

*Friedrich Hauschild (ed.):
Approach to Kierkegaard.
Workshop-reports.*

Liber Academiae Kierkegaardiensis. Tomus IX.
C.A. Reitzel, Copenhagen 1992. 115 S., DKK 200,-.

Hinter dem anspruchsvollen Namen Kierkegaard Akademie verbirgt sich eine von Niels Thulstrup 1977 initiierte Gruppe von zur Zeit 12 aktiven und 4 korrespondierenden Mitgliedern, Kierkegaardforschern, die alle zwei Jahre Tagungen abhalten und die Beiträge in den Liber Academiae Kierkegaardiensis veröffentlichen. Der vorliegende neunte Band bringt die Beiträge von der Tagung dieser Gruppe in Iserlohn im Juni 1990. Er ist dem Gedenken des 1989 verstorbenen Niels Thulstrup gewidmet. Außer einer Würdigung der Kierkegaardforschung Thulstrups von Wolfdietrich von Kloeden enthält das Buch vier Beiträge von Friedrich Hauschild, Karstein Hopland, Joachim Ringleben sowie Henning Schröer.

Der umfangreichste Beitrag von E. Hauschild versucht anhand der Analyse einer erbaulichen Rede die Nähe zwischen Kierkegaard und Luther nachzuweisen im Unterschied zu Autoren wie V. Mortensen, der die Distanz zwischen beiden betonte. Karstein Hoplands Beitrag über das Verhältnis von Rationalität und Sprache bei Kierkegaard geht der Frage nach, inwieweit Sprache und Kommunikation bei Kierkegaard die Rolle einnehmen, die die Logik in der Weltkonstruktion des Idealismus gespielt hatte, inwieweit Kierkegaard also als ein Sprachphilosoph zu verstehen sei. Joachim Ringleben liefert eine weitere Interpretation der Einleitung zur Krankheit zum Tode, die darauf Wert legt, daß Selbstverhältnis und Gottesverhältnis einander bedingen. Am informativsten ist der Vortrag H. Schröers über Kierkegaards Bedeutung für die Religionspädagogik. Neben einem Forschungsbericht zum Thema liefert der Beitrag Interpretationen von zwei grundlegenden Texten Kierkegaards in bezug auf dieses Thema.

Es ist gut, daß die Öffentlichkeit durch diese Publikation an der Arbeit dieser sonst mehr im Verborgenen wirkenden "Akademie" teilhaben darf.

Eberhard Harbsmeier

Karl Theodor Kehrbach

Der Begriff "Wahl" bei Søren Kierkegaard und Karl Rahner.

Zwei Typen der Kirchenkritik.

Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie Bd. 8.

Peter Lang, Frankfurt am Main 1992. 482 S., DM 106,-.

Die katholische Theologie hat offenbar Kierkegaard entdeckt. Dies jedenfalls dokumentiert diese Würzburger Dissertation, die freilich – trotz des Umfangs und vieler Anmerkungen – über weite Strecken mehr als ein erbaulicher Traktat eines engagierten Reformkatholiken anzusehen ist. Es handelt sich hier um eine dezidiert kirchliche bzw. theologische Rezeption Kierkegaards, bei der philosophische Fragestellungen nur mehr am Rande und aus theologischer Sicht erörtert werden. Der Begriff der Wahl wird von vornherein im Sinne einer persönlichen Glaubensentscheidung interpretiert, und Kierkegaard wird von Anfang an (schon in Entweder-Oder) als Prototyp des engagierten Christen vorgestellt, der zum Kritiker der Kirche werden mußte, als "tiefgläubiger" solidarischer Kritiker seiner Kirche ist er Vorbild für den heutigen engagierten Christen.

