

Selbstverhältnis und Gottesverhältnis bei Augustin und Kierkegaard

Walter R. Dietz

Weder bei Augustin noch bei Kierkegaard wird das Selbstbewußtsein als eine monolithische, in sich konsistente Größe begriffen. Vielmehr ist es etwas "Zusammengesetztes", dessen Momente sich zueinander, aber auch insgesamt zu sich selbst verhalten; und indem sich das Selbst zu sich verhält, verhält es sich implizit zu dem Grund und der Bestimmung seines Seins (Gott), d.h. es ist rein immanent gar nicht angemessen zu begreifen.

Im Hauptteil dieses Aufsatzes geht es mir darum, diese parallele Grundbestimmung des Menschseins im Horizont seiner Konstituierung durch Gott¹ und seines Bezogenseins auf ihn philosophisch und theologisch zu explizieren. Dabei soll die grundlegende Differenz beider ebensowenig verwischt werden wie der Originalitätsanspruch, der sich mit Kierkegaards Bestimmung des Menschseins zu Beginn der *Krankheit zum Tode* (1849) verbindet. Doch sind die Bezüge zwischen dem Begriff des Verhältnisses (Forhold) bei Kierkegaard und dem Relationsmodell Augustins in *De trinitate* (verfaßt ca. 400-419 n. Chr.) durchaus aufschlußreich, wenngleich sie dem Dänen nicht bewußt waren oder er uns jedenfalls darüber keine Rechenschaft gibt.

Die Tagebuchaufzeichnungen Kierkegaards über Augustin ergeben zum Teil ein negatives, kritisch-distanziertes Bild.² Mit Augustin hatte er sich als Theologiestudent eingehend zu befassen. In den Dogmatikvorlesungen H.N. Clausens spielte Augustin eine erhebliche Rolle³, mehr noch in Martensens Vorlesungen über Spekulative Dogmatik⁴. Kierkegaards späteres Augustin-Bild ist geprägt durch seine Lektüre von Friedrich Böhringers Kirchengeschichte von 1842ff⁵. Eine der frühesten Notizen betrifft den Grundgegensatz von augustianischer und pelagianischer Lehre.⁶ Augustin vertrete eine Dreistadientheorie (Schöpfung – Fall – Neuschöpfung), während Pelagius an die bestehende Menschennatur bruchlos anknüpfe; deshalb "paßt" seine Theorie des Christentums besser "in die Welt".⁷ Hinter dieser

spitzen Bemerkung verbirgt sich Kritik an einer Theorie, die das Christliche bruchlos dem Menschen zukommen lassen will, so wie er nun einmal ist (das Konzept eines harmonisch und geschmeidig sich in die Welt fügenden Christentums, das Kierkegaards Polemik später so sehr beschäftigt!).

In Pap. II A 471⁸ bemerkt Kierkegaard die ehekritische Position Augustins (ohne Ehe komme die *civitas dei* schneller zur Vollendung und werde das Weltende beschleunigt), nachdem er selbst die Ehe als nur sinnlich-äußere Föderation dargestellt hatte: Mann und Frau werden Ein Fleisch sein (Gen 2,24), d.h. nicht wahrhaftig eins im Geist und in der Wahrheit (Pap. II A 469). Hierin wird also die Nähe bereits des jungen Kierkegaard zu Augustin deutlich.

Noch grundlegender ist aber die Übereinstimmung in Pap. IX A 121, wo es um den Begriff der "Verdoppelung" geht.⁹ "Verdoppeln heißt, sein was man sagt" (Pap. IX A 208), d.h. das Sprach- als Existenzereignis konsistent zum Ausdruck bringen. Beim Christentum geht es nicht um eine abstrakte, verobjektivierbare Lehre, sondern um die Wahrheit der eigenen Existenz. Diese Wahrheit ist erst verstanden, wenn man *sich in ihr* versteht. Das meint der Begriff "Verdoppelung", der mit dem Prinzip der *Aneignung* zu tun hat.¹⁰ Er wird von Kierkegaard vor allem gegen Scholastik, altprotestantische Orthodoxie, Rationalismus und Hegelianismus polemisch gesetzt. Bemerkenswert ist die Einschränkung: Nur vielleicht bei Augustin habe Kierkegaard eine dem Christentum adäquate Gedanken-Verdoppelung finden können (Pap. IX A 121). Dieses implizite Lob ist in seinem Stellenwert gar nicht hoch genug zu veranschlagen, da es eine prinzipielle Übereinstimmung in der Auffassung des Christentums besagt.

Demgegenüber erscheint die ausführliche Notiz Pap. XI 1 A 237 (1854) ungeheuer kritisch: Augustin habe unabsehbaren Schaden für die christliche Theologie angerichtet, weil er den Glaubensbegriff in Verwirrung gebracht habe. Durch die platonisch-aristotelische Orientierung des Glaubensbegriffs an Wissen und Erkennen wurde seine ursprünglich existentielle Ausrichtung als Personalbeziehung verdunkelt¹¹, denn im Glauben verhält sich der Mensch als Person existentiell zu Gott als Person (analog zur Liebe¹²). Augustin habe darüberhinaus fragwürdige Zwischenbestimmungen zwischen Heil und Verwerfung eingeführt (z.B. die "mildeste Hölle" für die ungetauften Kinder).¹³ Daher sei er nicht nur unter die christlichen Begriffsbestimmungen, sondern auch unter das Niveau der sokratisch-griechischen

Denktradition gefallen. Dieses Doppelverdikt ist besonders hart, da es impliziert, daß Augustin im eigentlichen Sinn überhaupt nicht als ein "Denker" anzuerkennen sei.

Angst, Konkupiszenz und (Erb-)Sünde

Dennoch wird Augustin weithin von Kierkegaard implizit als maßgeblicher Denker wahr- und ernstgenommen. Dafür spricht vor allem *Der Begriff Angst* (BA) von 1844. Die dort vorgenommene kritische Rahabilitierung der Erbsündenlehre setzt den augustini-schen Denktzusammenhang (teils auch explizit) stets voraus. In welchem anderen geistes- und kulturgeschichtlichem Kontext als dem durch Augustin geprägten wäre diese Schrift überhaupt möglich gewesen? Auch wenn sie neben den Konkupiszenzbegriff und in gewisser Hinsicht auch an seine Stelle⁴ den Angstbegriff setzt (der *vor-subjektiv* gedacht ist, also noch kein konsistentes Subjekt voraussetzt wie die Begierde in der *concupiscentia* bzw. im *amor sui*), bleibt sie ganz dem augustinischen Denkhorizont verhaftet, zumal sie auf die Bedeutung Adams in transindividueller (typologischer) Perspektive rekurriert und die Sünde im Horizont der Freiheits- und Willensproblematik thematisiert. Freilich entstehen so analoge Aporien, z.B. im Blick auf Konkupiszenz bzw. Angst als Vorbestimmung der Sünde: Inwiefern sie nämlich nicht selbst schon als Manifestation statt als Voraussetzung der Sünde zu denken ist (so daß es mit einer rationalen "Erklärung" der Sünde nach wie vor nicht weit her ist).

Kierkegaard bleibt im Horizont der augustinischen Problemstellungen befangen. In dieser Befangenheit liegt freilich zugleich seine Stärke, weil kein anderer wie er den psychologischen Hintergrund jener dogmatischen Einsichten ausgelotet hat. Maßgebliche Schriftstellen sind dabei nicht nur Gen 3 und Rö 5, sondern vor allem auch Rö 7,15-19. Dieser schwer verständliche Text setzt kein autonomes Willenssubjekt voraus, sondern ein in der Struktur seines Wollens letztlich disparates Subjekt, das nicht wirklich "Herr im eigenen Hause", d.h. autonomes Subjekt ist: Es vollbringt (nicht bewußtlos, sondern aufgrund eines rational nicht eingeholten Willens), was es eigentlich nicht will. Nur Kierkegaards Angst-Theorie (Angst nicht als Phobie, sondern als Dialektik von Antipathie und Sympathie verstanden) kann diesen Sachverhalt erklären, nicht Augustins Konkupiszenztheorie. Denn die Ich-Inkonsistenz, insbesondere die Spannung

zwischen Wollen und Vollbringen, ist eher durch eine Theorie der inneren Unstimmigkeit und Befangenheit zu erklären als durch die Konkupiszenzvorstellung. Letztere setzt ein in sich konsistentes Subjekt des Wollens (Begehrens) voraus, wie es Rö 7 (postlapsarisch) gerade in Frage stellt. Die Angst ist (im Sinne Kierkegaards) der Ausdruck jener inneren Gespaltenheit und Zwiespältigkeit, aus der die Sünde hervorbricht. Das Verharren in ihr ohne den ernsthaften Versuch, die Kongruenz des eigenen Wollens mit Gottes Willen herzustellen, ist wiederum nur als Folge und Manifestation der Sünde zu begreifen. Dies macht Kierkegaards Angstbegriff so schillernd: Angst versteht sich nach dem Sündenfall nur noch aufgrund eben dieses Falls, d.h. es gibt postlapsarisch keine "unschuldige" Angst mehr. Analog verhält es sich mit der Konkupiszenz: Vor dem Fall ist sie "anders" zu bestimmen als nach dem Fall (praelapsarisch ist der *fomes* – "Zunder" – noch kein *peccatum*, sondern unbestimmte Sehnsucht, d.h. Angst im Sinne Kierkegaards). Postlapsarisch ist Konkupiszenz stets im Kontext einer Veränderung der Wollensstruktur zu sehen. Mit *Anti-Climacus* (1849) gesprochen: Die Konkupiszenz steht im Horizont des unbedingten Selbst-sein-Wollens bzw. einer implizit gegen den Schöpfer gerichteten Prärogative *gegen* dieses konkrete, auf Gott bezogene Selbst (und *für* die potentielle Göttlichkeit des Selbst vermittelt durch die freie Wahl des eigenen Andersseinwollens). Der Gedanke, daß Angst bzw. Konkupiszenz in eine Revolte gegen Gott treibt, die Ausdruck einer tiefen Verzweiflung am eigenen Selbst ist, verbindet Kierkegaard mit Augustin. Sünde ist Schwachheit und Trotz, Selbstverleugnung und Hybris, d.h. eine fundamentale Deformierung der Willensstruktur des Menschen, der sich nicht mehr unbefangen als Geschöpf Gottes verstehen kann (oder besser: will).

