prominente Namen wie G. Malantschuk (161), K. Nordentoft (353) und J. Sløk (394 ff.), ist laut Garff Kierkegaards eigener Lesevorschrift treu gefolgt und hat sowohl die „ästhetische“ wie auch die „biographische“ Werkdimension völlig außer acht gelassen. Solchem Mangel gilt es also abzuwehren. Garffs „ästhetische“ Lektüre möchte sich dem rhetorischen Arsenal der Kierkegaard-schen Texte widmen, ihrer Fiktionalität oder dem Verhältnis des Erzählers und des Erzählten. Zugleich zielt sie auf die These ab, daß Kierkegaard seine strikte Trennung von Ästhetischem (Pseudonymem) und Religiösem (Erbaulichem) selber unterlaufe (10-12). Und die „biographische“ Lektüre möchte sich den Transformationen zwischen Schöpfer und Geschaffenem widmen, vor allem der Prägung des Produzenten durch seine Produktion; „Wirklichkeit wird Schrift und Schrift verwirklicht“ (13). Zugleich zielt sie auf die These ab, daß Kierkegaard sich in und durch den Werkverlauf vom entschiedenen Anwalt reiner Innerlichkeit zu ihrem ebenso entschiedenen Ankläger gewandelt habe (12-15).

Garff verschweigt auch nicht, welcher Denkrichtung er sich mit diesem Programm verpflichtet weiß: dem Dekonstruktivismus. Da macht er es dem Leser allerdings nicht leicht. Zwar kommt die dekonstruktivistische Voraussetzung vielerorts zum Vorschein, z.B. in den Termen „transcendental signifié“, „Identifikation mit einer Erzählung“, „Schriftlichkeit der Schrift“. Doch diese Voraussetzung wird qua Voraussetzung kaum thematisiert und bleibt daher diffus. Wie läßt es sich sonst verstehen, wenn Garff den positiv geladenen Zentralbegriff der Dekonstruktion beiläufig auch mit „bewußter Fehldeutung“ in Verbindung bringt (198) bzw. mit einem „Parasiten“, der an seinem Gegenstand „schmarotzt“ (249)?

Aber zweifellos zeigt sich das Erklärungsvermögen eines Ansatzes erst mit seiner Durchführung. Sie geschieht in einem chronologischen

Verfolg des Kierkegaardschen Schaffens, indem vierzehn Kapitel jeweils eine Schrift oder schriftstellerische Etappe untersuchen, von den frühen Tagebüchern bis zu den Polemiken des *Augenblick*. Ein vollständiges Porträt entsteht freilich nicht, weil die ästhetisch-literarisch unscheinbareren Flächen ausgeblendet werden. Für *Erbauliche Reden*, für *Begriff Angst* und *Krankheit zum Tode* steht kein Platz zur Verfügung.

Was leistet nun Garffs Analyse? Beispielsweise die von *Furcht und Zittern* (157-178): Was ihn dort interessiert, sind nicht die in Werk und 'traditioneller' Rezeption diskutierten Probleme von Resignation und Absurdem, von Ethik und Paradox; sie werden, wenn überhaupt, nur knapp vorgestellt. Vielmehr spürt er ein basales „performatives Problem“ auf (162). Das Pseudonym Johannes de silentio schreibt über Abrahams Situation des Schweigens, schweigt also gerade nicht. Solches „Paradox“ (163) ist unauflösbar und zwingt das Pseudonym zu einer ästhetisierenden Darstellung des Religiösen, deren Nachweis nun Garffs programmgemäßes Ziel ist. Und er erreicht es mühelos, indem er die vielfältigen ästhetischen Elemente zur Anschauung bringt, die Johannes de silentio ganz gegen den eigenen Willen benutzt, etwa die Metapher des Tanzes als äußerliches Kriterium für Innerlichkeit.

Es ist dieser Sinn für das Versteckte, Unauffällige, scheinbar Belanglose – und für dessen Widerständigkeit gegen die Autorintention, der Garffs „ästhetische“ Lektüre durchweg auszeichnet. Unermüdlich findet er Indizien, um seine These von der Kongruenz zwischen Ästhetischem und Religiösem abzustützen; so wenn er aus der *Einübung im Christentum* auf jene Erzählung vom Kinde aufmerksam macht, dem man ein Bild des Gekreuzigten gezeigt hat (270-277): Brillant demonstriert er, wie da (ästhetische) *mimesis* und (religiöse) *imitatio* direkt zusammenfallen.