Der Aufbau des Buches ist etwas verwirrend durch Überdisposition und eine Gliederung, die viele Wiederholungen mit sich bringt: Zunächst werden im *ersten Teil* in einer Art Sammelbesprechung eine Reihe von recht willkürlich ausgewählten Werken aus der Sekundärliteratur kurz vorgestellt, worauf die erste drei Kapitel Zitate zu Begriffen wie Wahl, Entscheidung und Entschluß zusammenstellen und mit recht allgemeinen (um nicht zu sagen verallgemeinernden) Kommentaren versehen. Nach einem weiteren Kapitel "Sekundärliteratur" folgt dann in den nächsten Kapiteln der Versuch einer Interpretation des vorgelegten Materials (S. 127-217). Ein kürzerer, ähnlich aufgebauter *zweiter Teil* beschäftigt sich mit dem Begriff der Wahl bei Rahner (S. 219-266), worauf dann der dritte und letzte Teil der Arbeit einen Vergleich zwischen Rahner und Kierkegaard versucht (S. 267-382). Sieht man von den ersten einleitenden 125 Seiten ab, so sind die drei Abschnitte ganz identisch aufgebaut und folgen der Terminologie Rahners: Es geht um das wählende Selbst in seiner Transzendentialität (A), sein Verhältnis zum Geheimnis (B), zur Welt (C), zu Christus als dem Kairos (D) und schließlich um das wählende Selbst und die Verzweiflung (E). Dabei werden – und das ist charakteristisch für den Stil des Buches, die meisten dieser Abschnitte durch einen "Blick auf heute"

abgeschlossen. Lobend ist zu erwähnen, daß der Verf. im Anmerkungsteil die vielen Zitate auch im dänischen Original wiedergibt.

Das Buch versucht einen systematischen Vergleich zwischen Rahner und Kierkegaard. Dabei tut der Verf. des öfteren des Guten zuviel, indem er die Aussagen beider Theologen dadurch einander annähert, daß er sie so verallgemeinert, daß sie zu Selbstverständlichkeiten werden. So heißt es z.B. S. 342: "Die Entscheidung für Christus ist für beide Theologen ganz fundamental". Überhaupt hat das Buch die Tendenz, sein Anliegen in einem etwas schwülstigen Stil verschwimmen zu lassen. Das klingt dann etwa so, wenn der Verf. die These seines Buches in einer "Zwischenbilanz" in dieser Weise zusammenfaßt: "Noch einmal sei schon jetzt gesagt: Aus existentiell gelebter Tiefe des Einzelnen heraus quillt Unbedingtheit des Wollens und Strebens auf Christus hin als auf die Unbedingtheit der Wahrheit" (S. 126).

Es gibt aber m.E. drei wesentliche Berührungspunkte zwischen Kierkegaard und Rahner, die das Buch aufzeigt: 1. Eine formale Parallelität zwischen der *Anthropologie* Kierkegaards und Rahners, zwischen Kierkegaards Lehre vom Selbst und Rahners Rede von der Transzendentalität des Menschen. 2. Eine Verwandtschaft in der *Christologie*. Kierkegaards Christologie der Gleichzeitigkeit und der Nachfolge ist ja stets im Protestantismus ein Fremdkörper geblieben. Hier kann man Parallelen zu Rahners Rede von Geheimnis, von Mystik, ja zu den ignatianischen Exerzitien sehen. 3. Die Kritik Kierkegaards an der Amtsautorität der *Kirche* in Namen des *Einzelnen*.

Man hätte sich freilich gewünscht, daß der Verf. in seinem Vergleich etwas genauer gewesen wäre und auch die *Unterschiede* stärker herausgearbeitet hätte. Es genügt m.E. nicht, hin und wieder darauf hinzuweisen, daß Rahner bzw. Kierkegaard dieses und jenes "stärker betonen" trotz grundlegender Einigkeit. Es liegt auf der Hand, daß z.B. der kierkegaardsche Begriff des *Paradox* nicht so vorschnell mit dem des *Geheimnis* bei Rahner identifiziert werden darf, wie dies hier geschieht. Und man wird wohl auch fragen dürfen, ob der Verf. nicht der Kritik Kierkegaards vieles von ihrer Radikalität nimmt, wenn er ihn als einen Kirchenreformer deutet, der als Kritiker stets den "Nutzen der Gemeinschaft" im Auge gehabt und bei aller sachlichen Auseinandersetzung die Person des anderen christlich geachtet habe (S. 142, 137), oder wenn Kierkegaard gar gegen einen "Pessimismus" und für einen kirchlichen Reformoptimismus in Anspruch genommen wird (S. 209). Es fällt in diesem Zusammenhang auf, daß der Verf. in einem so umfangreichen Buch den Kirchenkritiker Kierkegaard pau-

schal als Vorbild hinstellt, uns aber eine Darstellung dieses Kampfes und konkrete Zitate gerade aus dem Kirchenkampf mit seiner verletzenden Schärfe vorenthält.