Geschichte

Mit dieser Theorie des Menschen verbindet sich für Augustin wie für Kierkegaard eine Theorie der menschlichen Geschichte: nicht verstanden als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, sondern als fortschreitende Geschichte einer sich verdichtenden Angst bzw. Konkupiszenz. Was im Blick auf das Zeitalter Kierkegaards neu ist, ist die Etablierung einer bürgerlich verfaßten Christenheit, die seines

Erachtens in Wirklichkeit das Christentum längst abgeschrieben hat, um in selbstgefälliger, spießbürgerlicher Konsumhaltung, Nivellierung durch Massenmedien und ein die Langeweile bändigendes Unterhaltungszeremoniell ihr Dasein zu fristen. Das Aufkommen des Nihilismus, d.h. einer Ideologie des "unbedingten Selbstseinwollens" in bewußter Abkehr von der ethisch-religiösen Basis (z.B. Nietzsche) ist die Vollendung dieser Geschichte der kollektiven Verzweiflung (und des Überdrusses) am eigenen Selbst. Erst im Horizont augustini-scher Denktradition versteht sich diese Verknüpfung von Individual- und Kollektivgeschichte, und zwar im Blick auf die spezifische Tendenz der Realisierung menschlicher Freiheit vor Gott, sofern sie in selbstbezogener Selbstbehauptung (auf Grund von Angst und Konkupiszenz) Gott Gott (d.h. einen "guten alten Mann") sein läßt im Interesse eigenmächtiger Selbstkonstituierung. Wovon die Bibel in Gen 3 oder Röm 5 im Blick auf Adam spricht, wird also hier wie dort als geschichtsbestimmender Anfang verstanden, der das Ganze prägt, ohne dabei die Freiheit des Individuums aufzuheben. Der geschichtliche Zusammenhang ist durch den Anfang geprägt, aber der Anfang ist nicht das Ganze. Dabei stellt jeder in und durch sich selbst gewissermaßen das ganze Geschlecht dar. Von diesem kann er sich nicht dispensieren (d.h. er kann sein Menschsein nicht "überspringen" oder sich lösen von den naturhaften und geschichtlichen Bedingungen des Menschseins), wengleich er in seiner Individualität unverrechenbar ist mit dem Ganzen. Als dessen Teil ist er allerdings verwurzelt und verstrickt in seiner Eigenart, Faktizität und geschichtlichen Vernetzung.¹⁵ Im Blick auf die Sündenlehre betont Kierkegaard, daß der Mensch nicht als Teil des Ganzen vor Gott steht, sondern als Einzelner. Die Sünde ist ja gerade das Moment seiner Besonderung. Die Pointe der christlichen Anthropologie liegt somit nicht darin, daß schlicht *alle* Sünder sind, sondern daß *jeder Einzelne* es ist. Der Einzelne steht vor Gott und nicht das Allgemeine, das Kollektiv, das Ganze. Dieses unbestimmte Ganze ist im Blick auf das "Vor-Gott-Sein" bloße Fiktion. Die menschliche Geschichte ist zwar durchaus wirklich, aber "vor Gott" zählt die des Einzelnen. Und diese geht niemals in jener auf oder gar unter. Dieser Gedanke verbindet Augustin und Kierkegaard gegen Hegel und jede ideologische Form der Überhöhung der Kollektivgeschichte (wie z.B. im Marxismus-Leninismus).

Sexualität

Angst und Konkupiszenz, Freiheit und Sünde sind Stichworte eines Problemzusammenhangs zwischen Augustin und Kierkegaard. Für beide spielt in diesen Zusammenhang auch die *Sexualität* hinein. Angst als Signatur einer "in sich befangenen¹⁶ Freiheit" manifestiert sich als *Scham*¹⁷. Beide betonen, daß Sexualität als solche nicht sündhaft ist, aber im Kontext einer sündigen Wollens- und Triebstruktur deformiert wird. Der Sexualtheorie Kierkegaards – ausgefeilter als die Augustins, differenzierter, dialektischer und weniger mechanistisch als die S. Freuds¹⁸ – detailliert auf den Grund zugehen, ist hier allerdings nicht der Ort.¹⁹ Der anthropologische Zusammenhang von Wille, Trieb, Sexualität und Scham im Kontext von Angst und Konkupiszenz²⁰ verbindet Augustin mit Kierkegaard. Für beide steht Sexualität im Horizont einer Befangenheit des Wollens und einer Ich-Fixierung, wobei sie deren Geschichte nur vorantreibt, statt sie zu lösen. Das Zölibat als Lösung?²¹ Kierkegaard sucht die Integration. Im *Begriff Angst* betont er, daß die Sexualität gegenüber dem Geist nichts Außenstehendes, ihm selbst Fremdes ist, sondern etwas, was den Menschen in seinem Geist-Sein fundamental mit bestimmt; darin sieht er den Ausdruck eines "ungeheuren Widerspruchs" (GW 11,69; SV 6,160). Dieser "Widerspruch" indiziert jedoch kein Verdrängungs-, sondern ein Integrationsbedürfnis: Die gelungene Realisierung des Sexuellen besteht im "Sieg der Liebe im Menschen, einer Liebe, in der der Geist so gesiegt hat, daß das Sexuelle vergessen ist und der Mensch sich des Sexuellen nur im Vergessen erinnert." (GW 11,81 = SV 6,169)²² Dieser Gedanke stellt sich auf den ersten Blick als Verbindung augustinish-neuplatonischer Vergeistigungstendenz und hegelischer Aufhebungskonzeption dar. Durch die Metaphorik des "im Erinnern Vergessens" geht er aber darüber hinaus. Kierkegaard räumt der Sexualität eine konstitutive Bedeutung für die Realisierung des Geistes durch die Liebe ein. Erst im Horizont von Selbstbezogenheit und Triebhaftigkeit bekommt Sexualität einen negativen Einschlag, auch wenn sie – für sich genommen – nicht Sünde ist.²³ In der Scham zeigt sich der Geist in seiner Verwiesenheit auf das Sexuelle, jedoch nicht frei, sondern darin befangen, d.h. verstrickt (*hildet*) auch in seine Sexualität. Der Mensch ist nicht unbefangen "reiner Geist", sondern als Geist sexuell bestimmt. Das zu sich Kommen realisiert sich nicht im unbefangenen Ausleben des Sexuellen, sondern seiner Integration und "Verklärung" in der Liebe.

Diese Überordnung der Liebe über das Sexuelle findet sich auch bei Augustin. Hier wird aber das Sexuelle auf keine Theorie der Angst (Scham; Befangenheit), sondern der Konkupiszenz bezogen. Augustin neigte mitunter dazu, Sexualität und Konkupiszenz zu identifizieren, d.h. sie – anders als Kierkegaard – vorweg in die Nähe des Sündhaften zu rücken²⁴. Dies kann gleichsam als manichäisches ‘Langzeiterbe’ Augustins angesehen werden (A. Schöpf²⁵), ist aber innerhalb spätantiker Philosophie ohnehin nicht außergewöhnlich. Bei Augustin wird die Sexualität nicht als das Geistsein mitkonstituierend (Kierkegaard), sondern eher als störend betrachtet. Ziel ist es deshalb, die Sexualität zu beherrschen und sie auf Fortpflanzung hin auszurichten (ein innerhalb der katholischen Lehrtradition weithin einflußreiches und lange Schatten werfendes Konzept²⁶). Anders Kierkegaard: Die Sexualität wird zwar auch bei ihm keineswegs verherrlicht, jedoch als konstitutiv gewertet für das Selbstwerden des (individuellen) Geistes. Darin hat sie ihr Recht, also nicht erst durch ihre Funktionalisierung im Blick auf Fortpflanzung. Im Gegenteil sieht der ältere Kierkegaard gerade die Fortpflanzung recht kritisch.²⁷

