
REVIEWS

Birgit Bertung:

Om Kierkegaard, Kvinder og Kærlighed –
en studie i Søren Kierkegaards kvindesyn
København: C. A. Reitzels Forlag, 1987. 100 pp.

Birgit Bertung has chosen a very important as well as timely and controversial subject to address in Kierkegaard's authorship. As we move into a postmodern era, contemporary feminists are interested in determining how previous philosophers and religious thinkers stand on the subject of woman and in finding resources to facilitate the struggle of women in their search for personal identity and equal rights. In contrast to some interpretations of Kierkegaard which find him to be quite negative and unhelpful in this regard, Ms. Bertung offers an entirely positive and uncritical reading of Kierkegaard. She interprets him as indirectly seeking to provoke women into conceding that their lives have become unessential by the overprioritizing of the temporal dimension in the synthesis of spirit or selfhood which women as well as men essentially are and are required to become. Although Bertung's interpretation provides a much needed corrective to those who think Kierkegaard manifests a totally stereotyped, demeaning, and patriarchal attitude toward women, the truth probably lies somewhere between these opposite readings of the texts. For while Bertung is surely right in claiming that Kierkegaard offers an astute analysis of woman's general historical situation and of her potential for selfhood (in fact, in my opinion Bertung's interpretation does not go far or deep enough in showing this to be true), it is also clear that he presupposes and frequently reflects the stereotyped viewpoints of his time toward women (and men) and therefore cannot be entirely exonerated on this score.

Bertung begins by orienting Kierkegaard's thought in the context of his dialectic of indirect communication, an important feature which some interpreters on the subject of women (and other subjects as well) miss in his thought, giving rise to misunderstandings and misrepresentations. In contrast to these interpreters, Bertung insists on not identifying Kierkegaard's point of view on this subject with that of his pseudonyms, whose views are often crafted so as to oppose one another. Rather, the pseudonymous writings are to be read ironically, she thinks, and in

light of a distinction between relative (conventional, empirical) and absolute (essential, spiritual) judgments concerning gender differences and human equality. Consequently, all the negative and stereotyped things Kierkegaard and his pseudonyms have to say about women are relegated to the level of the relative, while the positive evaluation of woman, based on the anthropology set forth in *The Sickness Unto Death*, constitutes the absolute (and Kierkegaard's own viewpoint, although Bertung claims it cannot be found directly anywhere in the authorship).

Specific texts examined according to this hermeneutic include passages in *The Sickness Unto Death* concerning despair of weakness or feminine despair, which Bertung understands as an empirical or cultural phenomenon, not a natural determination or something specifically womanly. When woman's essence or being is described in the text as devotedness (*Hengivenhed*), therefore, this is understood by Bertung as referring to woman's role *as a spouse*, in which she naturally gives herself, as in coitus. According to Bertung, then, Kierkegaard is talking about two different kinds of relation in these passages: woman's bodily relation to man (the relative) and her existential relation to God (the absolute). Feminine despair, I take it, is a consequence of the first kind of relation, since woman tends to lose herself in bodily submission to man; in relation to God, submission is an appropriate response on the part of woman as well as man. On the whole, I think Ms. Bertung's distinction between these two kinds of relation is helpful but not sufficient in bringing out the point which I see Kierkegaard trying to make in these passages. First, her understanding of feminine devotedness strictly in terms of woman's bodily relation to man is, in my view, too limited, as feminine devotedness may manifest itself in psychological as well as physical ways and in relation to other persons (children, for example) and causes than man. Second, Kierkegaard does seem to understand devotedness to be a natural characteristic or tendency of woman, and he praises her for it; thus it is not merely a cultural phenomenon nor something woman should lose in the process of becoming a self. What is historically or culturally typical of her and problematic, he thinks, is that woman tends to lose herself in giving herself to others, and thus she has a sense of self-identity only in and through the *object* of her devotion. When that object is taken away, she despairs because she has no separate self-identity. It is this point, I think, that Kierkegaard wishes to make about women who manifest feminine despair, and while it is not a very pleasant one, it is on the mark historically with regard to the lives of many if not most women. Although Kierkegaard certainly reflects a stereotyped view of woman in terms of devotedness – a characterization which some feminists today would reject – the thrust of his analysis of feminine despair, as I have argued elsewhere, is potentially quite liberating for women, for it encourages them to become independent selves in relation to others and before God. I think this is the thrust of Bertung's analysis too, as she concludes that Kierkegaard does not seek to put woman down but rather to raise

her up to her actual position as equal with but different from man. But Bertung does not spell it out as clearly and fully as she might.

In line with the hermeneutical approach outlined above, Bertung also takes up the notorious statement in *The Concept of Anxiety* that “woman is more sensuous than man” and interprets it as referring to woman’s role in childbearing, which is something bodily and not spiritually determined by the will. In contrast to interpreters who misunderstand Kierkegaard as being opposed to a normal sexual life, Bertung offers an illuminating discussion of how sexuality, as an expression of sensuousness, is to be integrated into one’s personality and incorporated into love. Thus, even though woman is bound to the necessity of her bodiliness or sensuousness in childbearing in a way man is not, she has the same task as man to become herself in a synthesis of the bodily and the spiritual. But does she have equal potentiality and equal opportunity to actualize this synthesis? That is a question which seems to plague Bertung as well as other interpreters, including myself, in struggling with this complicated issue in Kierkegaard’s thought. Are the cards stacked against woman so that it is only a theoretical, not a real possibility that she can become a self like man? How is it possible for her to become a spiritually qualified human being if, as Kierkegaard claims about woman in his journals (see, for example, JP 4991, 5001, 5007; *Papirer* X 1 A 436, XI 1 A 231, XI 2 A 192, 193), she lacks the capacity for reflection, which is a necessary ingredient of spirituality? Bertung attributes such views to Kierkegaard’s aesthetes only, which is clearly erroneous, and she denies that woman is handicapped in relation to man before the religious paradox. She tries further to ameliorate the situation by saying that even though the requirement upon woman to free herself from being merely a being for others is greater than in the case of man, it is also potentially a greater perfection in her. But that will not wash among contemporary feminists, I fear. It may be that we shall have to admit that in certain respects (regarding the emancipation of women, for example) and certain (if not all) periods of his life, Kierkegaard held views of woman which are not consistent with his higher vision of her as an independent and equal being before God. But we should not reject the latter because of the former; rather, we must simply recognize the limitations of his thought and go from there to incorporate his farsighted vision into contemporary women studies.

One other feature of Bertung’s study which requires mention is the decidedly negative view of Judge William and the institution of marriage which he defends in *Either/Or* II and *Stages on Life’s Way*. Bertung sets forth as a major thesis of her study that it is marriage as an aesthetic institution with woman as a built-in, spiritually incapable object for propagation that Kierkegaard is indirectly criticizing. It is not clear to me whether Bertung thinks Judge William holds such a view of marriage (which he doesn’t), as she criticizes him primarily on other grounds, but she is insistent, contra Malantschuk, on not identifying Judge William’s

views of woman and marriage with Kierkegaard's. The problem with Judge William, according to Bertung, is that he sees love and marriage as inextricably connected and as a matter of total dependence of one spouse upon the other, as when he says: "What I am through her she is through me, and neither of us is anything by oneself, but we are what we are in union" (SLW, 1988 Hong ed., p. 93; SV, 3rd ed., 7: 87). To Bertung this signifies a loss of freedom, which is inconsistent with the view of love set forth in *Works of Love*, where Kierkegaard states that a person "dare not belong to another human being as if the other were everything to him" (WL, p. 113; SV, 3rd ed., 12:108). Although Judge William espouses freedom in and through marriage, to Bertung this and other features of his thought manifest an essentially Hegelian perspective, which identifies the individual with the family in a manner rejected by Kierkegaard. For Kierkegaard, Bertung points out, every individual is primarily an independent person and personally responsible. Marriage involves giving up personal autonomy on the part of both the man and the woman, but in practice more so for the woman, and thus it becomes more difficult for her to become herself. Love, by contrast, presupposes freedom and is not at all a civil concept, Bertung argues. Thus, in her view, natural love in family, friendship, and community relations constitutes an aestheticizing of love because it is grounded in fascination, partiality, inclination, or desire. True love is love of God and love of neighbor, which involves acceptance of the other in his or her individuality. Thus Bertung concludes that for Kierkegaard marriage in itself does not have anything to do with love, and love is independent of any external civil marriage certificate. This view leads her to link Kierkegaard with Karen Blixen and Suzanne Brøgger in the rejection of conventional marriage in favor of free love which cannot be bound. Now that is an extraordinary conclusion which indicates that something has gone wrong somewhere in Bertung's analysis, for if Kierkegaard rejects marriage, it is not in favor of free love in any sense that Blixen and Brøgger would affirm. If anything, he would support celibacy rather than free love.

What Bertung's analysis lacks, I think, is a thoroughgoing investigation of Kierkegaard's thought in *Works of Love*, a text which should be central in any discussion of Kierkegaard's view of love but which is cited only a few places in the course of Bertung's study. In this text, Kierkegaard does not set love against marriage but rather calls for a transformation of natural love so as to reflect neighbor love in the context of marriage, friendship, etc. In fact, he maintains that Christian love does not exist as a separate form of love in contradistinction to the various kinds of natural love, for Christianity recognizes only one kind of love which is spiritual love, but this "can lie at the base of and be present in every other expression of love" (WL, p. 146, cf. also p. 144; SV, 3rd ed., 12: 141, 143). Furthermore, he suggests that it is possible to have a free heart within the context of attachments to others if one's heart is first bound to God (WL, pp. 147–150; SV, 3rd ed., 12: 144–147). In light

of these views, it seems to me that Bertung makes too sharp a contrast between love and marriage in Kierkegaard's thought and that while there certainly are limitations in Judge William's concept of marriage, Kierkegaard stands closer to him than he does to Karen Blixen and Suzanne Brøgger. I would concede that in his last years, Kierkegaard does come to a very negative view of marriage, propagation of the species, etc., but it is also in this period that he makes some of his most negative comments about woman's egotism and lack of reflection. If Kierkegaard's late comments on woman are to be regarded as relative remarks that do not constitute his essential view of woman, then the same should be said with regard to marriage. To be perfectly fair to Bertung, however, just as she claims that Kierkegaard is not against women, she also claims that he is not against marriage per se. But it is hard to see how, given her view of the inherent lack of freedom in marriage, it would be possible for him to affirm it.

Sylvia I. Walsh

Carl Henrik Koch:

En flue på Hegels udødelige næse eller Om Adolph Peter Adler og om Søren Kierkegaards forhold til ham

Kopenhagen, C.A. Reitzel 1990, 240 S.; Summary in English S. 220-222. 250,- dkr.

A.P. Adlers Schicksal war es, als der in die Geschichte einzugehen, über den Kierkegaard ein »Buch« geschrieben hat. Die vorliegende Abhandlung, mit der sich der Verf. an der Philosophischen Fakultät der Universität Kopenhagen habilitierte, will Adler »der Vergessenheit entreißen und ihm den Platz zuweisen, der ihm gebührt, im intellektuellen Milieu seiner Zeit – das auch das Milieu Kierkegaards war« (S. 218). Auch wenn es sich um ein Buch über Adler handelt, zeigt der Zusatz eine weitergehende Perspektive an: das Verhältnis zu Søren Kierkegaard. Deshalb konzentriert sich die Untersuchung auf das Leben Adlers von 1836 bis 1846 und sein Werk von 1840 bis 1843.

Bemerkenswert ist, daß Koch in gewisser Weise hinter das »Buch über Adler« zurückgeht. Sieht man von der Einleitung ab, wird das »Buch über Adler« erst auf den Seiten 208 bis 217 behandelt, zudem unter der speziellen Fragestellung nach einem »durchgehenden Zug der Argumentationstechnik Kierkegaards« (S. 209). Davor wird die Entlassung Adlers – und in diesem Zusammenhang auch das Wirken Mynsters als Administrator – behandelt (Kap. VII), und die Predigtsammlung Adlers aus Jahre 1843 wird analysiert (Kap. VI). In der Tat verschiebt sich die Perspektive in der Periode 1840-1842: Nach einer kurzen Skizze über den dänischen Hegelianismus um 1840 (Kap. II) analysiert Koch vor allem Adlers Magisterabhandlung über *Die isolierte Subjektivität in ihren wichtigsten Formen* aus dem Jahre 1840 (Kap. III) und seine *Populäre Vorträge über die objektive Logik Hegels* aus dem Jahre 1842 (Kap. IV).