Dieselben Qualitäten beweist Garff, als er den *Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* sich vornimmt (298-330). [Während ein Anhang zum Buch die programmatische Einleitung sowie eine knappe Gesamtübersicht in englischer Sprache enthält, liegt dieses Kapitel auf englisch separat vor; vgl. „The Eyes of Argus“, *Kierkegaardiana* 15, 1991, S. 29-54.] Selbstredend mißtraut Garff der Kierkegaardschen Eigendeutung von Anfang bis Ende. Aber er deckt nicht nur auf, wie diese Eigendeutung ohne Manipulation biographischer Fakten nicht auskommt; das ist bekannt. Aufgedeckt wird vor allem der „performative Widerspruch“ zwischen Darstellung und Dargestelltem – wie Kierkegaard, zwecks Verführung des Lesers, gegen unbegründete autobiogra-

phische Statements polemisiert und sie doch selber abgibt; oder wie er gegen das 'Interessante' polemisiert und sich doch selber interessant macht. Ein konkreter Blick in Garffs Werkstattarbeit: Analog zu *Furcht und Zittern* konstatiert er als Grundproblem des *Gesichtspunkt*, Kierkegaard wolle Innerlichkeit explizieren und damit veräußerlichen. Er wisse von diesem Problem, woraus ein Dauerkonflikt zwischen Schweigen- und Redenmüssen entsteht; diesen Konflikt demonstriert Garff nun durch Auflisten von Überschriften. Der *Gesichtspunkt* „bricht dauernd sein Schweigen, und nicht einmal sein 'Epilog' ist das letzte Wort, sondern eher ein Prolog für den nachfolgenden 'Schluß', der kein Schluß ist, denn ihm folgen die 'Zwei Noten', die mit einem neuen 'Vorwort' eröffnet werden, worauf mehr Schrift folgt und dann eine neue 'Nachschrift', deren wahre Nachschrift eine weitere 'Nachschrift' ist, die flehentlich bittet: 'Nur ein Wort noch'. In dieser Perspektive wirkt es deshalb ebenso symptomatisch wie parodistisch, daß Kierkegaard etwa auf halbem Wege im *Gesichtspunkt* sich zu der Bekanntgabe bemüßigt fühlt: 'Das Ganze läßt sich mit einem Wort sagen'. Wenn es nur so wäre!“ (307)

Diese Skizzen mögen genügen, um zu erhellen: Garff erfüllt sein Programm einer „ästhetischen“ Lektüre voll und ganz. Sogar in doppelter Hinsicht; nicht allein durch Ausmessen der Brüche, Verwerfungen und öden Flecken in den Texten Kierkegaards, sondern seinerseits als Text, als Sprache. Sie setzt Garffs Sympathien für das Ästhetische, Ironische in Szene. Zwar hält sich die Ironie zuweilen im Grenzbereich bloßer Überlegenheitsgestik auf, aber Witz und Eleganz machen das Buch zu einem für Sekundärwerke ungewöhnlichen Lesevergnügen.

Was bisher für die eine Seite des Garffschen Vorhabens geäußert werde, gilt analog für die andere, die „biographische“; sie läuft nebenher, um in den letzten Kapiteln ins Zentrum zu rücken. Auch da wird eingelöst, was der Autor versprach. Er deutet die persönliche Entwicklung Kierkegaards als zunehmende Ablösung vom Standpunkt der reinen Innerlichkeit. Versteckt sich dieser anfänglich hinter der Maske der Pseudonyme und tritt er später offener auf, aber nur durch Text, so wird sein Bedürfnis nach religiös motivierter Handlung, Veräußerlichung, immer stärker. Kierkegaard gerät zunehmend in den Bann der Vorstellung, als Märtyrer zu enden; und im Streit des *Augenblick* handelt er gemäß eben dieser Vorstellung. Es ist nun Garffs Pointe, Kierkegaards Angriff auf die Kirche sei „im selben Grad von seiner eigenen Schrift determiniert, wie er eine Emanzipation bedeutet von eben dieser Schrift“ (334). Determiniert durch die Schrift ist sein Angriff, weil sich der Mär-

tyrergedanke ergibt aus der Faszination eigener Texte und Textfiguren – als Rückwirkung des Produzierten auf den Produzenten, als Selbstverführung; Kierkegaard übrigens ahnt laut Garff solche Steuerung durch die eigene Schriftstellerei durchaus, z.B. wenn er im *Gesichtspunkt* die 'Vorsehung' (dän. 'styrelse', 'Steuerung') für den Werkverlauf verantwortlich macht. Und eine Emanzipation von der Schrift leistet er mit dem Kirchenkampf, weil er den unwirklichen Bereich des Schreibens endgültig verläßt. Er ist der „Schlaflose“, eine Randfigur aus *Furcht und Zittern*: der mit bitterem Ernst aus seiner religiösen Innerlichkeit heraus und gegen die institutionalisierte Ordnung antritt, zu deren Ärgernis oder Gespött.