Und die Ehe? Sie hat ihren Wert in sich, sofern sie der Liebe Verbindlichkeit, Gestalt und Geschichte gibt. Der Gerichtsrat Wilhelm will (in E/O II) den lebenslustigen ‘Sponti’ (A) zu seinem Glück überreden, d.h. zur Ehe. Wie so oft im Leben, wenn es darum geht, ändern zu zeigen, worin ihr Glück besteht, ist auch diese Mission freilich zum Scheitern verurteilt. Dennoch ist sie wichtig, weil sie ein ethisches Konzept aufzeigt (verbunden mit dem Glauben an die Macht der Tugend und der Reue, nicht an das ‘radikale Böse’), das die christlichen Ideale bürgerlich, d.h. nicht-asketisch realisieren will und dabei Sexualität keineswegs verteufelt. Worum es Wilhelm geht, das ist eine – profane, nicht heilige – “Allianz”²⁸ der Lebensmomente (Spontaneität [Triebstruktur], Kontinuität und Transzendenz). Sie fußt auf dem Hegelschen Konzept der Sittlichkeit, welches seinerseits Luthers Akzeptanz der beruflich-weltlichen Realisierung christlicher Freiheit positiv aufnimmt. – Nun ist Kierkegaard freilich nicht Wilhelm. In seinen Augen ist Wilhelms Mission nur *ethisch* zu rechtfertigen, aber nicht *christlich-religiös* (was für ihn dann zwar nicht auf eine Rehabilitation der Askese, jedoch der Nachfolge- und Leidenstheologie hinausläuft). Denn die Geschichte der Angst (augustinisch: der Konkupiszenz) wird durch Fortpflanzung eben nur *fortgesetzt*, keineswegs behoben. “Strebt zuerst nach Gottes Reich” (Mt 6,33), jener für Kierkegaard zentral gewordene Appell, heißt für ihn eben auch: Sexualität

und Ehe sind *nicht das erste* (aber auch nicht das letzte!). Von daher versteht sich der Schatten, der eben nicht nur bei Augustin, sondern auch bei Kierkegaard über²⁹ allem Sexuellen ausgebreitet ist (verbunden mit den eigentümlichen Parallelen zur pessimistischen Theorie Schopenhauers). Für den Dänen heißt das: Es gibt kein Zurück zur griechischen Naivität und Unbefangenheit, die es diesbezüglich in der Begrenztheit ihres Horizonts mit einem Achselzucken genug sein lassen konnte. Fazit: Eine Glorifizierung des Sexuellen findet zwar bei Kierkegaard ebensowenig wie bei Augustin statt, aber immerhin eine Verherrlichung der *Liebe* (bei ihm selbst)³⁰ und der *Ehe* (pseudonym vorgetragen durch Wilhelm in E/O).

Freiheit

Bislang hat sich die Parallele Augustin-Kierkegaard im Rahmen der Freiheits-, (Erb-)Sünden- und Triebthematik abgezeichnet. Hier gilt, im Bild gesprochen: Kierkegaard gelingt es, Seiten- und Hinterfenster im Gedankengebäude Augustins zu öffnen, doch er verläßt es in Wahrheit nie. Dafür spricht nun auch seine grundsätzliche Zustimmung zu Augustins Freiheitsverständnis.

Was ist Freiheit, worin gründet sie? Zunächst setzt sie (gleichsam auf unterster Ebene) die Möglichkeit voraus, auch anders zu können. Aber in der Indifferenz des Auch-anders-Könnens besteht wahre Freiheit gerade nicht; vielmehr darin, das eigene Selbst in der Kongruenz und Harmonie seiner Momente vor Gott anzunehmen, d.h. zur Bestimmtheit des eigenen Konkretwerdens zu gelangen. Unbestimmtheit, egalitäre Offenheit und Indifferenz sind gerade nicht Signaturen echter Freiheit.³¹ Diese liegt in Wahrheit darin, das Gute mit Bestimmtheit zu wollen, d.h. vorentschieden, entschlossen zu sein für das Gute. In dieser Vorentschiedenheit, die alle dezisionistische Beliebigkeit hinter sich läßt, besteht nach beider Überzeugung echte Freiheit. Kierkegaard notiert 1851: "O, dies ist so wahr und so erfahren, was Augustin über die wahre Freiheit sagt (verschieden von der Wahlfreiheit): das kräftigste Freiheitsgefühl hat der Mensch, wenn er mit voll entschiedener Entschlossenheit in seiner Handlung jene innere Notwendigkeit zur Darstellung bringt, die den Gedanken an eine andere Möglichkeit ausschließt. Dann hat die 'Qual' der Wahlfreiheit ein

Ende.³² Wahre Freiheit bedeutet demnach nicht beliebiges Wählenkönnen, sondern Entschlossenheit im Sinn innerer Notwendigkeit. In der Möglichkeit, dies oder jenes Wählen zu können, liegt gerade nicht die Tiefendimension menschlicher Freiheit. Diese realisiert sich nur innerhalb der "absoluten Wahl", aufgrund der Entschlossenheit, sich absolut zum Absoluten zu verhalten und bloß relativ zum Relativen. Für Augustin impliziert dies eine Wendung in das Innere, verbunden mit einer Abkehr von den äußeren Dingen, die den Menschen nur verwirren, statt ihn zum Wesentlichen zu führen. Auch dieser Gedanke einer Verinnerlichung als Gegenbewegung zur Zerstreuung ist Kierkegaard durchaus nicht fremd. Verzweiflung und Entfremdung (im Sinn der *Krankheit zum Tode*) sind ja Resultate einer defizitären Innerlichkeit.

Somit zeigt sich eine tiefgehende Übereinstimmung im Freiheitsbegriff, verbunden mit der Ablehnung des Indifferenzkonzepts; ferner in dem Gedanken, daß sich die Freiheit des Menschen gerade in der Abhängigkeit von Gott vollendet;³³ aber auch im Begriff der Erbsünde als geschichtlich sich fortsetzender Befangenheit und Selbstverfehlung der Freiheit; freilich auch im Gedanken, daß eine Lösung dieses Dilemmas *immanent* unmöglich ist, d.h. nur im Glauben an Christus Wirklichkeit werden kann. Die Fortsetzungsgeschichte der Angst bzw. der Konkupiszenz führt von sich aus nur in die Verzweiflung, nicht zur Selbsterlösung. Wahre Freiheit und Harmonie des Selbst mit sich selbst resultieren allein aus dem Glauben, d.h. dem durchsichtigen Gründen in Gott.

Relationalität und Selbstbezüglichkeit

Damit könnte die Übereinstimmung von Augustin und Kierkegaard bereits im Kern aufgezeigt sein. Dem ist jedoch nicht so. Die Pointe ihrer Konvergenz findet sich im Konzept des menschlichen Selbst, das, vor Gott gestellt, sich zu sich und sich dabei implizit zu ihm verhält, sowie darüberhinaus in seinen Teilmomenten je zu sich und zueinander:³⁴ Der Mensch ist ein "Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält" (KzT A,a)³⁵, oder genauer: der zeitliche Vollzug und die (lebenslänglich) unaufhebbare Faktizität dieser reflexiven Selbstbezüglichkeit. So Kierkegaard qua Anticlimacus zu Beginn der *Krankheit zum Tode*. Dort bezeichnet er den Menschen als ein Verhältnis

(Forhold), und zwar im Doppelsinn von Relationalität und Selbstbezüglichkeit. Dieser Gedanke geht zweifellos auf ihn selbst zurück und ist kein Erbe der Philosophie des Deutschen Idealismus.³⁶ Das läßt sich inhaltlich durch die weitgehende Analogielosigkeit und historisch durch den Entstehungsprozeß dieser Passage belegen, die von Kierkegaard in langwieriger Detailarbeit ausgefeilt – also sicherlich nirgendwo abgeschrieben oder nach Vorlage modifiziert – wurde.³⁷

Dennoch gibt es deutliche Parallelen in der abendländischen Geistesgeschichte, eben vor allem beim Kirchenvater Augustin. Schon seine Art und Weise, "psychologische Theologie" zu betreiben, verbindet Kierkegaard mit ihm. Der Mensch ist wesentlich seiner selbst bewußter Geist und als solcher der psychologischen Selbstbetrachtung zugänglich. Allerdings hat Augustin die Abgründe dieser Geisthaftigkeit wohl nicht so scharfsinnig gesehen wie Kierkegaard, dem wiederum eine explizit trinitarische Sicht Gottes kaum am Herzen lag.³⁸ Anders Augustin. In seinem bedeutenden Werk *De trinitate* thematisiert er allerdings nicht nur die Dreieinigkeit Gottes, sondern implizit auch die triadische Struktur des menschlichen Selbstbewußtseins.³⁹ Seine darin angelegte These ist, daß die Geisthaftigkeit des Menschen nur von dem Geistsein Gottes her zu erschließen und zu verwirklichen ist. Auffallenderweise wurde die Parallele Augustin-Kierkegaard in der Strukturanalyse der Selbstbezüglichkeit sowie im Relatio- und Aequatio-Gedanken bislang nicht aufgezeigt, auch nicht in Abhandlungen katholischer Verfasser.