Auch wenn Koch gleich zu Anfang betont, daß dieses Buch »ein Buch über Adolph Peter Adler, nicht über Hegel oder den Hegelianismus und noch weniger über Kierkegaard« sei (S. 10), ist das, was an Adler interessant ist, sein Verhältnis zu Hegel und Kierkegaard. Dies macht sich Koch denn auch in der These seines Buches zunutze, daß Adler »das Zwischenglied« sei, »das ich stets zwischen dem Hegelianismus und Kierkegaard vermißt habe« (S. 5, später S. 189 ist von »einer Art Zwischenglied« die Rede). Das wird näher in folgender Weise formuliert: »Der Hegel, den Kierkegaard angreift, ist somit der Hegel Adlers« (S. 18, im Anschluß an Cornelio Fabro), und weiter: »...es scheint sich um den Hegelianismus zu handeln, den Adler in seinen ersten beiden Büchern vorlegte und der eine Übereinstimmung zwischen Philosophie und Christentum beinhaltete, der in den *Philosophischen Brocken* und in der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* Gegenstand der Kritik Kierkegaards wurde« (S. 108). Die Magisterabhandlung Adlers enthält »die beiden Thesen, gegen die sich Kierkegaard in der Auseinandersetzung mit dem Hegelianismus in den *Philosophischen Brocken* und der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* wandte«, nämlich daß der Augenblick zufällig sei, bis er in die geschichtliche Entwicklung aufgenommen wird, und daß die Subjektivität die Unwahrheit sei (S. 55).

Die These des Buches wird, wie bereits angedeutet, in stärkeren und schwächeren Varianten formuliert. Der Sinn ist jedoch deutlich: Es handelt sich um eine Hypothese (am deutlichsten ausgesprochen S. 60: »...Kierkegaards Ausgangspunkt könnte Adler sein und kein anderer. Wenn dies der Fall ist...«), die dazu einlädt, daß andere bessere Alternativen finden. Die These wird aber auch so vorsichtig formuliert, daß es schwer fällt, ihr zu widersprechen: »Es gibt keine Gründe, die dagegen sprechen, daß unter den sekundären Werken, die Kierkegaard seine Kenntnis Hegels aus zweiter Hand vermittelten, auch das Buch Adlers war« (S. 197).

Auch wenn Kochs Buch ein Buch über Adler sein will und nicht über Hegel oder Kierkegaard, muß es etwas über die beiden sagen, die Adler miteinander verbinden soll. Zugespitzt gefragt: Warum ist ein solches Zwischenglied zwischen Hegel und Kierkegaard notwendig? Koch scheint dafür zwei Argumente zu haben. Erstens hat Hegel nicht die Auffassungen vertreten, die Kierkegaard ihm vorwarf. Es fehlt deshalb ein Zwischenglied (S. 218f.). Zweitens kannte Kierkegaard die Philosophie Hegels primär aus zweiter Hand.

Was das erste angeht, so ist zu fragen: Was sind das für Auffassungen, die Kierkegaard Hegel vorwirft, die Hegel aber gar nicht vertritt? Es kann sich nicht um die oben genannten beiden Thesen aus der Magisterabhandlung Adlers handeln, denn Adler scheint hier hegelsche Gedanken wiederzugeben (vgl. S. 53). Bleibt nur die Auffassung, die eine Übereinstimmung zwischen Christentum und Philosophie behauptet.

Nun behauptet Hegel ja selbst, daß Christentum und Philosophie inhaltlich übereinstimmen. Wir müssen deshalb fragen, was Hegel selbst

meint. Kochs Antwort ist, daß die Philosophie Hegels ein Immanenzdenken darstellt. Diese Frage wird entschieden, ohne daß Koch die Religionsphilosophie Hegels einbezieht. Mit einem Hinweis auf die *Philosophische Propädeutik* scheint Koch Hegels Bestimmung Gottes als Geist entscheidende Bedeutung zuzumessen, aber er diskutiert nicht die Entfaltung dieser Bestimmung (z.B. im Trinitätsbegriff) in den Vorlesungen über Religionsphilosophie. Auch zieht Koch keine wichtigen Arbeiten über die Religionsphilosophie Hegels aus den letzten 30 Jahren heran. Koch schreibt lediglich (S. 96): »Im Großen und Ganzen hat man die Auffassung von der Philosophie Hegels als einer spekulativen oder metaphysischen Theologie seitdem (d.h. dem Rechtshegelianismus, A.G.) aufgegeben«, und als Beleg bringt Koch ein Zitat aus dem Buch Findlays über Hegel aus dem Jahre 1958!

Das Zwischenglied zwischen Hegel und Kierkegaard ist also die »rechtshegelianische und theistische Hegeldeutung Adlers«, die nach Koch eine »Fehldeutung« ist (S. 97, vgl. S. 60f., S. 219).

Was aber kritisiert Kierkegaard in den *Philosophischen Brocken* und der *Nachschrift*? Diese Frage ist nicht leicht zu entscheiden. Dem Wortlaut nach gilt die Kritik jedoch dem Immanenzdenken. Zwar kann Immanenz hier in verschiedene Richtungen hin ausgelegt werden: Immanenz der Ewigkeit, des Denkens, die weltgeschichtliche Immanenz oder »die immanente Entwicklung des Unendlichen«. Aber in allen Fällen ist das, was kritisiert wird, eine »Umschreibung« oder Übersetzung von Transzendenz in eine immanente Position. Die behauptete Übereinstimmung zwischen Christentum und Philosophie entsteht durch eine solche Übersetzung.

Was das zweite angeht, so ist Kierkegaard in der Tat von der Einstellung anderer zu Hegel abhängig. Aber Adler scheint man mir hier kaum eine herausragende Rolle zuschreiben zu können. So vernachlässigt Koch m.E. die Rolle Schellings, die in systematischer Hinsicht viel wesentlicher ist, nicht zuletzt in der Frage des Verhältnisses zwischen Immanenz und Transzendenz. Und schließlich muß man die Gegenfrage stellen: Könnte Kierkegaard nicht – selbst bei einer oder auch gerade bei einer oberflächlichen Hegellektüre – selbst zu seiner (Fehl)Interpretation gekommen sein?

Kochs Buch hat seine Stärke in der geistesgeschichtlichen Einordnung Adlers in das intellektuelle Milieu der damaligen Zeit. Insofern erfüllt das Buch seinen Zweck. Aber Koch will ja Adler in dieses Milieu durch seine These versetzen, daß Adler ein missing link zwischen Hegel und Kierkegaard darstelle. Und diese These stellt selbst einige Fragen, die eine mehr systematische Diskussion des Verhältnisses zwischen Hegel und Kierkegaard erfordern.

Arne Grøn

George Connell:
 To Be One Thing. Personal Unity in Kierkegaard's Thought
 Macon (= Mercer University Press) 1985. 197 S.

Die vorliegende Studie ist dem Kierkegaardschen Denken im Ganzen gewidmet. Im Hinblick auf die erbauliche Rede von der »Reinheit des Herzens« vertritt der Autor die Überzeugung, Untersuchungen zu einzelnen Aspekten und Gedankenfiguren könnten zwar zu einer ausführlichen anatomischen Beschreibung des Textes führen, aber sie ließen doch die zentrale Idee vermissen, die das Gewebe von Behauptung, Argument und Gebet erst belebt (S. xiv); diese Überzeugung nun gilt ihm nicht nur für den genannten Text, noch nicht einmal nur für das Kierkegaardsche Gesamtwerk, sondern letztlich für Kierkegaard als Person. Es kommt Connel darauf an, das Zentrum von Kierkegaards bewußtem Leben herauszuarbeiten, Kierkegaards »individual way of just seeing and feeling the total push and pressure of the cosmos«, wie er mit William James sagt (S. xv).

Wenn Connel die These vertritt, das Problem der personalen Einheit sei das alles belebende Zentrum von Kierkegaards Denken in diesem Sinne, so ist er sich darüber im Klaren, daß dies zumindest auf den ersten Blick nicht besonders aufregend ist; er kennt die Literatur zu Kierkegaard gut genug, um zu wissen, daß auch andere Forscher auf die zentrale Rolle dieses Problems hingewiesen haben. Dabei sei allerdings, wie Connel meint, dieses Problem immer nur in einzelnen Aspekten berücksichtigt worden. Wäre das richtig, hätte man es bei dem Buch Connels wohl mit einem bahnbrechenden oder zumindest gewichtigen Beitrag zur Kierkegaard-Forschung zu tun; aber ganz so verhält es sich nicht: Connel hat sich dazu entschlossen, die französische und die deutsche Literatur zu Kierkegaard nicht zu berücksichtigen; dadurch geraten ihm eine Reihe von Untersuchungen – etwa die von Johannes Sløk, Michael Theunissen und Jann Holl – aus dem Blickfeld, die mit einem zumindest vergleichbaren Anspruch aufgetreten sind. Hätte Connel sie berücksichtigt, wäre er imstande gewesen, seine These differenzierter zu vertreten.

Im Hinblick darauf, wie Connel seine These im einzelnen entwickelt hat und zu belegen versucht, ist eine recht einseitige Akzentuierung zu verzeichnen. Die vorliegenden Untersuchungen sind etwa zur Hälfte allein dem frühen Kierkegaard gewidmet, und auch in der zweiten Hälfte des Buches ändert sich das nicht wesentlich. Eine systematisch eingehende Interpretation der für die Frage nach der personalen Einheit doch wohl zentralen Schriften über den *Begriff Angst* und die *Krankheit zum Tode* sucht man vergebens.

Hat man sich erst einmal damit abgefunden, daß die Verpackung des vorliegenden Buches im Titel und der Formulierung der These größer ist als sein Inhalt, liest man vor allem seine erste Hälfte nicht ohne Gewinn. So können die *Entweder – Oder* gewidmeten Interpretationen in ihrer Genauigkeit und ebenso darin überzeugen, daß sie die literarische Form

des Werkes ernst nehmen. Connel folgt der Hypothese, daß Kierkegaard seinen »methodischen Impuls« in erster Linie nicht von Theologie und Philosophie, sondern von der Literatur empfangen habe (S. 43) und eine literaturwissenschaftlich angelegte Interpretation ihm darum in der Regel gerechter werde als eine philosophische (S. xix); nicht zuletzt dafür kommt Connel seine Fähigkeit zugute, die dänischen Originaltexte seinen Analysen zugrundelegen zu können.

Auf die zweite Hälfte des Buches hingegen wirkt es sich nachteilig aus, daß der Autor sich für sie zu einer anderen Interpretationsmethode entschlossen hat. Hier bemüht Connel sich um die synoptische Herausarbeitung einer einheitlichen Anthropologie, Philosophie und/oder Theologie, die Kierkegaards Schreiben insgesamt bestimmen soll (S. xix). Dieses Verfahren kommt seiner Intention, das Prinzip des Kierkegaardschen Denkens zu bestimmen, natürlich entgegen, und so ist es auch nicht verwunderlich, wenn er als Ergebnis seiner Untersuchungen festhält, trotz der Verschiedenheit in Stil, Methode und Inhalt gebe es auf der Ebene der grundlegenden Intuitionen und Absichten eine tiefe Kontinuität von den frühesten bis hin zu den spätesten Schriften Kierkegaards. Das mag so sein; aber die an Connel zu richtende Frage ist, ob sich diese Kontinuität überzeugend erweisen läßt, indem von den verschiedenen Darstellungsformen abzuseht. Gerade wenn man, wie Connel, den Vollzugscharakter der personalen Einheit im Denken Kierkegaards betont, wird man die Philosophie und die Theologie zu den Darstellungsformen des Kierkegaardschen Denkens rechnen müssen, denen gegenüber die im christlichen Glauben sich ereignende Einheit des »Selbst« paradox bleibt.

Günter Figal

Klaus-M. Kodalle:

Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschdenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard

Ferdinand Schöningh, Paderborn 1988. 334 S. DM 78,-.

Diese Arbeit – die Habilitationsschrift des Hamburger Religionsphilosophen Kodalle – ist keine Kierkegaard-Monographie im engeren Sinne, sondern eine breit angelegte systematische Untersuchung, die die Idee einer absoluten Zweckfreiheit vertritt und das utilitarische Zweckdenken kritisiert. Der Verf. ortet überall das, was er utilitaristische Zweckrationalität nennt, und gegen diese Tendenz führt er das Denken Kierkegaards ins Feld. Das Herzstück der Arbeit Kodalles ist der zweite Teil (»Kritik der Apathie. Versuch über Kierkegaard«, S. 87–191), in dem die Idee der absoluten Zweckfreiheit von Kierkegaard her begründet bzw. Kierkegaard von dieser Idee her interpretiert wird: Zunächst werden die Allmacht und die Liebe Gottes in zwei Kapiteln in ihrer gegenutilitaristischen Struktur interpretiert als Ausdruck zweckfreier Kommunikation unendlicher Liebe. Diese »zweckfreie Struktur der kommunikativen Re-

lationalität Gottes« (S. 108) bestimmt auch Kierkegaards Auffassung von Machtergreifung und Selbstverlust (Kap. III), und der »Sinn des Paradox« (Kap. IV) ist gleichfalls die Auseinandersetzung mit der »utilitaristischen Metaphysik« (S. 110). In einem weiteren Kapitel interpretiert Kodalle Kierkegaards Auffassung vom Leiden im Sinne seiner Theorie von der absoluten Zweckfreiheit als Mit-Leiden und Gegenwart Gottes und nicht teleologisch als Leiden für einen höheren Zweck. In einem weiteren Kapitel VI (S.131–141) verteidigt Kodalle Kierkegaard gegen den Vorwurf des Irrationalismus und der falschen Innerlichkeit und grenzt seine Theorie zweckfreien Handelns gegen diesen Vorwurf ab. Die letzten beiden Kapitel dieses Teils der Abhandlung behandeln Kierkegaards Theorie der indirekten Mitteilung (S. 142–162) und seine politischen Theorien (S. 163–191) im Lichte dieser antiutilitarischen These: Es geht um zweckfreie Kommunikation, und Kierkegaard wird als eine Art konservativer Revolutionär interpretiert.