Garffs Buch steht mit seiner Programmatik keineswegs allein. Im Gegenteil: 'Traditionelle' Problemstellungen zu verlassen zugunsten des „Ästhetischen“ und „Biographischen“, hat (fast) schon selber Tradition. Aber mit Recht grenzt es sich von ihm verwandten Projekten ab – wie dem „ästhetischen“ K. Pulmers oder dem „biographischen“ H. Fengers – mit dem Argument, sie seien nicht radikal genug (vgl. 105f. und 30). Denn in seiner Radikalität und seiner produktiven Respektlosigkeit gelingt es Garff, einen neuen Kierkegaard vorzustellen, den (Selbst-) Verführer in der Komplexität seiner Verführungsmechanismen. Das Buch bedeutet daher einen erheblichen Gewinn für die Kierkegaard-Rezeption.

Und doch eine Frage zum Schluß: Angenommen, Kierkegaard sei also „dekonstruiert“: was nun?

Wilfried Greve

Arne Grøn:
 Begrebet angst hos Søren Kierkegaard
 [Der Begriff Angst bei Søren Kierkegaard]

Gyldendal, Kopenhagen 1993. 165 S.

Das in einem gelassenen, unverkrampften Stil geschriebene Buch dokumentiert auf jeder Seite eine Souveränität, die nur gewinnen kann, wer seine Sache vollständig durchdrungen hat. Dem Verfasser ist das bekanntlich Schwerste gelungen: eine Einfachheit des Ausdrucks, die auch

noch den komplexesten Gedanken durchsichtig macht. Vielleicht sagt man zuwenig, wenn man die Machart des Buches 'didaktisch' nennen wollte. Lieber würde ich Grøns Denk- und Schreibstil als kommunikativ bezeichnen. Er nimmt seinen Leser, seine Leserin behutsam an die Hand, ohne sich selbst geltend zu machen. Selbst wo er 'ich' sagt, spricht er gleichsam stellvertretend für seine Adressaten, deren eigene Erfahrung er zur Sprache bringen möchte.

Trotz seiner Schlichtheit ist das Buch im besten Sinne anspruchsvoll. Es gibt eine Einführung in Kierkegaards Philosophie, aber eine ihrerseits philosophierende. Grøn paraphrasiert die behandelten Texte nicht einfach, er entfaltet ihren Gehalt durch eigene, an den Phänomenen orientierte Überlegungen. Wenn es ihm um der Klarheit und Verständlichkeit willen nötig erscheint, löst er sich sogar von ihrem Duktus. So beginnt er mit einer frei variierenden Beschreibung des Angstphänomens, die Kierkegaards Voraussetzungen mitreflektiert, nicht mit der hochvermittelten Erbsündenlehre, die bei Kierkegaard den Anfang macht. Gerade in der scheinbaren Entfernung von Kierkegaard bleibt er ihm aber in Wahrheit nahe. Aus der Distanz vermag er eine gedankliche Einheit wahrzunehmen, die sklavischer Gefolgschaft verborgen bliebe. Schließlich lebt ja auch das Unterfangen, die Texte in die Erfahrung ihrer Rezipienten zu übersetzen, vom Geiste Kierkegaards.

Durch das in zehn Kapitel eingeteilte Buch verläuft eine nur im Vorwort vermerkte, nicht zum Gliederungsprinzip erhobene Zäsur. Es zerfällt ideell in zwei Abschnitte, von denen der eine, identisch mit dem umfangreichen ersten Kapitel, *Begrebet Angest* selbst analysiert, während der andere, die kürzeren Folgekapitel umfassende, den Zusammenhang dieser Schrift mit Kierkegaards Gesamtwerk freilegt. Schon in seinem eindringlichen Nachvollzug der Angstabhandlung beeindruckt Grøn durch die Kraft und Sicherheit seines philosophischen Zugriffs. Die Ausfächerung des Angstbegriffs in einen schwächeren und einen stärkeren, die Explikation der Zweideutigkeitsthese, die Auflösung scheinbarer Widersprüche, etwa im Umkreis der Unterscheidung von Unschuld und Unmittelbarkeit, die Präzisierung des Verhältnisses von Angst und Glaube sind eindrucksvolle Beispiele für ein ebenso originäres wie textgetreues Weiterdenken.