Viele neuere Arbeiten katholischer Provenienz berücksichtigen das Verhältnis Kierkegaard-Augustin nur am Rande, z.B. M. Eisenstein (Diss. Würzburg 1986)⁴⁰, P. Fonk (Diss. Würzburg 1989)⁴¹ und – relativ deutlich – J. Disse (Diss. Basel 1990)⁴². Disse betont die grundlegende Einheit von Gottes- und Selbsterkenntnis schon im Motto (p.5): "Noverim me, noverim te!"⁴³. Climacus hat Entsprechendes herausgestellt, allerdings gewiß nicht unmittelbar im Anschluß an Augustin, sondern an Sokrates.⁴⁴ Aber dennoch ist auch für ihn die Einsicht grundlegend, daß wahre Selbst- und Gotteserkenntnis voneinander nicht zu trennen sind. Zentral ist für beide auch der Gedanke, daß die Abhängigkeit des Menschen von Gott die Erfüllung seiner Freiheit nicht verhindert, sondern erst recht gewährleistet.⁴⁵

Der Mensch als Geist und Selbstverhältnis

Die Geisthaftigkeit des Menschen besteht nach Augustin nun nicht einfach darin, daß er im aristotelischen Sinn ein vernunftbegabtes und sozial existierendes Lebewesen wäre, sondern darin, daß in ihm die Fähigkeit zur reflexiven Selbstbezüglichkeit liegt, die – in gebrochener Analogie zum dreieinigen Gott – das spezifisch Humane ausmacht. Die Identität des Menschen versteht sich als Einheit relationaler Momente, die im Vollzug ihres Zusammenwirkens jene Identität erst konstituieren. Das Selbst wird also geistig-personal begriffen, und zwar nicht im Sinne einer schon vorausgesetzten, "fertigen" Identität, sondern als Vollzug reflexiver Selbstbezüglichkeit. In diesem Vollzug verhält sich das Selbst als Geist in der Einheit seiner Momente nicht nur zu sich selbst, sondern – in der Sprache Kierkegaards – zugleich zu der "Macht, die es gesetzt hat". Die von Augustin in *De trinitate* aufgezeigten Analogien beschreiben keine bloßen Strukturgleichheiten, sondern zugleich Vollzugseinheiten: Indem sich das Selbst wahrhaft zu sich selbst verhält, verhält es sich in Wahrheit zu Gott⁴⁶ (d.h. es kann seine positive Identität nicht unmittelbar aus sich selbst beziehen).

Kierkegaard definiert den Menschen als *Geist* (Aand), welchen er wiederum mit dem *Selbst* identifiziert (KzT A,a). Der Geist ist dabei nicht das Medium, in dem oder mit dem das Selbst existiert, nicht abstrakt-allgemeine Vernünftigkeit, sondern das Selbst selbst: Dieses ist als Geist es selbst, und ist nur Selbst, sofern es *als Geist existiert*.⁴⁷ Dabei ist es die Einheit in der Unterschiedenheit von sich in der Struktur der reflexiven Selbstbezüglichkeit. Diese Einheit in der Unterschiedenheit ist der Geist insbesondere, sofern er eine Zusammensetzung (*synthesis; complexio/unio*⁴⁸) von Leib und Seele darstellt. Aber Geist zu sein, ist demgegenüber kein Drittes⁴⁹, nicht das Medium, in dem Leib und Seele vereinigt werden (so noch Vigilius H. 1844)⁵⁰, sondern das fortgesetzte "Zwischen", d.h. der Vollzug dieses Verhältnisses; die Synthese "ist" also gar nicht, sondern sie "wird".⁵¹ Somit ist sie bestimmt als ein Werdendes, *Zeitliches*, Möglichkeit Einholendes. Das, was sich dabei zu sich selbst verhält, ist eben das "Selbst", und zwar als die konkret gewordene Synthesis (d.h. als vorgegebene Identität ihrer selbst), aber auch als Aufgabe des Ins-Lot-Setzens der polaren Elemente (Leib, Seele ect.) oder Sphären⁵² (Leibliches, Seelisches ect.), aus und in denen es voraussetzungsgemäß besteht. Die Identität des Selbst ist somit zugleich Vorgabe und Auf-

gabe, aber auch als Vorgabe nichts Verfügbares, sondern nur die konkrete Voraussetzung aller künftigen Konkretion aufgrund der im Medium der Phantasie gegenwärtigen Möglichkeit.

Diese Definition des Geistes erweist sich bei Kierkegaard als Inbegriff einer Existenzdialektik, die sie ganz an die Struktur der reflexiven Selbstbezüglichkeit bindet. Die Zuspitzung des Gedankens der Selbstbezüglichkeit als Zeitlichkeit findet sich so bei Augustin allerdings nicht, wenngleich auch er (wie vorhin gezeigt) die konstitutive Bedeutung der reflexiven Selbstbezüglichkeit auf der Basis einer Harmonie der Momente des Selbst als Voraussetzung für ein wahrhaft gelingendes Geistsein des Menschen geltend macht. Augustins Konzept einer trinologischen („trinitarischen“) Selbstbezüglichkeit der Momente des Selbstbewußtseins bildet also den Grundstock ihrer gemeinsamen Herausstellung des Relatio-Gedankens. Der Kirchenvater betont jedoch anders als Kierkegaard die *substantielle Einheit* jener sich zu sich und zueinander verhaltenden Momente, d.h. er läßt den aristotelischen Substanz-Gedanken nicht ganz hinter sich. Zudem besteht ein terminologischer Differenzpunkt: „Geist“ (*mens*) ist bei Augustin nicht die Bezeichnung des Ganzen, das sich als Leib und Seele zu sich verhält, sondern seinerseits Teil (*pars*) der Seele⁵³ (während umgekehrt Kierkegaard die Seele als „Teil“ des Geistes auffaßt, ebenso wie den Leib!). Geist ist im Sinne Augustins also weder eine umfassende Bestimmung des Menschseins, noch ist er an die spezifische Struktur der Reflexivität (Selbstbezüglichkeit) der *individuellen* Identität geknüpft. Fazit: In der Betonung der Individualität⁵⁴ und der Zeitlichkeit sowie in der Abkehr vom aristotelischen Substanzbegriff bestehen die Hauptunterschiede gegenüber Augustins Auffassung des Menschen als „Geist-Wesen“.

Wenn Kierkegaard den Menschen als ein Verhältnis (Forhold)⁵⁵ beschreibt, und zwar im Doppelsinn von Relationalität und Selbstbezüglichkeit, so ist dieser von ihm selbst entwickelte und ausgefeilte Gedanke weithin analogielos. Zwar wird wie gezeigt auch in Augustins *De trinitate* der geistige Selbstvollzug des Menschen vom Miteinander der Momente des Selbst abhängig gemacht (unter gewisser Abkehr von der aristotelischen Substanzontologie); jedoch stellt Kierkegaard primär Gegensatz-Momente (Leib-Seele; Endliches-Unendliches; Notwendigkeit-Möglichkeit ect.) heraus, während die Bestimmungen Augustins den Bereich der Seele nicht verlassen. Daher kann der Kirchenvater die *Komplementarität* der rein geistigen Momente (z.B. *memoria-intelligentia-voluntas*) herausstellen, aus denen er das Leib-

haft-Kontingente, Endlich-„Notwendige“ bewußt ausklammert. Ihm geht es um eine *immanente* Theorie des geistigen Selbstvollzugs, wobei das Leib- und Triebhafte dabei nur stören kann, wohingegen es bei Kierkegaard für einen harmonischen Selbstvollzug unabdingbar ist, d.h. in diesen integriert werden muß, soll das Selbst nicht zu einem Abstraktum werden. Nur wenn der Mensch auch diese „niederen“ Dimensionen seiner selbst wahr- und annimmt, kann er wirklich er selbst werden. Wird der Leib (das Endliche, das Notwendige) als das eigentlich nicht zum Selbst Gehörige betrachtet, bleibt nach Kierkegaard (KzT) das Selbst auf der Strecke (d.h. es *verzweifelt*). Dem ist bei Augustin nicht so. Der auf Integration zielende Rekurs auf die Endlichkeit und Besonderheit der eigenen Leibhaftigkeit sowie auf die Konkretion der eigenen Geschichte gilt ihm nicht gleichermaßen als Voraussetzung eines „gesunden“, harmonischen Selbstverhältnisses. Das Selbst kann auch abstrakt-geistig in Harmonie mit sich selbst sein.

Trotz dieser massiven Differenz bleibt die Analogie sowohl in der Struktur- (*Verhältnis*) als auch in der Ziel-Bestimmung (*Harmonie*) ganz markant. Denn beide betonen, daß erst die (zeitlich sich realisierende) Konkretion des Zu- und Miteinanders von vorgegebenen Komponenten des Selbst ihm eine gelingende Existenz ermöglicht. Und beide sehen, daß im Prozeß des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens implizit das Verhältnis zu Gott angelegt ist, der beiderseits als Grund und Bestimmung der Existenz verstanden wird.