Es handelt sich bei dieser Kierkegaard-Interpretation nicht um eine eigentliche Gesamtinterpretation Kierkegaards, sondern – wie auch im übrigen Buch – mehr um einige Essays, die seine These begründen sollen, daß Kierkegaard von der Idee absoluter Zweckfreiheit her zu verstehen sei. Kodalle bedient sich in seiner Argumentation dabei vornehmlich der Tagebücher, die er nach der Ausgabe von H. Gerdes zitiert, die Hauptwerke Kierkegaards werden relativ selten herangezogen, abgesehen von der Unwissenschaftlichen Nachschrift im Abschnitt über das Paradox und dem Augenblick im Abschnitt über Kierkegaards politische Auffassungen. Darin liegt eine Schwäche der Abhandlung, auch darin, daß Kodalle das Gespräch mit der Sekundärliteratur nicht in seine Argumentation eingearbeitet hat, sondern sich in zwei gesonderten Kapiteln sehr breit mit der Literatur auseinandersetzt, zunächst sehr ausführlich und polemisch im dritten Teil (S. 195–233) mit der Kierkegaard-Interpretation der Frankfurter Schule (Adorno, Schweppenhäuser, Deuser), und dann in einem vierten Teil mit verschiedenen Kierkegaard-Forschern, hier sind vor allem zwei ausführliche Abschnitte über E. Hirsch und K. E. Løgstrup zu beachten, darüberhinaus werden Arbeiten von E. Pivcevič, G. Grau, H. M. Garelik, M. Theunissen, Fritz Buri, Gert H. Theunissen, G. Rohrmoser, H. Fischer, H. Diem, Pannenberg, Thulstrup, Ricoer, J. Ringleben, Schmidinger und W. Anz besprochen. Diese Arbeitsweise, einfach Kapitel für Kapitel eine Arbeit bzw. (meist) einen Aufsatz zu behandeln, wirkt etwas unbeholfen und führt zu vielen Wiederholungen. Andererseits erscheint die Auswahl auch recht willkürlich und, trotz des umfänglichen Abschnittes, recht begrenzt, oft beziehen sich die Kapitel nur auf einzelne Abhandlungen z. B. in den bekannten Sammelwerken von Schrey und Theunissen zur Kierkegaardforschung, und nicht immer ist die Relevanz für das Thema des Buches einsichtig. Weniger wäre hier mehr gewesen, wenn sich der Verf. auf die für seine These relevante Literatur zum Begriff des telos und der Zweckfreiheit beschränkt hätte. Zudem erliegt Kodalle einer Manie, die leider

für die Kierkegaard-Forschung typisch ist: Die Anlage des Buches ist polemisch, wie schon der Titel andeutet. Als handle es sich bei Forschung um geistige Kriegsführung, werden die anderen in Verbündete und Gegner eingeteilt, der Verf. ist darin mit vielen anderen Kierkegaardforschern einig, allein den Stein der Weisen gefunden zu haben. Das Buch ist von einem geradezu prophetischen Sendungsbewußtsein durchdrungen, und obgleich sich Kodalle teilweise im einleitenden Abschnitt auch auf die Frankfurter Schule, besonders W. Benjamin, aber auch Adorno, beruft, ist der Abschnitt über die Kierkegaard-Interpretation der Adorno-Schule stark polemisch: Adorno »weigert sich, zur Kenntnis zu nehmen«, verfällt in »verkrampte Polemik«, und hohles »Pathos« (S. 207), in »plattes Verständnis«, es wird »noch peinlicher«, denn es fehlt an »Kohärenz«, Adorno ergeht sich in »Leerformeln«, viel besser ergeht es auch Schweppenhäuser nicht, dem Willkür vorgeworfen wird, er baue einen Popanz auf und offenbare in seiner »simplen Religionskritik«, wes Geistes Kind er sei. Da befindet sich dann H. Deuser in guter Gesellschaft, denn er leidet an »Adornohörigkeit« (S. 225), »wilder Postulatorik« und »Phantasmogorie«, ist Vorurteiligen erlegen, es fehlt klare Begrifflichkeit, er redet kryptisch dunkel. Der Verf. wird es mir nicht über nehmen, wenn ich diesen polemischen Jargon albern finde, er erinnert mich stark an die unaussgeregten Ergüsse unreifer Studenten.

Der polemische Ansatz hindert Kodalle daran, einmal einzuhalten und seine eigene Position kritisch zu befragen: Ist die Theorie der Zweckfreiheit wirklich die Mitte des kierkegaardschen Denkens? Und was bedeutet diese Theorie eigentlich konkret? Ich habe meine Zweifel, ob die Texte wirklich das hergeben, was Kodalle ihnen entnehmen will. Traditionell wird Kierkegaard ja für die diametral entgegengesetzte Auffassung in Anspruch genommen, sein Denken wird als »teleologisch« verstanden (Himmelstrups terminologisk ordbog, S. 227). Und wie ver trägt sich Kierkegaards Auffassung von Gott als dem absoluten telos mit der Idee von der absoluten Zweckfreiheit? Selbst in der von Kodalle zitierten Tagebuchaufzeichnung Pap. X A 488 ist davon die Rede, daß das Leiden des Menschen bedeute, daß Gott uns »braucht«. Man kann schwerlich in dieser Tagebuchaufzeichnung die Idee einer absoluten Zweckfreiheit der Liebe finden. Man muß zwischen absolutem und relativem telos unterscheiden. M. E. macht es sich Kodalle zu einfach, wenn er diesen in der Unwissenschaftlichen Nachschrift wichtigen Gedanken als »heilsutilitaristische Einschüsse« abtut, die für das Denken Kierkegaards »irrelevant« seien (S. 246).

In einem einleitenden und einem Schlußabschnitt stellt Kodalle seine These in einen breiteren Zusammenhang. Der erste Teil: »Spuren der Auseinandersetzung« sucht in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion nach Verbündeten und Gegnern für das ehrgeizige Projekt einer Eroberung des Nutzlosen. Neben einigen Verbündeten (R. Spaemann, P. Feyerabend und vor allem die französischen Philosophen Lyotard, Derrida, Bataille) hat Kodalle vor allem Gegner: Blumenbergs Philosophie

der Selbstbehauptung, Habermas, auch Luhmanns Verteidigung von Rationalität und Funktionalität, Poppers und Alberts Wissenschaftstheorie. In einem Schlußabschnitt entwirft Kodalle eine »philosophische« Christologie im Anschluß an Kierkegaard, in der die Gegenwart Christi als absolute Zweckfreiheit beschrieben wird: »Nunmehr ist der Mensch 'Selbstzweck' von Gottes Gnaden« (S. 304), der Sinn der Christologie ist gerade nicht ein »Heilsutilitarismus«, sondern Freiheit verstanden als Entdämonisierung und Zweckfreiheit des Lebens. Das Leben ist »zwecklos«, aber darum nicht »sinnlos«, es geht um die »unbesorgt zweckfreie Sinnfülle des Lebens«, (S. 311). Ein schöner Gedanke, auch wenn man seine Zweifel haben kann, daß ausgerechnet Kierkegaard der Vater dieses Gedankens einer »zweckfreien Sinnfülle des Lebens« sein soll.

Wenn man von dem manchmal etwas schwulstigen und besserwisserischen Ton absieht, handelt es sich um ein engagiertes Buch, das mit seiner originellen These die Kierkegaard-Deutung anregen kann. Es wäre nur zu wünschen gewesen, daß der Verfasser bei aller Polemik auch einmal seine eigenen Begriffe verdeutlicht hätte: Was ist eigentlich »zweckfreie Rationalität«? Und was ist das für eine »utilitaristische« Position, gegen die Kodalle stets meint polemisieren zu müssen? Bei der Fülle von Material, die das Buch bietet, wundert es, daß Kodalle überhaupt nicht auf Kant eingeht, dem wir doch die klassische Formulierung der Idee der Zweckfreiheit verdanken. Die Idee der Zweckfreiheit stellt hier gerade die Würde des Menschen dar. Das Buch Kodalles bietet eine Fülle von Material, es handelt sich nicht um isolierte Kierkegaard-Interpretation, sondern Kodalle versucht, Kierkegaard in die gegenwärtige Diskussion einzubringen. Die Schwäche des Buches liegt vielleicht darin, das sich Kodalle mehr an Positionen als an Begriffen und Sachen orientiert und daß die Sache selbst, die Idee der Zweckfreiheit, in der Fülle von Material unterzugehen droht.

Eberhard Harbsmeier

Kierkegaard Academy:

Liber Academiæ Kierkegaardiansis

Bd. VII, 1986/7, ed. Niels og Marie M. Thulstrup, Reitzel, København 1988. 133 S.

Sanne Grunnet:

Ironi og Subjektivitet. En studie over S. Kierkegaards disputats

»Om Begrebet Ironi«

Reitzel, København 1987. 135 S.

Humor und Ironie sind einige der schwierigsten Begriffe bei Kierkegaard. Sind sie bloße Stilistika, ein »Wie«, das ohne Bedeutung für das »Was« ist, sind sie – verworfene – Möglichkeiten der menschlichen Existenz, also Stufen im »System« der Stadien, oder sind sie vielleicht

grundlegende Elemente im Schaffen und Leben Kierkegaards? Das Buch der Kierkegaard-Akademie, »Irony and Humor in Kierkegaard« handelt vorwiegend von der Stadientheorie, obwohl es auch Beiträge über Humor als Strategie bringt. Der Aufsatz von Karstein Hopland heißt »The Category of Stages in Søren Kierkegaard« und enthält verschiedene Möglichkeiten einer Interpretation, ohne zu einer Konklusion zu kommen. Die darauffolgende Debatte bringt auch keine Lösung des Problems. Das gilt auch für die anderen Beiträge. Robert J. Widenmann reflektiert über den Begriff des Konfiniums, ohne jedoch die Frage zu stellen, ob dieser Begriff nicht die ganze Stadientheorie in Frage stellt. Für Wolfgang von Kloeden, der über »Sokratische Ironie bei Plato und S. Kierkegaard« spricht, ist die Ironie untergeordnet, nicht dem Humor, sondern der Satire, und somit kein Konfinium. Für David Cain ist Humor Mittel zum Zweck, eine Strategie: »Revocation is for the sake of true understanding«. Er schreibt über »faith with humor in an auxiliary role«, und der Korreferent Henning Schröer gibt ihm recht: Humor ist keine Existenzweise.

Alles in allem ein Buch, das den Humor nicht ernst nimmt, keinen Versuch macht, das eigentliche Problem zu diskutieren: Waren Humor und Ironie für Kierkegaard große Versuchungen, ja, waren sie sogar Kräfte, denen er – jedenfalls teilweise – unterlag? Dieses Problem diskutiert auch nicht das Buch von Sanne Elisa Grunnet. Nach 54 Seiten Kompendium über den Begriff Ironie bei den Romantikern und bei Hegel bringt sie eine genauso umfassende Paraphrase des Buches »Der Begriff der Ironie«. Eine eigentliche Analyse wird nicht gegeben, aber auf Seite 110 kommt endlich eine Art Konklusion, und zwar die, daß die Arbeit Kierkegaards ein ironisches Werk ist, das nur indirekt den Standpunkt Kierkegaards verrät. Und dieser Standpunkt ist *nicht* die Ironie, sein Anliegen ist, Platz zu machen für eine ethisch/religiöse Lebensauffassung. Die Möglichkeit, daß der junge Doktorand mit Rücksicht auf die Professoren der Kopenhagener Universität die Ironie letzten Endes verpönt, daß sein Werk also im eigentlichen Sinne ein ironisches ist, daß es wirklich vom ironischen Spiel lebt, wird gar nicht in Betracht gezogen.

Helge Hultberg

Robert L. Perkins (editor): International Kierkegaard Commentary
 Volume 8: The Concept of Anxiety (1985), VI + 203 pp.
 Volume 14: Two Ages (1984), XXIV + 265 pp.
 Volume 19: The Sickness unto Death (1987), XII + 264 pp.
Mercer.

The three volumes are the first publications of a monumental work on Kierkegaard's authorship. Each volume contains a collection of 8-12 different articles concerned with one of Kierkegaard's books. There is a

clear predominance of American Kierkegaard scholars, but as the following list of contributors shows, the editor has not tried to favor a specific kind of Kierkegaard interpretation:

H. E. Baber (19), Lee Barrett (8,14), Patricia Cutting (14), John Donnelly (19), Stephen N. Dunning (8), Loues Dupré (8,19), John W. Elrod (14,19), John D. Gleen (19), Haim Gordon (19), Ronald M. Green (8), Ronald L. Hall (8), Alastair Hannay (19), John M. Hoberman (14,19), Allan Janik (14), Jackie Kleinman (14), Dan Magurshak (8,19), James L. Marsh (14,19), Vincent A. McCarty (8), Michael Plekon (14), Robert C. Roberts (8,14,19), Sylvia Walsh (19), Merold Westphal (14,19).