Eine leitende Absicht des Verfassers ist, die prinzipielle Relevanz der Angst für die Anthropologie aufzuzeigen. Er tut dies in dem erfolgreichen Bemühen, seinem Material nach allen Seiten gerecht zu werden, aber doch so, daß bestimmte Schwerpunkte sich herauschälen, mit de-

nen er neue Akzente setzt. Auf drei dieser Schwerpunkte sei eigens hingewiesen. Grøn konzentriert sich auf Freiheit, Zeit und Geschichte sowie auf jene in sich vielfältige Konkretion, die man dem für Kierkegaard basalen Selbstverhältnis als Weltverhältnis gegenüberstellen könnte.

Mit Recht liest er die Angstabhandlung als Freiheitsabhandlung, nicht bloß als eine Spezialstudie, in der dann und wann auch von Freiheit die Rede wäre. Demgemäß verwendet er viel Energie auf die Erläuterung und Plausibilisierung der in *Begrebet Angest* enthaltenen Grundsätze über die Freiheit, so etwa des kryptischen Satzes, wonach Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit ist. Besonders überzeugend ist seine Differenzierung der Freiheit in die vollendete einer Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst und eine vorgängige, die wir bereits dem Sich-zu-sich-Verhalten als solchem zuschreiben müssen. Zu diesem Schwerpunkt paßt die Betonung von Zeit und Geschichte. Grøn widmet seine Aufmerksamkeit sowohl der Bedeutung der Zeit für die Angst wie auch der Bedeutung der Angst für die Zeitlichkeit menschlichen Daseins. Am meisten Beachtung findet in seinem Buch die geschichtlich qualifizierte Zeit. Die Ausführungen über den Unterschied zwischen der Geschichte des Menschengeschlechts und der, die das Individuum 'hat', über die Art und Weise, wie jene auf diese, die ursprüngliche, zurückwirkt, und über die Vereinbarkeit dieser Geschichtssicht mit der Kritik an einem Hegelianischen Historismus gehören zum Erhellendsten in dem Buch. Aber die einschneidendste Korrektur an einer zu kurz greifenden Literatur bringt Grøn mit seinen Erörterungen zur Welthaltigkeit des vermeintlich weltlosen Selbst an. Was Kierkegaard über die leibliche und geschlechtliche Bestimmtheit des Selbst, über die Entwicklung des Individuums und vor allem über Kindheit und Adoleszenz zu sagen weiß, ist bisher selten so einsichtig geworden. Es dürfte künftig schwerer fallen, dem Denker der Innerlichkeit, einer im Grunde selbst weltzugewandten, aneignenden, einen schieren Solipsismus vorzuwerfen.

Auch für einen Kenner überraschend ist die in den kleineren Kapiteln aufgewiesene Verflochtenheit der Angstabhandlung mit Kierkegaards Gesamtwerk. Die in der Angst sich zeigende Notwendigkeit zu wählen gibt dem Verfasser Gelegenheit, auf die Theorie der Wahl in *Enten-Eller* zurückzugehen. Die von ihr bewirkte Aussonderung des Einzelnen bringt *Frygt og Bæven* in den Blick. Die strukturelle Ähnlichkeit von Angstanalyse und Existenzanalyse fordert einen Vergleich mit den Climacus-Schriften heraus, vornehmlich mit *Efterskriften*. Das Problem

der Unfreiheit, in der Angstabhandlung eng mit der Frage nach der Freiheit verknüpft, lädt zu einem Ausblick auf *Sygdommen til Døden* ein. Durch die in der Einleitung zu *Begrebet Angst* vorgenommene Unterscheidung von erster und zweiter Ethik sieht sich Grøn zur Berücksichtigung von *Kjerlighedens Gjerninger* genötigt, einem Werk, in dem er das in der Angstabhandlung nur umrißhaft skizzierte Projekt einer zweiten Ethik realisiert findet. Der in der Basisschrift im geschichtlichen Kontext stehende Begriff der Geistlosigkeit schließlich leitet zu den zeitkritischen Arbeiten über, namentlich zu *En literair Anmeldelse*, wo eine in *Begrebet Angst* nur vorausgesetzte Gesellschaftskritik thematisch wird.