Die immanente Zielbestimmung der Existenz ist es nach Kierkegaard (KzT), nicht verzweifelt zu sein, sondern harmonisch im Blick auf die Beziehung der Synthesismomente. Diese Harmonie („Ligevaegt og Ro“: Gleichgewicht und Ruhe)⁵⁶ erzielt das Selbst nicht immanent, sondern indem es durchsichtig in Gott gründet. Kierkegaard spricht vom Gleichgewicht und Im-Lot-Sein⁵⁷, Augustin von der *aequalitas*, wenn es um den rechten Selbstvollzug des Geistes geht. Beide sehen dabei deutlich die Labilität und Fragilität des Geschöpfes Mensch, d.h. die prekäre Situation des Menschseins: stets auf dem Sprung, das Ziel – sich selbst, die eigene *beatitudo* (*eudaimonia*) – zu verfehlen. Beide verstehen diese Zielverfehlung als *peccatum* (*hamartia*) im transmoralischen Sinn. Jene *aequalitas* der Geist-Momente ist erreicht, wenn jedes Moment seiner Bestimmung und dem rechten Maß entsprechend zum Vollzug in Bezug auf das andere kommt (vgl. zur Trias *mens-amor-notitia: De trin.* IX,4,4: „... haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt aequalia sunt“⁵⁸). Der rechte Vollzug der Momente

im Verhältnis des Ganzen (Selbst) zu sich ist die Voraussetzung des Im-Lot-Seins, und zwar nicht nur mit sich, sondern zugleich auch mit Gott, der es gesetzt hat, und in dem allein es Harmonie, Ruhe und Vollendung finden kann.

Gemeinsame Denkansätze und Grundvorstellungen (Fazit)

Die zentrale Übereinstimmung im Blick auf die Ineinsetzung von Selbst- und Gottesverhältnis ist als grundlegende Gemeinsamkeit des Dänen mit Augustin festzuhalten; ferner die Einsicht, daß die Relationalität (Forhold) das Wesen bestimmt. Darüberhinaus aber auch die Verortung des Menschen "zwischen" Himmel und Erde, als ein Geschöpf, das sich selbst (seine Bestimmung) verfehlen kann und dies massenweise (*massa perditionis* – *massa desperationis*) auch tut. Dabei verbindet beide die grundlegende Einsicht, daß personale Geisthaftigkeit nicht auf Logosteilhabe reduziert werden kann, sondern in reflexiver Selbstbezüglichkeit besteht. Aber auch der gemeinsame Ansatz beim triadischen Konzept verdient Beachtung: Der Mensch wird als Leib-Seele-Geist-Einheit verstanden, wenngleich Kierkegaard die Selbstbezüglichkeit umfassender versteht, d.h. auf die Leibhaftigkeit, Endlichkeit und Kontingenz des Menschen ausweitet.

Für Augustin wie auch für Kierkegaard ist der Mensch Geschöpf Gottes, qualitativ unterschieden von aller sonstigen Schöpfung (vgl. Gen 1,26f). Für beide steht er gleichsam zwischen Tier und Engel. Für beide ist die Geisthaftigkeit in ihrem Vollzug nichts Substantielles (so sehr sie auch an der Basis substanzhaft bestimmt ist und somit Substantialität als Grundlage des Selbstvollzugs voraussetzt), sondern durch die – mehr oder weniger – harmonische Verwirklichung ihrer Momente Bestimmtes. Der Geist unterscheidet den Menschen radikal vom Tier⁵⁹ (so kann nach Vigilius H. das Tier im strengen Sinn keine Angst⁶⁰ haben). Dieses kann sich in seinem Leben nicht gegenwärtig und durchsichtig sein, während in der ganzheitlichen Selbstpräsenz und Selbsttransparenz⁶¹ die grundlegende Aufgabe des Menschseins zum Ausdruck kommt, und zwar sowohl nach Augustins wie nach Kierkegaards Auffassung.

Am Ende dieser kurzen Untersuchung läßt sich feststellen, daß sich die Beziehung von Augustin und Kierkegaard vor allem auf zwei Bereiche erstreckt: Erstens auf die Beschreibung der relationalen

Konstitution des Selbstbewußtseins, das im Selbstverhältnis (unmittelbar auf sich und) indirekt auf Gott bezogen ist als Grund und Bestimmung seines Lebens; und zweitens auf die Beschreibung der sich fortsetzenden und verschärfenden Sündhaftigkeit des Menschen, bedingt durch eine Deformation (oder Perversion) der Struktur seines Wollens. Zum einen wird damit eine "gott-lose" Anthropologie bekämpft, die den Menschen rein auf sich und seine Welt gestellt betrachten will; zum anderen ein aufgeklärter "Philanthropismus"⁶², der die Abgründigkeit und geschichtliche Fortsetzung der Sünde (und des Bösen) ausblenden will im Interesse eines Menschenbildes, das ihn freundlicher sehen will, als er in Wahrheit ist.

Abkürzungen:

BA	= Der Begriff Angst (pseudonym hg. 1844)
CCL	= Corpus Christianorum, Series Latina
De trin	= De trinitate (Über die Dreieinigkeit)
GW	= Gesammelte Werke hg. v. E. Hirsch u.a. 1950ff
KzT	= Die Krankheit zum Tode (hg. 1849)
Pap.	= Papirer (dän. Ausg. d. Tagebücher u. Notizen, Kopenhagen 1908-48; hg. Thulstrup 1968-78)
S.K.	= Søren Kierkegaard
SV	= Samlede Værker (dän. Werkausgabe, 3. Auflage)

Anmerkungen

- 1 Zur grundlegenden Übereinstimmung Kierkegaards mit Augustins Gottesgedanken vgl. die Ausführungen von *Jørgen Pedersen*, Augustine and Augustinianism, in: Bibliotheca Kierkegaardiana (hg. Thulstrup) Vol.6: Kierkegaard and Great Traditions, Kopenhagen 1981, p. 54-97, insbesondere p.81 ("unchangeability of God"), p. 83 (Gott-Wahrheit-Licht-Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Schöpfung, Allmacht und Gnade, Ziel des "eternal rest in Him"), p. 91 ("God as teacher" – vgl. Climacus!), p. 92f. (Gott-Liebe-Wahrheit) und p.94 unten (einziger Grund von "eternal certitude"). Zur Vorstellung der Unveränderlichkeit Gottes bei Kierkegaard vgl. Pap. II A 311; SV 11,28f = GW 18,27; SV 13,254 = GW 20,288; SV 19,255 = GW 34,262; SV 19,249-266 = GW 34,259-276.
- 2 Freilich sagen einzelne Notizen noch nichts über eine grundlegende Nähe oder Distanz aus. Ähnliches gilt für Kierkegaards Beziehung zu Luther und Schelling. Auch im Blick auf sie fehlt es nicht an kritischen, z.T. polemischen Bemerkungen.

- 3 WS 1833/34, Nachschriften vgl. Pap. I C 19, Bd. XII p.69, 78, 83ff., 108, 118.
- 4 Berlin 1827², Exzerpte vgl. Pap. II C 28, Bd. XIII p. 72, 74-77, 77f., 78, 79, 83, 85, 101. – Vgl. Pedersen (1981, s. Anm.1) p.62f. und 68f.
- 5 Fr. Böhringer: Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien, 7 Bde., Zürich 1842-49 (SK-Bibl.-Katalognr.173-177: Bd.I,1-4; II,1 [1842-49], zu Augustin: Bd. I,3 [1845], p. 99-774); vgl. Pap. X 4 A 158-162, 170, 172, 174f., 177, 179 u.ö.
- 6 Zur Präferenz von Augustins Menschenbild gegenüber dem pelagianischen vgl. Pap. II A 31. Zur Distanzierung Kierkegaards vom (ihm selbst unterstellten) Pelagianismus vgl. SV 6,130 = Hirsch GW 11,35 unten (BA).
- 7 Zit. nach H. Ulrich (Hg.), S. Kierkegaard II: Die Tagebücher 1832-39, Berlin 1930, p.137.
- 8 Ulrich p.449f. vgl.417; aufgenommen in den "Stadien" vgl. SV Bd. 7 p. 132, sowie Hirsch GW 15 p. 153 (Anm.165 p. 543 betont Hirsch, daß jenes Zitat "in diesem Wortlaut nicht nachgewiesen" ist; die dän. Herausgeber verweisen SV 7,177 auf *De bono viduitatis* 28). Kierkegaard zitiert lateinisch: "multo citius civitas dei completeretur, et acceleratur terminus seculi".
- 9 Dt. Version bei Gerdes (Hg.) Tgb. 3, p.50f. bzw. 26, ferner 234 unten.
- 10 Vgl. dazu die Notiz von H. Gerdes in Tgb. 3, p.321 Anm.32 (mit Verweis auf Pap. VIII A 91). Zur spekulativen Deutung der Aneignung im Sinne der Dialektik Hegels vgl. Joachim Ringleben: Aneignung. Die spekulative Theologie S. Kierkegaards, Berlin u.a. 1983.
- 11 Vgl. J. Pedersen, der (Bibl. Kierkegaardiana Vol. 5, 1980, p. 115) von einer Intellektualisierung des Glaubens durch Augustin spricht (bezugnehmend auf Pap. XI 2 A 380), E. Geismar (S. Kierkegaard, Göttingen 1929, p. 558) noch stärker von einer (vermeintlichen) "Vergiftung des Christentums durch den griechischen Intellektualismus".
- 12 Die Analogie von Glaube und Liebe besteht für Kierkegaard wesentlich in der Unmöglichkeit und Sinnlosigkeit ihrer logischen Deduktion, für Augustin primär in der Betonung ihres Vollzugscharakters in der *tri-unitas* von *amans*, *amor* und *amatus* (De trin. IX,2,2 Ende). Während Augustin (im Gegensatz zu Kierkegaard!) den Geist vom Leib abstrahierbar hält, läßt sich der *amans* oder der *amor* nicht vom Vollzug der Liebe absondern: "Retracto autem amante nullus est amor, et retracto amore nullus est amans."
- 13 Vgl. Tbg. hg. Gerdes Bd. 5, p.225 (Pap. XI 1 A 237, p.192). – Eine ebenso herbe Kritik bietet Pap. XI 1 A 371 (Augustin argumentiere mit Hilfe der quantitativen Mehrheit der Gesamtkirche gegen die Donatisten).
- 14 Zur Relation von Angst und Konkupiszenz: Die strikte Gegenüberstellung von Angst und Konkupiszenz bei Vigilius Haufniensis in BA ist von Kierkegaard selbst her zu kritisieren. So kann in Pap. X2 A 426 (Tgb. ed. Gerdes 4,103) von einem Freiheitsverlust aufgrund "selbstischer Begierde" (ganz im Sinne Augustins) die Rede sein, ohne daß der Begriff Angst überhaupt erwähnt würde. Daher ist es übrigens falsch, wie P. Fonk (s. Anm. 41; 1990, p.181) von einer "Ablehnung" des Konkupiszenzbegriffs bei Kierkegaard zu sprechen. Abgelehnt wird dieser Begriff ja nicht einmal bei Vigilius H. in BA, nur kritisiert im Blick auf seine nicht explizierten Voraussetzungen. Von Vigilius H. her ist allerdings die zusätzliche Einbeziehung des Angstbegriffs notwendig, und zwar auch im Blick auf Pap. X 2 A 426, weil hier von *Versuchung* die Rede ist. Diese hat ihren Grund nach Vigilius H. letztlich nicht in der Konkupiszenz, sondern in der Angst. Vgl. W. Dietz, S. Kierkegaard, Frankfurt/M. 1993, p.253-361, insbes. Anm.59 p.280f.
- 15 In diesem Sinn betont Vigilius H. den "historischen Nexus" (SV3 6,163 = GW 11,73); vgl. Dietz op.cit. p. 301f. (Anm. 105).
- 16 Frihed "hildet i sig selv" (SV 6,143 oben) – diese Formel habe ich zum Kernbegriff meiner Auslegung von BA gemacht (Dietz op.cit. p. 7,23,253-361 passim, bes. 292f.). Ich folge hier der Übersetzung von Gisela Perlet (vgl. das Nachwort von Uta Eichler p. 222), S.K.: Der Begriff Angst, Stuttgart 1992 (Reclam UB 8792). – "Hildet" kann auch übersetzt werden mit: verstrickt, verworren, verfangen, verschlungen.
- 17 Scham ist als die sexuelle Form der (proleptischen) Angst die Manifestation des Be-