Although the articles are also very different in character, one may still try to give a vague general characterisation. Thus, it is a common feature of the articles that apart from a single one (Gordon 19), which tries to reject “Kierkegaard’s monism of despair”, the rest mainly restrict themselves to more descriptive interpretations. It is also possible to divide the articles into several main groups. For example, in the volume about *Two Ages* we get a *research survey* of how the book has been interpreted, especially in the sixties and seventies (Plekon 14) as well as a contribution to the *history of its reception in the German-speaking world* (Janik 14). That kind of summary is lacking in the other volumes. Instead we find a group of articles that focus upon shorter sections of Kierkegaard’s texts and *analyse them in detail* (Glenn 19; Hannay 19; Walsh 19; Westphal 19), whereas another group is devoted to more *broad themes* like “Kierkegaard’s critique of the modern age” (Dupré 19), “the immediate Stage” (Barrett 14), “the levels of interpersonal relationships” (Cutting 14), “self-knowledge” (Baber/Donnelly 19), “Kierkegaard’s sociology” (Westphal 14), “the social dimension of despair” (Elrod 19) or “the Socratic Knowledge of God” (Roberts 8). Again, some articles concentrate on a specific *concept* like “anxiety” (Dunning 8), “demonic power” (Hall 8), “despair and Sin” (Marsh 19), “envy” (Perkins 14), “passion” (Elrod 14; Roberts 14), “Sin” (Roberts 19), “Time and Eternity” (Dupré 8) or “vertigo” (Hoberman 19). Finally some *compare Kierkegaard with other thinkers* like Augustine (Barrett 8), Isak Dinesen (Kleinman 14), Heidegger (Hoberman 14; Magurshak 8 and 19), Kant (Green 8), Marx (Marsh 14), and Schelling (McCarthy 8).

None of the articles have been published before, so at the end (in 2010?) the *International Kierkegaard Commentary* will probably contain about 250 original articles totalling about 6000 pages. Along with Thulstrup’s *Bibliotheca Kierkegardiana* (16 volumes) it will be the most comprehensive presentation of modern Kierkegaard research. Given this fact, the work will probably be a *must* for university libraries concerned with Kierkegaard. Given its unique status I also think the work deserves this destiny. And yet I have certain reservations. As already

mentioned none of the articles has ever been published before. From a publisher's point of view this has a clear advantage: A reader cannot find the articles elsewhere. But the reverse of the medal is also clear: The general standard of the articles corresponds to what is common to a journal, so that some of the articles are excellent, whereas most of the contributions are as articles in journals normally are – including a few that are slightly below par. Compared with the standard of e.g. the above mentioned *Bibliotheca Kierkegaardiana* or with collections from Kierkegaardconferences published in the past, most of the articles in the *International Kierkegaard Commentary* certainly distinguish themselves by their quality. But compared, for example, with Greve's and Theunissen's *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, which was based upon a selection of some of the most outstanding articles of the last 50-100 years, the shortcomings of the present commentaries are obvious. The *raison d'être* of the commentaries is therefore not to present the best of the best concerning Kierkegaard's various works, because articles which have already been published elsewhere are *eo ipso* excluded. Instead the reader may hope to get a presentation of what is generally – for better or for worse – going on in Kierkegaard-research at the end of the twentieth century. Given this more modest expectation I think the commentary fulfils its purpose very well. It might do it even better if it would be a standard procedure in each volume to include an article giving a careful research survey of the newest developments in Kierkegaard scholarship concerning the particular book dealt with. I look forward to the next volume.

Poul Lübcke

Robert C. Roberts:

Faith, Reason and History: Rethinking Kierkegaard's *Philosophical Fragments*

Mercer University Press, Georgia 1986, VII + 145 pp.

Roberts wants to look upon his book as something different from ordinary "Kierkegaard scholarship". He "takes seriously Johannes Climacus's asseverations that *Philosophical Fragments* is not 'doctrinizing', but is ironical and an instant of indirect communication". He "will, accordingly, take the text of *Fragments* not as a primary object of inquiry, but as a stimulus to thought about the issues that the text addresses" (p. 2). In order to accomplish this task he examines each chapter of the *Fragments* trying to reconstruct the – often hidden – arguments. Normally he ends up rejecting the arguments from a formal point of view and tries instead to grasp the irony of the text. In this way the purpose of the Thought-Project of chapter one in the *Fragments* "... is not to produce valid deductions, but to point out some pertinent incompatibilities" between a Christian and a socratic paradigm (p. 23). In chapter two about the God as Teacher and Savior "Climacus's argument is so full of holes

that no careful reader will trust it as a vessel for its precious contents” (p. 57). Nevertheless, it does not interfere with its “real point . . . quickening up the mind to an apprehension of the divine love” (p. 58). In chapter three about the Absolute Paradox “. . . the argument is irreparably invalid, . . . a piece of burlesque” (p. 81). But it does not matter, because its “serious purpose” is by “designating Jesus as the absolute paradox [to call] attention to the dissonance that he creates in the minds and hearts of the persons who know him more or less as persons in his own generation did” (p. 81). In commenting upon the Interlude Roberts is “. . . wondering whether by this rather blatant inconsistency . . . of his theory, Climacus is not gently prodding us, like a Socrates, to give birth to better ideas ourselves” (p. 113). Finally, chapter four and five may “. . . be read as series of grammatical remarks, somewhat repetitive and loosely hung together, which serve to sketch the similarities and differences between Christian faith on the one hand and all other historical beliefs on the other” (p. 91).

Roberts’ “experiment” (p. 1) is stimulating in many ways. He is correct in stating that most of the literature dealing with the *Fragments* is “. . . nothing but ‘Kierkegaard-scholarship’ highly general and lacking both fine-grained dialectical analyses and poetical sensitivity” (p. 144). His own book contains a lot of precise reconstructions of pieces of arguments by Climacus, and Roberts never tries to blur what he thinks is a weak point or a bad argument by Climacus. At this level Roberts is as harsh as Carnap against Heidegger: The syllogisms are explicitly re-constructed, the formal validity of the arguments is examined, the premisses are discussed one by one, and the basic concepts are analysed. That is excellent. Even when one may disagree with Roberts – as I often do – his treatment is lucid, and his presentation is open to discussion and counter-argumentation. As an example, one may cite his treatment of Climacus’s famous doctrine about the paradox as the ultimate passion of Understanding. Climacus’s argument “goes like this:

1. The highest potentiation of every passion is always to will its own downfall.
2. But the understanding’s passion is generated by paradoxes.
3. So the highest potentiation of the understanding’s passion must be the desire to encounter an absolute paradox, something that thought cannot think.” (p. 63).

“Our most pressing doubt . . . is about the first premise . . . [which] . . . as a general principle . . . is outrageous. Instantiating the principle a few times, we get ‘The highest potentiation of the desire for wealth is the desire for poverty’, ‘The highest potentiation of the desire for fame is the desire for obscurity’, ‘The highest potentiation of gourmandism is the desire to taste something really revolting’, and so forth.” (p. 64). One may ask if Climacus could not be saved by saying that although it was no

part of the intentional meaning of a desire to will its own downfall, every passion nonetheless drives itself to higher challenges and therefore to a point of the highest risk. For example, it is the highest potentiation of the desire for wealth to go into a risky business – which in most cases will lead to poverty. Roberts does not consider this possible interpretation, but if he had done so he would probably – quite rightly – have criticised Climacus for having drawn a too hasty conclusion about the necessity of getting to the limits of thought. So once again Roberts’ analyses force the reader to rethink Climacus’ arguments. This quality of the book is what makes it worth reading. But it is not what Roberts appreciates himself. At one part (p. 50) he even suggests “proceeding to page 57 if one is offended at all the logic-chopping that is going to intervene”. The real point for Roberts seems to be what follows the “logic-chopping,” namely the exposure of Climacus’ indirect communication, which is the real issue for Climacus. At this level Roberts is boring or, even worse, self-important. What is missing is some account of precisely how Climacus makes the brilliant transformation from being the producer of the bad arguments in Roberts’ reconstructions to being the master of indirect communication. If Roberts is right, the arguments, e.g., for the analogy between Christ and the powerful king in the second chapter of the *Fragments* are just “not working” (p. 57), but the chapter still has a value as “an example of *preaching*. In other words, it is aimed at touching the reader’s heart and cultivating in him, through the use of imagination, a passional appreciation of God’s love for him in Jesus Christ” (p. 58). It may be so, but Roberts never tells us why the chapter has such a “touching” function. It is a pure postulate.

Of course, it may be that Roberts is just a better philosopher than a man of letters. But I do not think that is the real problem. It is much more likely that his lack of analytical power on the level of irony has to do with his unambiguous characterization of Kierkegaard’s writings as “devoted to a corrective task, that of reintroducing Christianity to Christendom” (p. 3), so that the *Fragments* can be read “as a knot of spoof and Christian seriousness” (p. 6). I have a fundamental disagreement with Roberts on precisely this point. Climacus is *not* a Christian, and he neither directly nor indirectly presupposes Christianity as the true faith. And, what is more important, if anyone thinks it is possible once and for all to become a Christian and live within the Christian faith, he has not understood Kierkegaard’s idea of Christianity. To be a Christian is basically also to consider the possibility of *not* being one, i.e., to consider what it would be to understand Christianity as well as Climacus does – and yet deny the truth of the incarnation. The irony of the *Fragments* is therefore much more radical than Roberts supposes. Not only does this irony serve the purpose of reintroducing Christianity to Christendom, it also points out that Christianity (in Kierkegaard’s interpretation) presupposes an understanding of an ironical attitude to Christianity as a sound alternative to the basically paradoxical faith of

the Christian. Perhaps the gospels functioned that way in the days of the persecution, but today they do not. It is therefore necessary to find another way to the paradoxical madness of Christianity and the very meaning of basic Christian words, a way which presupposes neither a belief in nor an understanding of Christianity. That is what Climacus is trying to do. But we still lack a lasting interpretation of how exactly he is doing it.

Poul Lübcke

Johs. P. Almar:

Eksistensfilosofien, eksistenspædagogikken og eksistentialpædagogikken.

En undersøgelse af valget og friheden samt en anvendelse af undersøgelsens resultater på lærerens opdragende rolle i undervisningen.

Odense Universitetsforlag, 1986, X + 185 Seiten.

Dieses Buch ist eine scharfe Auseinandersetzung – um nicht zu sagen ein Pamphlet – gegen das, was der Verf. Existenzphilosophie und Existenzpädagogik nennt. Das Buch will nachweisen, daß das Verständnis von der Freiheit und der Wahl hier 1. verfehlt ist und sich 2. zu Unrecht auf Kierkegaard beruft. Das Buch referiert eine Fülle von existenzphilosophischen und existenzpädagogischen Positionen, die dann aber alle von Kierkegaard her mit dem Argument abgewiesen werden, daß man nur vom Christentum her wahr von der Existenz reden könne. Kierkegaard wird hier also extrem als ein *christlicher* Denker verstanden, und die These dieses Buches ist, daß jede *philosophische* oder *pädagogische* Verwendung kierkegaardschen Gedankenguts in säkularem (immanentem) Zusammenhang sowohl verfehlt ist als auch einen Mißbrauch Kierkegaards darstellt. Der Grundgedanke des Buches ist – trotz der Präsentation umfangreichen Materials – recht einfach: Der Verf. geht von einem exklusiven Gegensatz zwischen »Christentum« einerseits und Existenzphilosophie bzw. Existenzpädagogik andererseits aus. Die Existenz kann hiernach »weder bewiesen, noch widerlegt werden, sie kann nur geglaubt werden«. Folgerichtig vertritt der Verf. dann die These, daß es ein Mißverständnis sei, »sich philosophisch mit der Existenz beschäftigen zu wollen« (sic! S. 157).

Nach einem kurzen und nicht sehr ergiebigen summarischen Überblick über das kierkegaardsche opus (S. 4-36) macht sich der Verf. daran, die Hauptvertreter der Existenzphilosophie (S. 37-78) und der Existenzpädagogik (S. 79-130) im wahrsten Sinne des Wortes erst vorzuführen und dann von Kierkegaard her abzuweisen. Das Buch läßt nicht zur Diskussion ein, sondern wie eine Art Schulmeister werden die verschiedenen existenzphilosophischen und existenzpädagogischen Ansätze gleichsam abgekanzelt. So legt der Verf. z.B. auf einer Seite (S. 76f.) dar, daß die Existenzanalyse Heideggers aus der Sicht Kierkegaards ein »völliges Mißverständnis der Wahl und der Freiheit des Menschen« darstelle, da

Heidegger nur vom Tode und nicht von Gott als der Grenze des Menschen rede. So einfach ist das. Nicht viel besser ergeht es drei Autoren (Bejerholm, Løgstrup und Sløk), deren Kierkegaard-Interpretationen natürlich, ist man versucht zu sagen, als Mißverständnisse abqualifiziert werden (S. 131-151). Dabei ist festzustellen, daß der Verf. abgesehen von Bejerholm eigentliche Monographien der Kierkegaardforschung zur pädagogischen Theorie nicht zur Kenntnis genommen hat.