In all diesen Interpretationen sucht Grøn einen Zugang zu Kierkegaard von dessen methodischem Negativismus aus. In seinen Meditationen zur Angst macht er sich die Überzeugung zueigen, daß Freiheit sich durch die Unfreiheit hindurch zeigen müsse. Ein Leitfaden für seine Auslegung der Climacus-Schriften ist Kierkegaards oft wiederholtes Diktum, demzufolge niemand von uns ohne weiteres weiß, was es heißt, ein Mensch zu sein. Und in seiner Auseinandersetzung mit *Efterskriften* macht er damit Ernst, daß wir die beiden provokativ widersprüchlichen Sätze über Wahrheit und Unwahrheit der Subjektivität vom zweiten Satz her, also gewissermaßen rückwärts lesen müssen. Das Buch legt ein Zeugnis für die Fruchtbarkeit einer solchen Lektüre ab. Manches darin weist auf künftige Forschungen voraus, die Angedeutetes ausformulieren, Entworfenenes einholen werden. Beispielsweise die These, daß *Kjerlighedens Gjerninger* das Versprechen einer zweiten Ethik einlöse, dürfte auf dem weiteren Wege des Verfassers noch differenzierter ausgearbeitet, noch besser begründet werden. Aber schon jetzt zeichnet sich ab, daß hier ein tragfähiges Fundament für eine umfassende Kierkegaard-Rezeption gelegt ist.

Michael Theunissen

John W. Hørbo og Andreas Davidsen:
Søren Kierkegaard og søndagsteksterne
[Søren Kierkegaard und die Sonntagstexte]

Band I und II, C. A. Reitzel, Kopenhagen 1995, 222 + 217 S.

Kierkegaard hat sich selbst bekanntlich nicht als Philosoph gesehen, auch nicht als Theologe im strengen Sinne, sondern als „religiöser Schriftstel-

ler“, und das heißt konkret als (erbaulicher) Ausleger biblischer Texte. Man darf davon ausgehen, daß die biblische Sprache und die biblische Gedankenwelt oft auch dort hinter den Ausführungen Kierkegaards steht, wo dies nicht ausdrücklich gesagt wird. Und dort, wo Kierkegaard sich direkt um die Auslegung biblischer Texte bemüht, ist sein intensiver Umgang mit dem Text und seinen sprachlichen Möglichkeiten gerade für heutige Ausleger interessant, die nicht nur historisch kritisch den Text hinterfragen, sondern ihn sozusagen nach seinen performativen Möglichkeiten abfragen.

Es ist deshalb in gewisser Weise sehr verdienstvoll, daß Andreas Davidsen und John W. Hørbo in fleißiger Kleinarbeit Kierkegaards Bemerkungen und Auslegungen zu biblischen Texten gesammelt haben. Die Auswahl orientiert sich dabei an den Perikopen (zwei Reihen) in der dänischen Gotesdienstordnung, und es sind dabei nur die Evangelientexte berücksichtigt, da sie in Dänemark allein Predigttexte sind. Die beiden Bände sind also als praktische Hilfe für die Predigtvorbereitung gedacht. Sie beruhen auf Predigtmeditationen, die bereits im Jahre 1988/89 in *Præsteforeningens Blad* in Dänemark veröffentlicht worden sind. Die Autoren haben dabei, in erster Linie mit Hilfe der Register von N. J. Cappelørn zu den Papieren und Peter Parkovs Übersicht aus dem Jahre 1983, Material sowohl aus den Papieren als auch aus den Werken zusammengetragen. Dabei werden längere Passagen abgedruckt, die die Autoren mit wohltuend kurzen einleitenden und verbindenden Texten versehen haben. Als Leser ist man beeindruckt von der Fülle des Materials. Kierkegaard war ein ausgesprochen biblisch denkender Theologe, ein Aspekt, der bei seinen Auslegern oft zu kurz kommt. Andererseits kann man fragen, ob die Autoren in verständlicher Freude über die Vielfalt des Materials nicht doch des Guten zu viel getan haben und etwas restriktiver hätten redigieren sollen. Auch ist es natürlich immer problematisch, Ausführungen aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang zu isolieren, in dem sie bei Kierkegaard stehen. Gerade dieser jeweilige Kontext ist vermutlich das Interessanteste an der Bibelauslegung Kierkegaards. Wenn diese beiden Bände aber dazu anregen, daß der Leser auf eigene Faust mit Kierkegaards Texten arbeiten und sie in ihrem größeren Zusammenhang zu studieren, hätten sie einen guten Zweck erfüllt und könnten sehr wohl auch die Arbeit an der Predigt bereichern.

Eberhard Harbsmeier