wußtseins des geist-immanenten Widerspruchs, als ewiger zugleich sexuell gesetzt zu sein. Vgl. außer BA: Pap. X 3 A 501 (Tgb. hg. Gerdes IV,236f.).

- 18 Vgl. auch die treffenden Bemerkungen hierzu von Jörg Disse: Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung, Freiburg/München 1991 (Symposion 91; Diss. phil. 1989), p. 50 Anm. 4 und p. 100 Anm. 45.
- 19 Vgl. dazu ausführlicher mein Kierkegaard-Buch [Anm. 14 Ende] p. 123, 125, 273, 288, 291, 298ff., 305-308 und 352.
- 20 Kierkegaard kann wie Augustin die Sexualität als schärfste Form der Konkupiszenz bezeichnen: "Das Sexuelle ist der Gipfelpunkt menschlicher Selbstsucht." (Tgb. hg. Gerdes V,335; Pap XI 2 A 154).
- 21 Vgl. oben Anm.8.
- 22 Auf diese Weise findet eine Metamorphose des Sinnlichen im Geist statt (es ist nicht mehr als Trieb gesetzt, sondern in Richtung auf Liebe). Diese Integration des Sexuellen bedeutet, "that the sexual has not been annihilated, but has been taken up [nämlich transfigured] and made into an expression of love, and therefore no longer exists as an excluded taboo", weil "converted into joy" (Nordentoft – s. folg. Anm. – p. 61). Zwar wird die Askese bei Kierkegaard nicht abgewertet (sie ist ja Ausdruck des bewußten Sich-zu-sich-Verhaltens des Menschen), jedoch wird sie – anders als bei Augustin – nicht zum Idealfall stilisiert (ebd. p.62).
- 23 GW 11,47 = SV 6,142 und GW 11,68 = SV 6,159: "Das Geschlechtliche als solches ist nicht das Sündige." Vgl. K. Nordentoft, Kierkegaard's Psychology [1972], Pittsburgh 1972, p. 53-65, insbes. 56-60 (mit Berücksichtigung der Beziehung zu S. Freud, jedoch nicht Augustin). Nordentoft meint ganz zurecht, daß Kierkegaard der Sexualität eine eminent positive Funktion ("important positive function") für die Selbstverwirklichung zuweist (p. 57f.) und nur die abstrahierte und verselbständigte Sinnlichkeit ("detached and isolated", p. 57 cf. 64) als Sünde begreift. Nordentoft sieht – m.E. auch zurecht – die Intention Kierkegaards darin, jener Verselbständigung entgegenzuwirken und der Sexualität ihren zwanghaften Triebcharakter ("compelling power" p. 60 unten; vgl. p. 61: not "conquest by exclusion or sublimation, but by bringing into consciousness and by integration") zu nehmen. Damit die Sexualität nicht hinterrücks das Individuum beherrscht, muß es deutlich werden, daß sie konstitutives Moment seiner Geiststruktur ist.
- 24 Und das, trotz der syst. Zentralstellung anderer Begriffe (perversio voluntatis; superbia), vgl. W. Pannenberg, Anthropologie (1983) S.87 [mit Anm.29],147; vgl. Syst. Theol. II (1991) S. 277f. – Analog zu Augustins Verhärtung und Verengung der Position im Alter, läßt sich Analoges auch bei Kierkegaard aufzeigen (ab ca. 1851; vgl. Nordentoft p. 64f.: "hostility to sexuality"), was aber nicht darüber hinwegtäuschen darf, daß sich der Däne im Kern nur gegen eine Verklärung des bloß sinnlich begriffenen Sexuellen und gegen "narcissistic self-affirmation" (p. 63) richtet, nicht gegen das Sexuelle im allgemeinen.
- 25 Alfred Schöpf, Augustinus. Einführung in sein Philosophieren, Freiburg/München 1970, p. 33f.; eher abgrenzend: Kurt Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980 [Reclam UB 9962], p. 32,242f. und vor allem p. 208 (zur Sexualtheorie Augustins insbes. p. 208-212).
- 26 Vgl. Flasch (1980) p. 211f.
- 27 Vgl. Pap. XI 2 A 150 (Tgb. hg. Gerdes V,332ff.). Das Menschsein im Sinn eines spezifischen Selbst wird nicht *biologisch* (Zeugung; Fortpflanzung) konstituiert, sondern *ethisch* durch die "Selbstwahl" (E/O II, vgl. X 3 A 501) und ein reflektiertes Sich-zu-sich-selbst-Verhalten (KzT A,a).
- 28 Nach SV 3,139 = GW 2,156 sind diese "die drei großen Verbündeten" (Allierede), ohne deren wirkliche Einheit es (nach Wilhelm) keinen Sinn gibt im Leben und alles gleichgültig wird. – Vgl. Nordentoft (1978) p.55: Ästhetisches, Ethisches und Religiöses sind "the great three allies" in der Lebensanschauung des Ethikers. Der Ethiker grenzt also das Ästhetische (Sinnliche) nicht aus.