Nachdem der Verf. in dieser Weise sich polemisch von anderen Auffassungen distanziert hat, versucht er in den letzten beiden Kapiteln der seiner Ansicht nach völlig verfehlten Existenzpädagogik eine »Existenzialpädagogik« entgegenzustellen, deren Hauptgedanke der ist, daß sie den Schüler frei stellt, indem sie ihm nur Daseinsmöglichkeiten vorstellt und ihn so in die Freiheit der Wahl stellt. Die Freiheit des Schülers, selbst zu wählen, ist das entscheidende Kriterium für allen Unterricht, der als eine Form der indirekten Mitteilung im kierkegaardschen Sinne verstanden wird. Dabei geht es in der ersten Phase um das Erzählen von Mythen, während später die Arbeit an Texten in den Vordergrund rückt. Dabei ist bemerkenswert, daß der Verf., nachdem er in den ersten Kapiteln mit einem pompösen theologischen Anspruch aufgetreten ist, nun fast kleinlaut zu dem Ergebnis kommt, daß zwischen humanistischem, lebenskundlichem »Existenzialunterricht« und christlichem Religionsunterricht aus der Sicht Kierkegaards methodisch überhaupt kein Unterschied bestehe. Für beide gilt, daß nur verschiedene Existenzmöglichkeiten vorgestellt werden und der Schüler selbst zur Wahrheitsfrage Stellung zu beziehen hat. Andererseits insistiert der Verf. darauf, daß die Existenzialpädagogik im Sinne Kierkegaards vom Begriff des Paradox her vor allem in der Krankheit zum Tode eine theologische Begründung erfährt. Gleichwohl will der Verf. eine solche angeblich theologisch begründete Pädagogik zur Grundlage allen Unterrichts machen, auch der »humanistischen« Fächer. Ein Unternehmen, das nicht nur unrealistisch, sondern auch inkonsequent erscheint: Interpretiert man Kierkegaard so extrem, wie der Verf. dies tut, als theologischen Denker des Christentums und weist alle pädagogischen und philosophischen Deutungen als Mißverständnisse ab, kann man schwerlich andererseits Kierkegaard für eine Existenzialpädagogik der Freiheit in Anspruch nehmen, die allgemeine Gültigkeit für alle Fächer beanspruchen will.

Die nahezu manische Rechthaberei dieses Buches wirkt abstoßend. Man ist versucht, sie psychologisch erklären zu wollen, wenn der Verf. sich stets mit Kierkegaard als einer Art Über-Ich meint identifizieren zu müssen und anachronistisch von »Kierkegaards Auseinandersetzung« mit Denkern der Gegenwart spricht. Nicht der Verf., sondern Kierkegaard oder gar »das Christentum« (S. 156) entlarvt die Existenzphilosophie und – pädagogik als Mißverständnis.

Wenn man dieses Buch gelesen hat, versteht man besser, daß sich Kierkegaard geradezu angewidert über mögliche »Anhänger« geäußert hat, die ihn nachäffen wollen, und sich statt dessen selbständige Ge-

sprächspartner gewünscht hat, die sich von ihm zu selbständiger Weiterarbeit anregen lassen. Es geht um die »Freiheit des Schülers, sich selbst einer möglichen Wahrheit gegenüber zu entscheiden, vom eigenen Selbstverständnis des Schülers her«, schreibt der Verf. sehr schön (S. 157). Es wäre besser gewesen, wenn der Verf. in bezug auf seinen Lehrer Kierkegaard diese Freiheit des Schülers selbst mehr praktiziert hätte.

Eberhard Harbsmeier

Henrik Bandak: Syndefaldet. Tænkning og eksistens.
Kopenhagen 1987. 235 Seiten, dkr. 185,-.

Im europäischen Denken hat es eine traditionelle Verknüpfung von Theologie und Psychologie gegeben, die sich auf Augustin und Paulus zurückführen läßt, schreibt Henrik Bandak in der Einleitung zu seinem Buch: *Syndefaldet. Tænkning og eksistens* (dt.: Der Sündenfall. Denken und Existenz), und Bandak sieht Kierkegaard als den letzten großen Weiterführer dieser Tradition. Und dann wagt er selbst – ausgehend von einer lobenswerten Gesamtauffassung des Daseins – diesen Gedanken weiterzuführen, indem er sein eigenes Fachgebiet (das philosophische) in einen theologischen, psychologischen und einen literarischen Zusammenhang integriert.

Das Hauptanliegen dieses Buches ist es, die christliche Anthropologie Kierkegaards als einen hermeneutischen Schlüssel für die Gegenwartsdramen Ibsens zu benutzen – wobei der Sündenfall das durchgehende Thema darstellt. Dem schließt sich im letzten Teil des Buches der Versuch an, den Sündenfall aus einem christlichen Kontext zu lösen und in einen gegenwärtigen, psychologischen und existenziellen Verstehenshorizont zu bringen.

Eine solche fachübergreifende Untersuchung läuft natürlich immer Gefahr, daß die Begriffe nur in ihrer »Außenseite« leben, dort wo sie sich unmittelbar festhalten, systematisieren und vergleichen lassen. das tiefere Wesen, das hinter den Begriffen steht, ihre »Innenseite«, läßt sich schwieriger aus einem Lebensbereich in einen anderen übertragen, gerade wenn es sich um das Leben handelt.

Zunächst bietet das Buch eine Darstellung der »Geschichte« des Sündenfalls: Wie die Begriffe Sünde und Schuld mit Selbstbewußsein und damit mit der Trennung des Individuums von dem Zusammenhang der Familiengemeinschaft zusammenhängen. Daß die Irreversibilität des Falls mit der jüdisch-christlichen linearen Zeitauffassung zusammenhängt und im Christentum einen ontologischen Verlust an Vollkommenheit bedeutet, aus dem sich Kategorien wie Erlösung und Wiedergeburt ergeben. »Das Christentum führt also die Idee der denkbar schärfsten Entwicklung ein ... eine Entwicklung im absoluten Sinne«, schreibt der Verf. in einer präzisen Formulierung (S. 26).

Allmählich wird der Sündenfall säkularisiert, und schließlich bleibt nur die Kunst übrig als »Ort« des Sündenfalls. Sie spaltet sich ab und ge-

winnt sich selbst und ihre eigene Existenz als Interessengebiet. Die Folge dieser Entwicklung ist – in dem zunehmenden Versuch der Entlarvung – der Naturalismus.

Die Darstellung Kierkegaards geht von den Begriffen Angst, Selbstreflexion und Verzweiflung aus. Hier wird Sünde zu einer dämonischen Angst vor dem Guten, die die Heilung fürchtet. Wenn nun die Schuld in bezug auf das Absolute gesetzt wird, wird die Schuld total. Erst in der Sündenvergebung ist die Versöhnung gesetzt und die Angst vorbei – und das Opfer wird nicht wiederholt. Und hiermit sind wir bei Ibsens Gegenwartsdramen angelangt, wo der Wiederholungszwang zweifellos deutlich ist.

Der Verf. bietet eine Darstellung sowohl der frühen, naturalistischen als auch der späteren mehr symbolischen Dramen: Ein Puppenheim, Gespenster, Romersholm, Die Frau vom Meer, Die Wildente, Baumeister Solness, John Gabriel Borkman und Klein Eyolf.

Hier finden wir meines Erachtens den springenden Punkt des Buches: Hier wird der Versuch unternommen, einen im Christentum tief verankerten Begriff wie den Sündenfall, das existenzielle, christliche Univers Kierkegaards und den philosophisch/psychologischen Verstehenshorizont des naturalistischen Dramas miteinander zu verbinden. Auf diesen Punkt werde ich zurückkommen, will aber zunächst kurz den Inhalt des letzten Teils des Buches darstellen.

Nach dem »literarischen« Mittelteil mit seinen Thesen zum Verhältnis Kierkegaard-Ibsen folgt nun die Frage nach der »Allgemeinheit des Paradigmas vom Sündenfall als eher psychologischer statt kulturgeschichtlicher Metapher« (S. 164). Hier wird u.a. Jung einbezogen, der nach einer »psychologisch haltbaren« (!) Religiosität sucht (S. 169) – ein Anliegen, das meines Erachtens auch das des Verfassers ist.

In diesem Teil des Buches trägt der Verf. seine eigene Auffassung vom guten Leben vor, indem er die Frage erörtert, worin die Existenz grundlegend besteht. Der Leitbegriff ist hier der Begriff der *Erlebensqualität* im Sinne eines unmittelbaren Bewußtseins, in dem sich das Erlebnis selbst nicht von dem Erlebten (z.B Schmerz) unterscheiden läßt. Erlebensqualitäten sind konkret, ein Zugang zur Wirklichkeit. Und weil es sich um konkrete ursprüngliche Phänomene handelt, um einen kausalen Zusammenhang, der sich aus einem authentischen Erlebnismaterial ergibt, lassen sie sich verallgemeinern. Damit erstreckt sich das Erlebnis von »hier« nach »dort«. Man ahnt somit Umrisse einer allgemeinemenschlichen Kategorie, die aus erkenntnistheoretischer Sicht Grundlage einer Ethik sein könnte. Es ist aber unklar, wann es sich um Integration zwischen Bewußtsein und Erlebnis handelt und wann es sich um Kausalität handelt. Beides schließt einander offenbar aus. Und wie ist der »Ruck« zu erklären, der die Authentizität auch für das Erlebnis eines anderen Menschen gültig sein läßt? In diesem Zusammenhang ist in dem Buch von mentalen Konstruktionen die Rede, das schein mir nicht erschöpfend zu sein.

Dieselbe Schwierigkeit tritt auf, wo später ein »idealer« Begriff wie Barmherzigkeit eingeführt wird, der der eigentliche Gegenpol des natürlichen Egoismus sein soll. Die ethische Rücksichtnahme wird dem Ideal der Natürlichkeit übergeordnet – aber wie verbindet man das Ideelle mit dem Natürlichen?

Die Vision des Verf.s von dem guten Leben zeigt sich in der Vorstellung vom Bösen – bzw. in dem Fehlen einer solchen Vorstellung, da das Böse, die Aggression, die Zerstörung letztlich im Wunch nach dem Guten definiert sind. Es handelt sich um ein Glücksmodell, in dem Leiden, Bosheit, Destruktion als negative Kehrseiten erklärt werden, die keine selbständige Realität besitzen.

In der Auseinandersetzung des Buches mit der christlichen Vorstellung von der Erbsünde und dem gleichzeitigen Versuch, die Lebensfähigkeit dieser Vorstellung in einem nicht-christlichen Zeitalter zu erklären, finden sich Wesensunterschiede, und damit Konsequenzen, die nach meiner Meinung ignoriert werden. Denn wenn als Überbau über grundlegende – und primäre – Bedürfnisse wie Hunger, Sexualität etc. nur das Geistige übrig bleibt, kann man nicht ernsthaft von Kierkegaards »Sprung« reden – denn dort handelt es sich wahrlich nicht um geistiges Wachstum, das erst »auf der Grundlage einer Klärung und Geborgenheit auf der Ebene der persönlichen Beziehungen« möglich ist (S. 202), oder um eine Utopie, die darauf hinausläuft, daß ich »in ein und derselben Handlung alle Bedürfnisse befriedigen kann« (S. 168).

Obwohl diese Darstellung notgedrungen vereinfachen muß, läßt sich sagen, daß der Verf. Ibsen näher steht als Kierkegaard.

Der Übergang von Ibsen zu Kierkegaard entspricht dem Übergang von abstrakten Begriffen wie Gehorsam und Innerlichkeit des Glaubens zu Begriffen, in die »eine Motivbestimmung eingeht« (S. 66). Dieses Motivenken überschreitet die ästhetische Lebenseinstellung in dem *selbstlosen Wunsch*, der die Doppelheit in sich birgt, daß er sowohl den erfreut, der den Wunsch hegt, als auch den, dem er gilt.

Wenn das Ethische somit zu einer realen Kategorie natürlicher Motive wird, schreibt der Verf., gibt die Erbsünde weit mehr Sinn als in einem christlichen Zusammenhang. Auch die kierkegaardsche Verzweiflung wird in dieser Weise naturalisiert: Der persönliche Gott des Christentums wird als eine »Extrapolation des menschlichen Bedürfnisses nach einer geborgenen Existenz in intensiver, aber harmonischer Entwicklung« verstanden (S. 67).

Man könnte fragen, wo das Leben bleibt, wenn es in all dieser Bedürfnisbefriedigung steckenbleibt. Denn wenn Ibsens Dramen trotz allem überlebt haben, so wegen des Spalts, der übrig bleibt, wenn alles andere erklärt ist. Das Kunstwerk ist in sich etwas anderes und mehr als Bedürfnisbefriedigung – eine reduktionistische Fallgrube, die der Verf. selbst bemerkt.

Die Analysen gelingen meines Erachtens am besten in den Betrachtungen über Angst und Verzweiflung – dort wo sich Kierkegaard und Ibsen

innerhalb der Immanenz vergleichen lassen. Weit schwieriger ist es, Dramen auszulegen, die im Wesentlichen im Rahmen des Naturalismus bleiben, von den übergreifenden Glaubenskategorien Kierkegaards her auszulegen – wenn man diese Begriffe zugleich ernst nehmen will. Auch wenn der Verf. einen Zwischenbegriff wie den Begriff »affektive Gemeinsamkeit« einführt, daß »die affektive Qualität und Intensität, die sich mit diesen (religiösen Symbolen) verbinden, auf das Erleben des konkret Dargestellten übertragen werden« (S. 156).