- 29 Wenngleich nicht *in* ihm.
- 30 Vgl. auch Hans Friemond: Existenz in Liebe nach Sören Kierkegaard, Salzburg/München 1965, bes. p.82-146. – Die Liebe (anders beim Tier: die Fortpflanzung) ist die Vollendung der menschlichen Sexualität und Freiheit.
- 31 Im übrigen betont Kierkegaard, daß das *liberum arbitrium indifferentiae* (der Mensch gleichsam als Esel Buridan zwischen den Heuhaufen...) ein "Gedankenunding", d.h. eine philosophische Fiktion ist, die weder der Wirklichkeit noch der Zielbestimmung menschlicher Freiheit entspricht. Vgl. Pap. IV C 36 und 39 sowie SV 6,142f. = GW 11,47f. ("Gedanken-Unding") und SV 6,197 = GW 11,115 (das lib. arb. ist nirgends zuhause, d.h. fiktiv; mit Verweis auf Leibniz; vgl. Théodicée 319f.).
- 32 Pap. X 4 A 177; vgl. SV 11,108f. = GW 18,123f. Vgl. A. Hügli, Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei S. Kierkegaard, Zürich 1973, p. 172ff. (p. 174 Anm. 308f. mit Verweis auf Pap. X 2 A 428 p. 305f.), und J. Disse (1991), p. 199f. – Pap. X 4 A 173 findet sich eine entsprechend positive Rezeption der Sündenlehre Augustins (p. 96f.).
- 33 Herausgestellt bei J. Disse (1991), p. 27: "Auch bei Kierkegaard wird die Abhängigkeit des Menschen von Gott als die Vollendung von Freiheit angesehen." (Und zwar bei ihm vor allem im Blick auf Lk 12,22-31 par. Mt 6,25-34.) Vgl. dazu auch das erste Kapitel ("Allmacht Gottes und Freiheit des Menschen") meiner Dissertation (1990): S. Kierkegaard. Existenz und Freiheit, Frankfurt/M. 1993, p. 58-89.
- 34 Erstaunlicherweise haben frühere Arbeiten, die auf die Beziehung zu Augustin aufmerksam waren (z.B. auch B. Meerpohl, s.u.), diesen Aspekt nicht ausgeleuchtet.
- 35 Als "KzT A,a" wird hier und im folgenden der Eingangsteil des I. Abschnitts der Krankheit zum Tode bezeichnet, insbesondere dessen bekannte Eingangspassage SV 15,73 Z.1-22 = GW 24,8 Z.1 - 24,9 Z.11.
- 36 Die Vorstellung eines Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens der Synthesis ist weder bei Fichte, noch bei Hegel und Schelling aufzeigbar. Ähnlich wie im "Angst"-Begriff findet sich hier eine genuine Denkleistung des Dänen. Vgl. dazu vom Vf. (Anm. 14): S. Kierkegaard, 1993, insbes. S. 90-156.253-361.
- 37 Vgl. Hirsch GW 24,166f. Anm. 3; ferner Helmuth Vetter, Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaards, Wien u.a. 1979, p. 155 (Mitte).
- 38 Wenngleich Kierkegaard "implizit einen trinitarischen Offenbarungsbegriff" voraussetzen mag, wie P. Fonk (s. Anm. 41; 1990) p. 246 vermutet.
- 39 Daher konnte der katholische Theologe und bedeutende Augustin-Forscher Michael Schmaus von der "psychologischen Trinitätslehre" Augustins sprechen; zu verstehen ist "psychologisch" nicht im Sinn einer immanenten, bloß subjektiven Verfassung des Bewußtseins (noch weniger freilich im Sinn moderner Psychologie), sondern als Strukturbeschreibung der menschlichen Psyche, wie sie sich von ihrem Selbstvollzug her analysieren läßt.
- 40 Eisenstein, Michael: Selbstverwirklichung und Existenz. Ethische Perspektiven pastoralpsychologischer Beratung unter besonderer Berücksichtigung S. Kierkegaards, St. Ottilien 1986 (EOS Diss. Theol. [1986] R. Bd.13).
- 41 Fonk, Peter: Zwischen Sünde und Erlösung. Entstehung und Entwicklung einer christlichen Anthropologie bei S. Kierkegaard, Kevelaer 1990 (Diss. Kath. Theol. 1989).
- 42 S. Anm. 18.
- 43 Dem Grundgedanken Augustins, daß Selbst- mit Gotteserkenntnis einhergeht, entspricht die Forderung einer (allerdings nicht mystischen) Hinwendung des Selbst zu sich, entgegen allen möglichen Zerstreuungen, denen es in der Außenwelt ausgesetzt ist (vgl. SV 9,203 = GW 16/1,236: "...erst wenn das einzelne Individuum sich in sich selbst kehrt ..., wird es aufmerksam und fähig, Gott zu sehen"). Nur so kann Gott erkannt werden, da er unmittelbar dem menschlichen Bewußtsein nicht gegenwärtig ist (vgl. J. Pedersen, 1981 – s. Anm.1 -, p.82: "... the individual does not become aware

of God ..., until he turns into his own self"). Vgl. dazu Augustins berühmte Formulierung in *De vera religione* 39,72 (202): "Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas..."; vgl. Dietz – s. Anm.14 Ende – p. 37 Anm. 91.

44 SV 6,17 = GW 10,9 (PhBr).

45 Disse p. 26f. Allein das durchsichtige Gründen in Gott garantiert die wahrhafte Realisierung der Freiheit. Allerdings findet sich bei Disse neben den Bezugnahmen auf die *Confessiones* kein Rekurs auf De trinitate und eine mögliche Analogie in der Strukturbestimmung des Selbst als Verhältnis (Forhold/*relatio*).

Hier ist die Dissertation von Bernhard Meerpohl (Würzburg 1931, insbes. p. 71-77) weiterführend. Der augustinische Ternar *memoria-intellectus-voluntas* wird als Parallele zu Kierkegaards "die drei Person konstituierenden Momente ...: Gewissen, Bewußtsein, Wille" interpretiert (p. 72, vgl. 72-75). Meerpohl übersieht jedoch die Differenz des Gewissensbegriffs beider Denker, denn Kierkegaards ethisch-religiöser Gewissensbegriff (*conscientia*) ist mit Augustins *memoria*-Begriff und dem darin mitgesetzten Zeitbewußtsein wohl kaum gleichzusetzen. Die von Meerpohl festgestellte Parallele von Augustins *verbum internum* und Kierkegaards (KzT A,a) Begriff des Verhältnisses, "das sich zu sich selbst verhält", besteht auch nur bedingt, da letzterer nicht impliziert, daß der Mensch darin "sein innerstes Wesen ergreift und geistig ausspricht, daß er ein von Gott gesetztes und an ihn gebundenes Selbst ist" (p. 75). Dieses "Aussprechen" (*verbum internum* p. 74f.) findet sich bei Kierkegaard ebensowenig wie Augustins im Willensbegriff mitgesetzte Vorstellung einer ursprünglichen "Selbstbejahung" ("Zusichselbststehen"; p. 75). Diese setzt ja ein bestimmtes Selbst schon voraus (anders als bei Kierkegaard und auch Fichte). Meerpohls Versuch, Augustins und Kierkegaards Personbegriff auf eine Ebene zu bringen, gelingt letztlich nicht (außer um den Preis einer Nivellierung der kierkegaardschen Besonderheiten). Bei Kierkegaard verkennt er dessen umfassenden Geist-Begriff (p. 73, cf. 77: der Mensch werde hier "nur" als Geist betrachtet) und es fehle ihm der "Gesichtspunkt einer leiblich-seelischen Synthese" (p. 73), was ja offensichtlich (vgl. BA) nicht stimmt. Leider reflektiert Meerpohl nicht auf die Analogie im Relationsbegriff, was bei mir im Vordergrund stehen soll.

46 Vgl. Romano Guardini, *Der Ausgangspunkt der Denkbewegung S. Kierkegaards* (1927; auch in: H.-H. Schrey [Hg.]: *S. Kierkegaard*. WdF 179, Darmstadt 1971, p. 52-80), Mainz 1983³ (Buchtitel: *Vom Sinn der Schwermut*): "Die Beziehung zu Gott ist ihm wesentlich." (68) "Person ist ... wesentlich als auf Gott hin bestehend ... gefaßt" (69), als "Verwirklichung einer Relation" (90). [Seitenzahlen nach Schrey WdF 179: 56,57,69]

47 Vgl. Kurt Weisshaupt, *Die Zeitlichkeit der Wahrheit. Eine Untersuchung zum Wahrheitsbegriff S. Kierkegaards*, Freiburg/München 1973, p. 109: "Der Mensch ist *als* Geist ... in seinem eigentlichen Sein bestimmt. ... er existiert als Geist. ... Als Geist aber ist er *Selbst*."

48 Der Begriff *unio* impliziert nicht den Gedanken einer Vermischung (*commixtio* oder *confusio*, cf. *De trin.* IX,5,8), weder im Blick auf Kierkegaards Synthesiselemente noch auf die Bewußtseinsmomente bei Augustin (hier: *mens - amor - notitia*). In der trinitas wird die Unterschiedenheit nicht aufgehoben, obwohl die drei Momente im Vollzug wesentlich *inseparabilia* sind a *semetipsis* (ebd.).

49 John W. Elrod bestimmt Kierkegaards Geistbegriff als drittes "Element", was jedoch nur im Sinn der Anthropologie von BA so stimmt. Vgl. J.W. Elrod, *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*, New Jersey 1975, p. 30: "When Kierkegaard says that the self is spirit, he means that spirit is a positive third element which itself posits the relation of two dialectically opposing moments ..."