Das kann wahr sein, wenn man an den »Erlebniswert« der religiösen Begriffe denkt – nicht aber in bezug auf ihren Inhalt. Hier sieht es so aus, als nehme das Christentum den Platz der Kunst als das »Interessante« ein, weil man drei entscheidende Dinge bei Kierkegaard übersieht:

Erstens daß die Irreversibilität in der Bewegung des Glaubens bewirkt, daß sich die Kategorien nicht in einer rückwärts gerichteten Bewegung auf eine auf der Imananz beruhenden Wirklichkeit zurückführen lassen, ohne sich dadurch zu verändern. Zweitens: Wenn Kierkegaard vom Glauben in der Kraft des Absurden redet, handelt es sich wirklich um eine vollständige Verwandlung, eine neue Existenz. Nur dadurch kann man wie Abraham alles verlieren und alles gewinnen. Dies ist nicht das, was mit den Hauptpersonen in den Dramen Ibsens geschieht. Wie groß die *Veränderung* auch ist, *Verwandlung* ist sie nicht. Deshalb verlieren diese Personen auch nicht alles im absoluten Sinne und können auch nicht alles wiedergewinnen. Dies hängt auch damit zusammen, daß die menschliche Natur im naturalistischen Selbstverständnis nicht sein kann, auch wenn sie widersprüchlich und zweideutig sein kann. Schließlich handelt es sich drittens um unvergleichbare Symbole. Die Gestalt Abraham ist somit etwas Anderes und mehr als ein Symbol. Er *ist* auch der Glaube par excellence – er weist nicht nur auf ihn hin.

Wenn der Verf. deshalb als Schlußfolgerung aus seinen Analysen schreibt: »Die metaphysische Schuld und absolute Ethik Kierkegaards sind lediglich durch psychologische Begriffe ersetzt worden« (S. 91), so erweist sich dies als ein Übergriff auf beide Lebensbereiche, denn es gibt entscheidende und epochale Bereiche des Daseins, die sich nicht in eine an Motiven orientierte Wirklichkeit einordnen lassen.

Lotte Wiemer

Michael Eisenstein:

Selbstverwirklichung und Existenz – ethische Perspektiven pastoralpsychologischer Beratung unter besonderer Berücksichtigung S. Kierkegaards.

Dissertationen theologische Reihe Band 13. EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 599 Seiten, DM 59,-.

Selbstverwirklichung ist ein Schlüsselbegriff in der modernen Seelsorge, vor allem in den aus Amerika inspirierten Theorien (u.a. C. R. Rogers) einer nondirektiven, klient-zentrierten Seelsorge, die nicht indoktrinie-

ren will, sondern nach dem Grundsatz Hilfe zur Selbsthilfe dem anderen die Selbstverwirklichung ermöglichen will.

Die vorliegende katholische Dissertation aus Würzburg untersucht diesen Begriff der Selbstverwirklichung in der modernen Seelsorge, indem sie ihn auf das Denken Kierkegaards zurückführt. Der Begriff der Selbstverwirklichung hat zunächst seinen Ursprung in der amerikanischen »humanistischen« Psychologie, die im Gegensatz zu Freud und dem Behaviorismus den Menschen als eine Ganzheit betrachtet, als personales »Selbst«, dessen Aufgabe es ist, sich in Freiheit selbst zu verwirklichen.

Der erste Teil der vorliegenden Arbeit analysiert diesen Begriff der Selbstverwirklichung bei den verschiedenen Vertretern der humanistischen Psychologie, u.a. Bühler, Allport, K. Goldstein, A. H. Maslow, K. Horney, C. R. Rogers und E. Fromm. Diese Darstellung ist außerordentlich materialreich und dennoch überschaubar, S. 181 f. bietet der Verf. eine schematische Übersicht über die verschiedenen Auffassungen der Selbstverwirklichung, einen Begriff, der als Schlüsselbegriff innerhalb der humanistischen Psychologie verstanden wird.

Fragt man, wo dieser Begriff der Selbstverwirklichung als gemeinsamer Nenner in vieler moderner Psychologie und Therapie seinen Ursprung hat, läge es nahe, an Jungs Begriff des Selbst zu denken. Dies wird aber vom Verf. bestritten, da der Begriff des Selbst bei Jung viel zu abstrakt und spekulativ sei, als daß er in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen könnte. Der Verf. führt diesen Begriff vielmehr auf Søren Kierkegaard zurück, ein naheliegender Gedanke, der die Grundthese dieser Arbeit darstellt.

Der zweite Teil handelt dann vom Begriff der Selbstverwirklichung bei Kierkegaard. In einer breiten – zuweilen zu breiten – Darstellung, in der nahezu das gesamte Werk Kierkegaards behandelt wird, wird Kierkegaards Anliegen von einem katholischen moraltheologischen Standpunkt her gedeutet: Selbstverwirklichung hat nicht nur eine psychologische, sondern auch – und in erster Linie – eine ethische und religiöse Dimension. Kierkegaard wird als Vertreter einer religiösen Anthropologie dargestellt, und die Pointe ist natürlich apologetisch: Nur wenn dieser religiöse Aspekt mitgedacht ist, kann man legitim von Selbstverwirklichung reden.

Der Verf. vertritt ausgehend von einer Analyse der Krankheit zum Tode die These, daß Selbstverwirklichung eine transzendente Struktur hat, nur in der Beziehung zu Gott kann sich der Mensch in einer Art Doppelbewegung zwischen Transzendenz und Weltbezug verwirklichen (S. 297). Das Gottesverhältnis ist sozusagen als Strukturelement ein Teil der Selbstverwirklichung, die absolute Pflicht gegen Gott ist ihr eigentliches Letztziel (S. 356). Am schönsten kommt diese These des Buches vielleicht in dem Kapitel über Kierkegaards Auffassung von der Liebe zum Ausdruck (S. 315 ff.), in der die Liebe als Einheit von Selbstliebe,

Nächstenliebe und Gottesliebe verstanden wird, d.h. als Selbstverwirklichung im Sinne einer Einheit von Tanszendenz und Weltbezug.

Im letzten Abschnitt des Buches: »Selbstverwirklichung und Tugendethik« versucht der Verf. einen Zusammenhang zwischen humanistischer Psychologie, katholischer Moraltheologie und Kierkegaard vom Begriff der Selbstverwirklichung her aufzuzeigen. Es gelingt ihm, eine Gesamtdeutung Kierkegaards vorzulegen, die einen Zusammenhang im Gesamtwerk Kierkegaards aufzudecken vermag und dieses nicht einen religiösen und einen philosophischen Teil aufspaltet, wie dies so oft in der Kierkegaardforschung geschieht. Die erbaulichen Werke werden in das Gesamtwerk Kierkegaards integriert – und der Verf. hat es hier als Katholik vielleicht leichter als Protestanten, weil er nicht stets alles Reden von Liebe, Nachfolge und Selbstverwirklichung als Werkgerechtigkeit verdächtigen muß. Gerade der Begriff der Selbstverwirklichung stößt hier ja in der protestantischen Theologie oft auf Vorbehalte. Es ist deshalb kein Zufall, daß gerade ein Katholik sich unbefangener den Seiten der Theologie Kierkegaards zuwenden kann, mit denen die protestantische Theologie stets ihre Probleme hatte, so wie ja auch Kierkegaard seinerseits ein durchaus ambivalentes Verhältnis zur lutherischen Tradition hatte und zuweilen mit katholischem Gedankengut liebäugelte.

Es wäre aber auch kritisch zu fragen, ob der Verf. nicht zuweilen vorschnelle Parallelen zwischen dem Reden von Selbstverwirklichung in der modernen Seelsorge (und katholischen Moraltheologie) und dem Reden Kierkegaard von der Selbstwerdung zieht. Der Verf. spricht oft etwas ungenau davon, daß Kierkegaards Reden vom Selbst an das Reden von der Selbstverwirklichung in der modernen Psychologie »erinnert« (z.B. S. 417, 419, 437), ohne auf die Unterschiede aufmerksam zu machen.

Meines Erachtens versteht der Verf. von seinen Voraussetzungen her das Reden Kierkegaards von der Selbstwerdung zu sehr im Sinne eines romantischen Entwicklungsgedankens (der Ausdruck Selbstverwirklichung stammt in der Tat von Schelling). Die Lehre von den Stadien kann freilich zu einer solchen Deutung verleiten. Aber es wäre dennoch zu fragen, ob Kierkegaards Reden von der Selbstwerdung adäquat verstanden wird, wenn man es als einen lebenslangen »Prozeß« und als ein »Wachstum der Persönlichkeit« versteht (S. 424, 411), ganz im Sinne der katholischen Lehre von einer habituellen Tugend (S. 420).

Trotz dieses und anderer möglicher protestantischer Einwände liegt hier ein imponierender Versuch vor, Kierkegaard in einem katholischen moraltheologischen Kontext zu rezipieren und ihn nicht, wie dies sonst oft geschieht, gegen die Pastoralpsychologie auszuspielen, sondern ihn vielmehr im Gegenteil als eine wesentliche Voraussetzung moderner Pastoralpsychologie zu verstehen.

Der Verf. ist kein eigentlicher Kierkegaardspezialist, sondern Pastoralpsychologe. Gerade das aber macht seinen Dialog mit Kierkegaard

anregend und fruchtbar. Wie ja überhaupt oft wesentliche Beiträge zum Kierkegaard-Verständnis oft von solchen »sekundären« Kierkegaardlesern und nicht von eigentlichen Kierkegaardspezialisten kommen.

Eberhard Harbsmeier

Ole Morsing:

Den sørens Kierkegaard – studier i lidenskab, bevidsthed og gentagelsen. Poetiske, filosofiske og religiøse læsninger.

Anis 1989. 255 Seiten incl. english summary [That blankety Kierkegaard], dkr. 195,-.

Die Schrift Kierkegaards ist sublimierter Trieb. Dies ist so war, so wie es gesagt ist, nämlich von Kierkegaard selbst, der sich dieser Beziehung durchaus bewußt war: »O, wie schwer! Wie ich oft von mir selbst gesagt habe: Wie jene Prinzessin in 1001 Nacht erlöste ich das Leben, indem ich erzählte, d.h. produzierte. Produzieren war mein Leben. Eine ungeheure Schwermut, innere Leiden sympathischer Art, Alles, Alles konnte ich ertragen – wenn ich produzieren durfte« (Pap. X,1 A 442). Es war die Lust, die verdrängte, verschobene oder nur bloß die frei losgelassene Lust, die ganz buchstäblich am Werke war.

Das Interesse an dieser Lust ist u.a. die Triebkraft im Kierkegaard-Studium Morsings. Die Lust verfolgt er deshalb von den ersten diffusen Formen des Begehrens über das subtile Spiel der Verführung mit der Leidenschaft bis hin zur glücklichen Möglichkeit der Selbstliebe, in der Liebe zu einem Anderen unterzugehen. Aber die Lust ist niemals nur Lust. Sie ist zugleich an das Bewußtsein gebunden, das der Lust ihre konkrete Gestalt im einzelnen Menschen und dem gesellschaftlichen Zusammenhang gibt. Und dank der unglaublichen Hartnäckigkeit, mit der Kierkegaard 1001 Nacht Trieb zu Schrift machte, hat er es vermocht, ein Werk zu hinterlassen, das sowohl psychoanalytischen als auch soziologischen Analysen zugänglich ist, das aber dennoch wesentlich mehr zu sagen hat. Was Kierkegaard zu Kierkegaard macht, ist nämlich seine existenzielle Anthropologie, d.h. seine radikale Antwort auf elementare Fragen.

Das versucht Morsing nachzuweisen. Ohne Unsicherheit zu verraten, macht er deshalb geltend, daß er grundsätzlich das Werk Kierkegaards als einen langen Text lesen und so versuchen will, eine zusammenhängende Deutung der vielen Meriten des Magisters zu konstruieren (vgl. S. 21; 196). Es handelt sich mit anderen Worten nicht um eine bestimmte These, deren Richtigkeit um jeden Preis bewiesen werden soll, oder um anderen akademischen Leerlauf, sondern um ein Lesen des kierkegaard-schen Textes.

Und um ein Lesen von Texten über den Text Kierkegaards, muß man sogleich hinzufügen, denn nach den einleitenden Manövern zeigt Morsing, wie Anders Kingo, Hans Hauge und H. C. Wind Kierkegaard religiös, poetisch bzw. philosophisch lesen. Sie haben, so Morsings Behauptung, jeder für sich »Recht« (S. 45), was jedoch nicht bedeutet, daß er

ihnen im folgenden unkritisch Gesellschaft leistet. Wenn er seine Lektüre als poetisch, philosophisch und religiös bestimmt, so denkt er dabei nämlich nicht so sehr an die Art seine Lektüre, sondern vielmehr an den Charakter des einzelnen Textes. Wie er selbst seine lange Lektüre praktizieren will, darüber sagt er nicht viel. Ein mehr querulantischer Leser würde wohl meinen, daß Morsing es versäumt hat, seine Methode rechtzeitig zu wählen. Und dergleichen kann von einem Text früher oder später bestraft werden.

Aber lassen wir das auf sich beruhen. Morsing kennt seinen Kierkegaard, daran kann kein Zweifel bestehen. Er besitzt zudem eine umfassende Kenntnis der Tagebücher Kierkegaards, von Kennern Papiere genannt, aus denen er häufig zitiert, gern mit einer lustigen Vorliebe für die mehr munteren und bisweilen unfreiwillig komischen Seiten Kierkegaards. Das Buch ist in der Tat weder eine »populäre Einführung für den Mann auf der Straße noch eine Spezialuntersuchung für die zwanzig Experten« (S. 21), den Leser freilich, der sich mitten zwischen beiden Extremen befindet, muß das Buch zu eigenem Nachdenken anregen. Wenn man nicht gerade auf Klatsch über Regine oder freudianisierten small talk über den Vater aus ist, kann das Buch nahezu jeden Bedarf befriedigen. Indirekte Mitteilung, Ironie, Verführung, Pseudonymität, die existenzphilosophischen Komponenten, die Doppelreflexion, die Konstituierung des Bewußtseins, die Paradoxe und vieles andere mehr, hierunter eine eingehende Beschreibung der Hochzeit des Figaro, der Zauberflöte und von Don Giovanni, drei Opern von Mozart, die bei Kierkegaard eine Liebe entfachten, die Morsing zu teilen scheint. Mit seinen über dreißig Seiten, angereichert mit zahlreichen deutschen und italienischen Zitaten, zeigt der Abschnitt, daß er *con amore* geschrieben ist, aus lauter Lust, weshalb dieser Abschnitt auch dazu neigt, aus dem Rahmen des übrigen Konzepts des Buches zu fallen.

Kapitel für Kapitel werden die zentralen Bestimmungen des kierkegaardischen Werkes in die Dialektik zwischen Leidenschaft und Bewußtsein eingeschrieben und laufen deshalb auf eine Analyse der »Wiederholung« hinaus, die Morsing als »einen öffnenden und zusammenfassenden Ausdruck für die gesamte Existenzphilosophie Kierkegaards« ansieht, der »sowohl dem Religiösen, dem Poetischen als auch dem Philosophischen zugleich gerecht wird« (S. 194).

Diese Theorie hat mich freilich nicht sehr überzeugt. Die »Wiederholung« ist nämlich das eigenartigste Buch Kierkegaards. Es verführt seinen Leser nämlich und dreht ihm einen unbrauchbaren Begriff an. Es ist deshalb kein Zufall, daß dieser Begriff im späteren Werk nicht mehr auftaucht, was Morsing denn auch anführt. Gleichwohl ist er der Auffassung, daß der Begriff eine zentrale Bedeutung habe (S. 197). Diese hat er nicht, und es ist deshalb keineswegs beklagenswert, daß Morsing nicht überzeugend für die gegenteilige Auffassung argumentiert. Die Text Kierkegaards bleibt stehen, zweideutig offen für Auslegungen. Was wann was ist, wenn es um Kierkegaard geht, weiß man nie ganz sicher, viel-

leicht ist das meiste ein ernster Spaß, glücklicherweise an sich, denn dann begreift man den Ausdruck: »Den sørens Kierkegaard«, der verdammt Kierkegaard.

Morsing meint, seine Darstellung sei nicht populär. Dies ist sie auch nicht ohne Weiteres. Aber was sie nicht ist, kann sie ja werden.

Joakim Garff

Anders Kingo:

Den opbyggelige tale. En systematisk-teologisk studie over Søren Kierkegaards opbyggelige forfatterskab.

G.E.C. Gad, Kopenhagen 1987, 164 S., dkr. 155,50 (OT).

Anders Kingo:

Den pseudonyme tale. En studie over eksistensanalysens kategori i Søren Kierkegaards forfatterskab.

G.E.C. Gad, Kopenhagen 1988, 176 S., dkr. 158,00 (PT).

Es handelt sich bei diesen beiden Büchern des dänischen Pfarrers Anders Kingo um einen sehr eigenwilligen und zugleich sehr ehrgeizigen und selbstbewußten Versuch einer Gesamtinterpretation des kierkegaardschen Werkes. Die beiden Bücher bilden eine Einheit und wollen als ein Gesamtentwurf zu einer neuen Kierkegaardinterpretation verstanden werden. Dabei wendet sich der Verfasser gegen jeden Versuch, Kierkegaard genetisch von einer Stadientheorie her, psychologisch oder geistesgeschichtlich zu verstehen, sondern er will das Gesamtwerk in einer »immanenten« Interpretationsmethode sozusagen auf einen Begriff bzw. eine Formel bringen (OT 13). Der Verf. macht dabei eines der Hauptprobleme der Kierkegaardforschung, das Verhältnis zwischen den pseudonymen und den erbaulichen Schriften, zum Grundpfeiler seiner Kierkegaardinterpretation, indem er die erbauliche und die pseudonyme »Rede« als Kategorien versteht, von denen her das Gesamtwerk Kierkegaards zu interpretieren ist. Und diese Kategorie ist für den Autor das Paradox, in den erbaulichen Reden verstanden als Wirklichkeit, in den pseudonymen Reden als Möglichkeit (z.B. OT 83, PT 11). Der Verf. arbeitet dabei mit dem eigenwilligen und schwer nachvollziehbaren Begriff »bestedelse«, der bei Kierkegaard einmal vorkommt, wohl im Sinne von »in eine Situation stellen«. Das Werk Kierkegaards ist weder isoliert als Existenzanalyse noch als Offenbarungstheologie auszulegen, sondern von dem Begriff der Situation (bestedelse) her zu verstehen, in die uns das Paradox stellt. Dabei haben die erbaulichen Schriften Kierkegaards für den Verf. absolute Priorität, die Existenzanalysen der Pseudonyme lassen sich nur im Lichte der paradoxen Offenbarung im Sinne der erbaulichen Reden verstehen, sozusagen als die negative Voraussetzung, die durch die Situation der Offenbarung und des Paradox gesetzt wird. Theologisch gesprochen interpretiert der Verf. das Verhältnis zwischen erbaulicher und pseudonymer »Kategorie« als das Verhältnis zwischen

Gesetz und Evangelium (PT 139), freilich nicht in dem Sinne, daß das Gesetz als humanum gleichsam eine pädagogische Vorstufe für das Evangelium ist, sondern vielmehr so, daß Gesetz und Evangelium als das Negative bzw. Positive dialektisch aufeinander bezogen bleiben, das Christliche also stets vorausgesetzt ist bei Kierkegaard.

Die Existenzanalysen Kierkegaards sind somit stets unter dem theologischen Vorzeichen der Sünde zu verstehen, als die vom Evangelium selbst gesetzte Voraussetzung, die »Stadien« sind als Existenzformen der Sünde lediglich Ausgangspunkt für ein »stadienloses Sein«, denn es geht in den Existenzanalysen um den »Untergang« der humanen Möglichkeiten: »Die Existenz der Stadium muß deshalb abgeschafft werden. Jeder Rest des alten Subjekts muß ausgerottet werden« (PT 19). Starke Worte! Der Verf. scheint sich aber der Problematik solcher Aussagen bewußt zu sein, denn um nicht jegliche Kontinuität zwischen altem und neuem Sein bestreiten zu müssen, führt er den theologisch belasteten Begriff des »Analogiepotenzials« ein. Die christliche Existenz besitzt ein solches Analogiepotenzial, das eine Existenzanalyse des vorchristlichen Seins ermöglicht, und dieses vorchristliche Sein andererseits soll zwar vollständig »ausgerottet« werden, dennoch aber heißt es zwei Zeilen zuvor, daß es als Analogiepotenzial »weiterlebe«. Die theologische Problematik dieses Begriffs gerade auch in bezug auf den Begriff des Paradox kommt hierbei nicht in den Blick.

Es handelt sich hier um extrem »immanente« Kierkegaard-Studien ganz im Stile des Dänen Olesen Larsen, dem sich der Verf. sehr verpflichtet fühlt und dessen Anliegen er weiterführen will. Zudem handelt es sich um eine dezidiert *theologische* Interpretation, die alle Versuche abweist, einzelne Elemente des kierkegaardschen Denkens zu isolieren und in einem anderen Zusammenhang fruchtbar zumachen, wie dies »sekundäre« Kierkegaardleser so oft getan haben. Das Humane ist nur interessant als »Analogiepotenzial« für das Christliche, deshalb ist für den Verf. jede philosophische bzw. psychologische oder ästhetische Interpretation von vornherein verfehlt. Es geht ihm darum, Kierkegaards Werke in ihrem eigenen Kontext zu verstehen, nicht biographisch-gegenständig, sondern systematisch. »Erbaulichkeit« und »Pseudonymität« werden denn auch als theologische Kategorien verstanden und nicht als literarische Ausdrucksformen.

Es geht dem Verf. darum, das Gesamtwerk Kierkegaards auf eine (doppelte) Formel zu bringen. Diese Operation ist ihm gelungen. Man muß aber fragen, ob er dabei nicht den Patienten erschlagen hat und von Kierkegaard nicht viel anderes übrig bleibt als ein Gerüst leerer, weil abstrakter Begriffe. Die Schwäche dieser Bücher ist, daß sie nicht eigentlich mit Texten, auch nicht mit Problemen oder Phänomenen arbeiten, sondern mit Begriffen wie »Paradox«, »Offenbarung« etc. hantieren. Dieser dem Verf. eigentümliche Denkstil macht diese Bücher schwer zugänglich, ja fast unlesbar.

Der Verf. tritt mit gerdezu prophetischem Anspruch auf. Er liefert

nicht einen Beitrag zur Kierkegaardinterpretation, er »präsentiert eine Kategorie« und hat die »entscheidende Antwort« auf die Frage nach dem Sinn der erbaulichen Rede und der Existenzanalyse in den Pseudonymen Werken gefunden. Bei so großem Selbstlob hat der Verf. dann nur Polemik für andere Kierkegaardforscher (abgesehen von P. Lønning und K. Olesen Larsen) übrig, die in einer Reihe von umfangreichen Anmerkungen behandelt werden. Diese Polemik (oft in unerträglich herablassendem und belehrendem Tonfall) zeigt, daß der Verf. zu einem eigentlichen Gespräch mit anderen Kierkegaardinterpretationen nicht fähig ist.

Eigentlich schade, daß der Verf. eine fruchtbare und interessante These in einer so fanatischen und teilweise verbohrten Weise vorträgt und damit sein eigentliches berechtigtes Anliegen schwächt: Daß nämlich das Gesamtwerk Kierkegaards von den erbaulichen Reden als seiner Mitte her zu verstehen ist und nicht umgekehrt. Ich denke, daß gerade auch »sekundäre« Kierkegaardleser, Nichttheologen, die sich von Kierkegaard auf ihren Arbeitsgebieten wie Psychologie, Philosophie, Ästhetik anregen ließen, sich durchaus dessen bewußt waren, daß Kierkegaard in erster Linie Theologe bzw. religiöser Schriftsteller war und sein wollte.

Eberhard Harbsmeier

Otto Bertelsen: Dialogen mellem Grundtvig og Kierkegaard.

C. A. Reitzels Forlag, Kopenhagen 1990, 131 Seiten, dkr 175,-.

Die Hauptthese dieses schönen Buches des dänischen Pfarrers und früheren Mitarbeiters von Gregor Malantschuk ist so provozierend nicht, wie sie auf der Rückseite des Buches angekündigt wird: Es versucht, die beiden großen dänischen Theologen des 19. Jahrhunderts nicht als Alternativen zu sehen, zwischen denen man sich entscheiden muß, sondern als Partner in einem Dialog, als Korrektive, die sich sozusagen gegenseitig bedingen und ergänzen. Der Verf. ist dabei bemüht, die Gegensätze nicht zu verleugnen, aber er versteht diese Gegensätze von einem gemeinsamen Anliegen her, das Grundtvig und Kierkegaard teilten, und ihre höchst unterschiedlichen Antworten auf diese Fragen sind für ihn nicht sich ausschließende Alternativen, sondern unterschiedliche aber dennoch gleichermaßen legitime Anliegen.

In einem ersten historischen Teil versucht der Verf. nachzuweisen, daß Kierkegaard in seinen jungen Jahren Grundtvig und der grundtvigischen Erweckungsbewegung nahe gestanden habe, daß er bei Grundtvig »in die Lehre gegangen« sei. Ausführlich legt der Verf. die engen Beziehungen der Familie Kierkegaards zu Grundtvig und dessen Anhängern dar, besonders der ältere Bruder Peder Christian Kierkegaard, der ja ein Anhänger Grundtvigs war. Hieraus zieht der Verf. den Schluß, daß Kierkegaard in seinen Anfängen von Grundtvig beeinflußt gewesen sein »muß«, wie der Verf. sich ausdrückt. Aber diese entscheidende These bleibt mehr Vermutung. Abgesehen von einigen wenigen positiven Äußerungen zu Grundtvig geben die Texte hier nicht viel her. Nicht alles,

was »stark an Grundtvig erinnert«, muß von diesem beeinflußt sein. Daß Kierkegaard in seiner Jugend »mit Begeisterung« Grundtvig gelesen habe (S. 24) bleibt eine »Vermutung«, wie der Verf. selbst einräumt. Auch wenn man seine Zweifel an der These des Buches haben kann, ist der historische Abschnitt außerordentlich wertvoll, weil er besonnen und übersichtlich das Material vorstellt und dabei auch ausführlich Kierkegaards Kritik an Grundtvig vor allem in der Unwissenschaftlichen Nachschrift darstellt, ebenso die »Polemik« Grundtvigs gegen Kierkegaard. Das Buch hat mich von der Notwendigkeit eines Dialogs zwischen Grundtvig und Kierkegaard überzeugt, zugleich aber zeigt das vom Verf. vorgestellte Material deutlich, daß die gegenseitige Polemik zwischen Kierkegaard und Grundtvig voll von Mißverständnissen war, wie der Verf. selbst zeigt, m.a.W. daß der geforderte Dialog zu Lebzeiten beider nicht stattgefunden hat.