50 Vgl. dazu Jann Holl, *Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkens*, Meisenheim/Glan 1972, p. 114. Holl bemerkt dort zurecht, daß die Synthesisbestimmungen in der *Krankheit zum Tode* und im *Begriff Angst* unterschiedlich sind. Entscheidend ist, daß in BA der Geist ein Drittes

- (Medium) ist, während er in KzT als das Zueinander der zwei polaren Sphären (Leib-Seele; Endliches-Unendliches; Notwendigkeit-Möglichkeit) bestimmt wird, d.h. als der Vollzug (Prozeß) ihres Sich-zu-sich-Verhaltens. Das Medium des Menschseins, seine "Substanz", ist demnach der reine Vollzug seiner selbst, d.h. seine Zeitlichkeit. Aber die ist nichts wirklich Drittes, sondern nur der dialektische Vollzug jener polaren Sphären, die im einzelnen Menschen auf je so eigenartige und einmalige Weise zusammengesetzt sind. Eine substantielle Definition des Menschen wie noch bei Descartes als "res", nämlich "res cogitans" (vgl. Holl p. 130), ist für Kierkegaard unmöglich, da nicht die Sphäre der Vernünftigkeit in ihrer Allgemeinheit das Menschsein ausmacht, sondern die Komplexität ihres Vollzugs im einzelnen Menschen, der wesentlich auch das Andere jener Vernunft ist (welches wiederum in sich unterschieden ist, z.B. als Trieb, Angst, Phantasie, Gefühl, konkrete Leibhaftigkeit usw.).
- 51 Vgl. M. Eisenstein, *Selbstverwirklichung und Existenz* (1986), p. 214: "... das Wesen des Selbst ist ja gerade nicht die Synthese, sondern eben dies, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält". (Das "oder" [eller] in KzT A,a [SV 15,73 Zeile 3 = GW 24,8 Z.3] ist korrektiv zu verstehen, vgl. Dietz – s. Anm. 14 Ende – p. 105ff.)
- 52 Durch den Begriff "Sphären" soll verdeutlicht werden, daß die Synthesismomente keine Substanzen sind, d.h. "nicht statische Gegebenheiten ..., sondern nur im *Vollzug* existieren" (Eisenstein [1986], p. 229; Hervorhebung von mir). Vgl. K. Weisshaupt (1973), p.110 (cf. 113): Das Selbst ist nur "als faktischer Vollzug". Ferner Helmut Vetter (1979), p.156: "Wenn das Selbst ein Verhältnis ist, das sich zu sich selbst verhält, also eigens vollzogen werden muß, so stellen die verzweifelten Formen dieses Vollzuges ein Mißverhältnis dar." Bereits 1927 schreibt Romano Guardini, *Der Ausgangspunkt der Denkbewegung S. Kierkegaards* (1927), Mainz 1983: "Person selbst ist nicht ein stehendes 'Wesen', ein geschlossen Seiendes, sondern ein Verhältnis, eine Relation ... Person besteht in einem Verhalten, in einer Stellungnahme, in einem Akt ... im Vollzug dieses Aktes ..." (66) "Person ... ist aber nichts Seiendes, Gesichertes, sondern ein Aufgegebenes, Gefordertes." (89) [Seitenz. n. Schrey WdF 179: 55 bzw. 69]
- 53 Vgl. K. Flasch, *Augustin*, 1980, p. 338-342 insbes. 339,347,356 u.ö. Der frühe Augustin sieht im Geist etwas quasi Göttliches, das die Möglichkeit der Glückseligkeit (eudaimonia; beatitudo) in sich schließt. Von dieser "philanthropischen" Position, die jegliche eschatologische Vollendung erübrigt, wenn nicht ausschließt, distanziert sich der späte Augustin mit recht deutlichen Worten: Nicht der Geist, sondern allein Gott selber verbürgt ein gelingendes und vollendetes Leben (Retract. I,1,2ff.; vgl. Flasch p. 356; p. 358 spricht er – kritisch – von einer "Depotenzierung des Geistbegriffs").
- 54 Die spezifisch neuzeitliche Individualitätskonzeption (wie sie sich bei Fichte, Schleiermacher und Kierkegaard findet) ist Augustin noch fremd. Sie setzt eine explizite Philosophie des Selbstbewußtseins voraus, die erst auf der Basis der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie verständlich wird. Obwohl Augustin in gewisser Weise als Ursprung dieses Denkansatzes verstanden werden kann (vgl. Gerhard Krüger, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins*, 1933), bleibt die Differenz offensichtlich, da sich jene Verwandtschaft primär auf den Aspekt der *Selbstgewißheit* bezieht. Das im Vollzug seines Denkens produktive Ich wird bei Augustin nicht vorausgesetzt; vielmehr liegt die Wahrheit jedem Selbstvollzug des Ich immer schon zugrunde. Descartes steht am Übergang beider Konzeptionen: Fundamental ist für ihn die voraussetzungslose Selbstgewißheit des Cogito; diese ist jedoch eingebunden in die konstruktiv (als Fiktion) nicht erklärbare Gottesgewißheit. Kierkegaard grenzt sich in seiner Betonung des 'real existierenden Selbst' von Descartes' abstrakter 'res' cogitans ebenso ab wie von Fichtes abstraktem Ich=Ich (Wissenschaftslehre 1794). Das cartesische, reine Gedanken-Ich ist Fiktion (GW 16/II,18), "das reine Denken ist ein Phantom" (GW 16/II,17), schreibt Climacus 1846 (UN II; SV 10,22f.). Für Kierkegaard ist es die Signatur des Menschen als Existenz-Wesen, daß er "zusammengesetzt" ist aus Leib und Seele.

Nur so ist er (als) *Geist*. Mit dieser Definition rekurriert der Däne auf den antik-traditionellen, also nicht den spezifisch neuzeitlichen Begriff vom Menschen. Augustin steht ihm hierin näher als Kant oder Fichte. Der entscheidende Unterschied besteht jedoch darin, daß nach Augustin die Momente des Selbst (*memoria*, *intellectus*, *voluntas* ect.) als Substanzen vorausgesetzt werden, die auch für sich betrachtet *etwas* sind, während Kierkegaard insofern auf dem transzendentalphilosophischen Ansatz fußt, als für ihn die Momente des Selbst nicht für sich betrachtet *etwas* sind, sondern nur in der Zusammensetzung – oder genauer: im deren zeitlichem Vollzug – existieren. (Zu Augustin vgl. Fr. Böhringer – s. oben bei Anm. 5 - I,3 [1845] p. 644: "Man kann sagen, ich erinnere mich durch alle jene drei [sc. Bestimmungen der Natur des Geistes], *ich* denke, *ich* liebe durch sie; aber nicht, *ich bin* die Erinnerung u.s.w., sondern nur: *ich habe* sie.") Beide stimmen allerdings überein in dem Gedanken, daß das *Gründen in Gott* konstitutiv für das Selbst ist (seine Existenz und seine Personalität), und zwar sowohl im Blick auf die analytische Bestimmung seines Wesens, als auch im Blick auf das Gelingen bzw. Verfehlen seines Lebens vor Gott.

55 Der dän. Begriff *Forhold* beinhaltet beide Begriffsbestandteile: *Verhältnis* und *Verhalten*. – Zu dem relationalen, korrespondierenden Moment kommt im "Verhalten" ein aktives Moment, dem das der Einstellung und Stellungnahme inhäriert.

56 SV 15,73 = GW 24,9.

57 Ursprünglich war die Synthesis im rechten Verhältnis (GW 24,11; SV3 15,75: "i det rette Forhold"), d.h. im Lot.

58 CCL 50,297 vgl. De trin. IX,11,16. – Im Gegensatz zu dieser idealen *aequalitas* oder *paritas* steht die *perversitas* und *iniquitas* (CCL 50,297.12), in der z.B. der Körper mehr geliebt wird, als es ihm eigentlich zusteht.

59 Vgl. De trin. X,4,6 ("... nam et animae bestiarum vivunt sed non intellegunt"; insbesondere nehmen sich die Tiere nicht in der Totalität ihres Lebens als Lebewesen wahr. Der momentanen Lebensgewißheit korrespondiert keine übergreifende Selbstgewißheit, wie sie erst durch das Miteinander von *intellectus*, *memoria* und *voluntas* möglich wird; vgl. De trin. X,11,18). Vgl. ferner De trin. XII,1ff.

Im Blick auf die Lebensgewißheit des Menschen vgl. De trin. XV,12,21: Es gibt zwei Formen von Lebensgewißheit, erstens die unmittelbare (*scio me vivere*), zweitens die reflektierte (*scio me scire me vivere*): *duo sunt!* Erst die spezifisch humane, reflektierte Lebensgewißheit impliziert die Möglichkeit des Zweifels (kein Tier zweifelt an sich), welche aber wiederum logisch ausgeschlossen ist, weil sie die unmittelbare Lebensgewißheit positiv voraussetzt, d.h. diese nicht selber zum Gegenstand des Zweifels machen kann. Denn daß ich lebe ist unbezweifelbar gewiß (im Gegensatz etwa zu meiner Herkunft: *ex quibus hominibus* vgl. De trin. XV,12.21 Ende).

60 Angst ist gebunden an die konkrete Synthesisstruktur des menschlichen Geistes. Die Parallele zu Augustin liegt hierin, daß er die Totalität der Selbstwahrnehmung des menschlichen Geistes als Differenz zum Tier ansieht, welche (Totalität) eben die Voraussetzung für Angst ist. Angst setzt im Sinne Kierkegaards eine ganz spezifische Form der Selbstwahrnehmung voraus, die so dem Tier nicht eigen ist, weshalb es nur Furcht empfinden, aber keine Angst haben kann. Denn in der Angst geht es um die Totalität des eigenen Seins, die dem Tier so gar nicht bewußt werden kann.

61 Eine für meine Begriffe gute Erläuterung dieses schwierigen Begriffs gibt R. Guardini, Der Ausgangspunkt der Denkbewegung S. Kierkegaards (1927), Mainz 1983³, p. 71f. [= Schrey WdF 179 p. 58f].

62 Fr. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), SW VII,371 und 389: Der herrschende "Philanthropismus" geht mit einer Leugnung des radikalen Bösen und der ursprünglichen Sünde einher.