Wenn das Buch in dem anschließenden systematischen Teil neben den hinlänglich bekannten Gegensätzen auch die Gemeinsamkeiten herausstellt, so liegt dies einmal an der richtigen Beobachtung, daß sowohl Kierkegaard als auch Grundtvig ihre Wurzeln in der dänischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts haben und daß sich beide philosophisch im Namen des »Lebens« gegen die deutsche idealistische Philosophie wenden. Zum anderen aber geht der Verf. von einer Kierkegaardinterpretation aus, die sich vor allem an der Stadientheorie orientiert und diese »grundtvigsch« im Sinne des Wachstums interpretiert, und die zudem die These vertritt, daß der späte Kierkegaard im Kirchenkampf seiner Linie untreu geworden sei. Damit hat der Verf. sozusagen selbst einen wichtigen Stein des Anstoßes für einen Dialog zwischen Grundtvig und Kierkegaard ausgeräumt. Auch besteht in diesem systematischen Teil zuweilen die Tendenz, theologische Selbstverständlichkeiten groß als »Gemeinsamkeiten« herauszustellen: Daß Kierkegaard ganz wie Grundtvig letztlich das Ziel verfolgt habe, das Volk zum christlichen Glauben zu erwecken (S. 109), ist zwar richtig, aber das gilt wohl für jeden Theologen.

Daß der Versuch immer wieder unternommen wird, Kierkegaard und Grundtvig miteinander zu vermitteln, ist wohl am ehesten aus der Wirkungsgeschichte zu erklären, die der dritte Teil des Buches – leider etwas zu knapp – darstellt. Hier findet m.E. der eigentliche Dialog statt, weil sich die meisten dänischen Theologen beiden Kirchenvätern verpflichtet fühlen. Dabei ist bemerkenswert, daß es vornehmlich die Anhänger Kierkegaards sind, die hier ein Harmoniebedürfnis aufweisen und von einem Entweder – Oder nichts wissen wollen. Das Buch nennt neben den bekannten Monographien zum Thema in der Fachliteratur einige Namen der dänischen Geistesgeschichte, die sich im Spannungsfeld Grundtvig-Kierkegaard befinden. Dieser wirkungsgeschichtliche Aspekt verdiente es, eingehender behandelt zu werden, da das Verhältnis zwischen diesen beiden großen Theologen vor allem aus dieser Perspektive interessant ist.

Das Buch von Otto Bertelsen leistet hierfür solide Vorarbeit. Auch wer der Meinung ist, daß der Gegensatz zwischen Grundtvig und Kierkegaard hier etwas harmonisiert wird, findet in diesem Buch eine gut geschriebene und übersichtliche Darstellung des Materials.

Eberhard Harbsmeier

Michael Heymel:

Das Humane lernen. Glaube und Erziehung bei Søren Kierkegaard. Göttingen (*VuR*) 1988, 286 S., DM 68,-.

Die vorliegende Studie, 1984 als theologische Dissertation verfaßt, kann als Beitrag zur Kierkegaard-Forschung wie auch als Beitrag zur gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion im deutschsprachigen Raum verstanden werden.

Nun ist die Existenztheologie Kierkegaards bekanntermaßen sperrig gegenüber einer Inanspruchnahme seitens der Religionspädagogik, sofern sie in erster Linie an einer allgemeinen Bestimmung dessen orientiert ist, was Religion überhaupt sei und was sie funktional in unserer Gesellschaft leisten könne, um von da aus abgeleitet auf den Sinn einer vor allem im schulischen Religionsunterricht (= RU) vermittelten spezifisch christlichen Erziehung zu reflektieren (S. 17). So vor allem im Rahmen des von H. allerdings sehr pauschal kritisierten sozialtherapeutischen RU, wie er namentlich von Stoodt und Fraas vertreten wird (S. 8; 115). Für die gegenwärtige Fachdiskussion scheint immer noch die von Tillich entwickelte Methode der »Korrelation« der ergiebigeren theologische Bezug zu sein als Kierkegaards emphatische Rede vom absoluten Paradox, vom Absurden und vom unvermittelbaren Sprung in den christlichen Glauben, der eben darum weder gelehrt noch gelernt werden kann (S. 19).

Die wenigen Versuche, Kierkegaard dennoch religionspädagogisch fruchtbar zu machen (z.B. Helmut Schaal, Erziehung bei Kierkegaard. Das »Aufmerksammachen auf das Religiöse« als pädagogische Kategorie, Heidelberg 1958, auf den H. ausführlich eingeht; Ingrid Blanke, Sinn und Grenze christlicher Erziehung. Kierkegaard und die Problematik der christlichen Erziehung in unserer Zeit, Frankfurt/M.u.a. 1978, auf die H. leider nicht eingeht; in einer allgemeinen und die Existenzphilosophie einschließlich Kierkegaard umfassenden Grundlegung: Otto Friedrich Bollnow, Existenzphilosophie und Pädagogik, Stuttgart u.a. 1959, auf den H. leider auch nicht eingeht), haben sich daher bislang nicht durchsetzen können.

Innerhalb der sog. »dialektischen Theologie«, die entscheidende Impulse für die »Evangelische Unterweisung« gegeben hat, wäre wegen Karl Barths Rekurs auf Kierkegaard am ehesten mit einer wenn auch inzwischen anachronistischen religionspädagogischen Relevanz Kierkegaards zu rechnen. Und in der Tat vertritt H. in seiner Studie implizit wie explizit im wesentlichen die Anliegen der »Evangelischen Unterwei-

sung« (S. 238, Anm. 10), wenn er programmatisch die »Theologie als kirchliche Wissenschaft« (S. 7) versteht, die den angemessenen Ort der Frage nach dem Humanen nicht in der Wissenschaft, sondern im gläubigen Gebet sieht (S. 8), geleitet von der »Einsicht, daß das Humane nur dort gelernt werden kann, wo Gott es dem Menschen zu lernen gibt, nämlich in seiner Offenbarung . . . , wo Gott selbst als Lehrer erscheint« (S. 8). Wie aber soll ein solch fundamentaltheologischer und in sich äußerst problematischer Spitzensatz in religionspädagogische Theorie oder gar Praxis umgesetzt werden?

In Aufnahme der Hauptthese H.s stellt sich mir dieses Problem folgendermaßen dar: Kierkegaard soll als Paradigma eines durch religiöse Erziehung Geschädigten, aber auch und vor allem als Paradigma dafür bedacht werden, daß der religiöse Schaden im Glauben an die Vergebung der Sünde verarbeitet werden kann (S. 8). Damit stellt H. im Hinblick auf seine Kierkegaard-Interpretation zurecht die Begriffe »Glaube« und »Sünde« in den Vordergrund. Von beidem sollte auch im RU zentral die Rede sein. Doch das ist m.E. gerade in H.s Sinne nicht möglich, auch wenn ihm darin zuzustimmen ist, daß die Begriffe »Glaube« und »Sünde« da leicht übergangen werden können, wo »Religion nur noch als Sozialisationsfaktor und fragwürdiges Mittel humaner Selbstverwirklichung in den Blick« kommt (S. 10).

Wenn aber »Sünde« zunächst nichts anderes meint als das Scheitern menschlicher Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung oder zur Identitätsfindung, so wäre m.E. auch innerhalb eines von einem allgemeinen oder philosophischen Religionsverständnis geleiteten RU sinnvoll von »Sünde« zu reden und nicht erst vor dem Hintergrund einer plakativen »Offenbarungstheologie«, wie H. sie zum Ausgangspunkt nimmt (S. 259). Denn gerade im Hinblick auf existenzphilosophische Einsichten über menschliches Scheitern müßte man diese Möglichkeit doch wohl höher einschätzen, als H. es im Duktus seiner leider oft klischeehaften Bestimmungen zulassen kann (S. 47; 50). So kommt es dann auch zu dem nicht mehr eigens reflektierten Widerspruch innerhalb seiner eigenen Position, daß zum einen vom »gelingenden« Menschsein im »Glauben«, dann aber auch und unvermittelt vom »mißlingenden« Menschsein im »Glauben« die Rede ist (S. 91; 101). Eine Präzisierung dessen, was H. unter dem »Humanen« nun genau verstanden wissen will, wäre so gerade in einer differenzierten Auseinandersetzung mit philosophischen wie theologischen Anthropologien hilfreich, wodurch m.E. viele Teilthesen H.s vorsichtiger und abwägender ausfallen müßten.

H.s These setzt voraus, daß es das Ziel des RU sei, »Glaube« als Bewältigung von »Sünde« zu vermitteln. So geht es ihm nicht darum, über den christlichen Glauben »objektiv« und ohne eigenen Identifizierungsanspruch zu informieren, sondern darum, daß die Schüler »subjektiv« zum Glauben kommen (S. 26). Und nur, wenn man diese Aufgabe als Motiv für den RU akzeptiert, stellt sich dann natürlich das Problem der Vermittlung von »Glaube« und »Sünde«, das möglicherweise im Sinne

Kierkegaards durch »indirekte Mitteilung« zu lösen wäre. Aber m.E. kann diese Voraussetzung nicht akzeptiert werden, und zwar aus dem von H. zur Anmerkung entschärften, aber doch wohl entscheidenden Grund: Glaube, Sünde, Wahrheit sind weder verfüg-, noch erkenn-, noch vermittelbar (S. 51, Anm. 30). D.h.: Dieses Konzept würde den RU permanent überfordern, bzw. würde an seiner Realität praxis-irrelevant vorbeigehen. Hinzu kommt, daß wir wegen der uns aufrichtigerweise nicht mehr hintergehbaren historisch-kritischen Forschung gar nicht mit Sicherheit sagen können, was denn »Glaube« (sowohl als *fides quae* wie auch als *fides qua*) oder auch »Sünde« sein soll; erst nach einer solchen Klärung kann sich dann das Problem der Vermittlung stellen. So müßte gerade das, was H. unbefragt voraussetzt, nämlich das Wissen um das, was Religion und Christentum in seinen vielfachen Ausprägungen ist (S. 53), primär das Ziel und Thema des RU heute sein, wie es m.E. der »hermeneutische« RU anstrebt.

Wenn man hierfür einen Bezug zu Kierkegaard aufzeigen möchte, so könnte am ehesten auf die Position seines Pseudonyms »Climacus« verwiesen werden, der distanziert und von außen experimentierend darstellt, was Christentum ist, ohne selbst für sich in Anspruch zu nehmen, Christ zu sein.

Insofern bleibt m.E. die Studie von H. hinter dem gegenwärtigen systematisch-theologischen Diskussionsstand zurück und läßt als Kierkegaard-Interpretation (die allerdings zum Schaden des Niveaus wesentliche Beiträge der neueren Forschung wie z.B. die von H. Deuser und P. Lübcke unberücksichtigt läßt) doch eher Zweifel über seine religionspädagogische Relevanz aufkommen als daß sie Anstöße geben kann.

Dr. phil. Hartmut Rosenau

Patrick Gardiner: Past Masters: Kierkegaard.

Introduction. Oxford University Press, Oxford/New York 1988. VII + 120 pp.

Gardiner's book is an excellent introduction to Kierkegaard's writings. After a short survey of Kierkegaard's life and character (pp. 1-14) we get a lucid sketch of his philosophical background, especially Hume, Kant and Hegel (pp. 15-31). Kierkegaard's idea of different modes of existence (pp. 40-64) is analysed as an attempt to present an alternative to "the immorality of his age" (pp. 32-39), namely that man "... had succumbed to an impersonal and anonymous mode of consciousness which precluded spontaneous feeling and was devoid of a secure sense of self-identity" (p. 34). The next and longest part of the book is concerned with the relation between truth and subjectivity in *Philosophical Fragments* and *Concluding Unscientific Postscript* (pp. 65-102), and the last chapter (pp. 103-111) focuses upon the discussion of freedom and the self in *The Concept of Anxiety* and *The Sickness unto Death*.

Two merits of the book are to be particularly acknowledged. Firstly,

Gardiner is totally unawed by his topic; Kierkegaard is not *the* philosopher who is to be presented, maybe interpreted, but never really discussed. Avoiding this common approach to the subject, Gardiner tries to analyse and discuss the text in the same manner as one would approach e.g., Aristotle or Kant. Secondly, the book uses another language than Kierkegaard's and is thereby something more than a mere paraphrase of the text. The result is a well-balanced introduction from a basically epistemological point of view. Given the necessary limitations of this focus, the book is one of the best tools available for an introductory-course on Kierkegaard.

Poul Lübcke