Der Verf. ist freilich nicht blind für die Unterschiede zwischen Rahner und Kierkegaard, ja zuweilen kann er sie überbetonen, z.B. wenn er S. 322 im Gegensatz zu seinen übrigen Aussagen behauptet, Kierkegaard habe „die Verbundenheit von Individualität und Sozialität“ als Kind des 19. Jahrhunderts nicht gesehen.

Was den Verf. wie die katholische Kierkegaardrezeption überhaupt an Kierkegaard fasziniert, ist dessen Betonung des Einzelnen, der existentiellen Entscheidung, der Subjektivität, des Selbst. Man hat aber den Eindruck, daß das kierkegaardsche Anliegen hier in der Weise rezipiert wird, daß ihm die Spitze genommen wird. Das Wagnis, der Sprung, das Pathos der Subjektivität sind allemal nur ein – wenn auch notwendiger – „Weg zur Objektivität des Erkennens und Wollens“ (S. 133), der Einzelne bleibt letztlich der Gemeinschaft – sprich Kirche – verpflichtet und damit untergeordnet. Wenn ich Papst wäre, wäre mir vor einem solchen lieben Kritiker nicht bange.

Auch wenn man sich mehr Sinn für die kierkegaardsche Radikalität und weniger Denken im katholischen Einerseits-andererseits-Schema gewünscht hätte, mag man den Verf. wegen seines frommen Engagements nicht schelten. Engagierte, fromme Leser hat sich Kierkegaard allemal gewünscht, und neben dem zusammengetragenen Material hat das Buch auch das Verdienst, zumindest die Frage nach der Aktualität der Kirchenkritik Kierkegaards zu stellen, eine Frage, die unter protestantischen Kierkegaardfreunden meist schamhaft verschwiegen wird.

Eberhard Harbsmeier

Søren Kierkegaard
Philosoph, Schriftsteller, Theologe

Vorträge des bulgarisch-dänischen Seminars

Sofia 31. März - 2. April 1992

Sofia. Internationale Kyrill und Method-Stiftung 1992. 125 S.

Dieser Band dokumentiert die Vorträge eines Seminars über Kierkegaard in Sofia, an dem dänische und bulgarische Referenten teilnahmen. Neben vielen anderen hat sich vor allem der dänische Botschafter in Sofia Klaus Otto Kappel um das Zustandekommen dieser Konferenz in lobenswerter Weise verdient gemacht. Kappel hat denn auch das Vorwort zu diesem Band geschrieben, der ansonsten aus 11 Beiträgen von fünf Gästen aus Kopenhagen sowie sechs Bulgaren besteht. Die Beiträge sind, das liegt in der Natur der Sache, dem Umfang, den Ansprüchen und den Themen nach sehr unterschiedlich, so daß eine Würdigung der einzelnen Artikel in diesem Rahmen nicht möglich ist. Die Beiträge der Kopenhagener Kollegen sind mehr klassische Kierkegaardstudien, die zentrale Themen des kierkegaardschen Werkes, seine Auffassung vom Selbst (Julia Watkin), seine Zeitkritik (Hermann Schmid), seine Kommunikationstheorie (Paul Müller), das Verhältnis zwischen Ästhetik und Metaphysik (Poul Lübcke) sowie seine Auffassung vom Verhältnis zwischen Mann und Frau (Birgit Bertung) vorstellen. In den bulgarischen Beiträgen geht es mehr um essayistische Beiträge zur Wirkungsgeschichte, zu Kierkegaards Bedeutung für die russische religiöse Renaissance, besonders Berdyaev und Chestov (Isaac Passy), ein Essay über die "Methodologie der Trauer" (Charalampi Panizidis), Kierkegaards Bedeutung für Jaspers (Christo Todorov), Nietzsche (Vladimir Theoharov) und schließlich sein Verhältnis zu Marx (Emilia Mineva). Der gewichtige aber schwer zugängliche Artikel von Radosveta Theoharova schließlich vergleicht die Kulturtheorien von Schelling und Kierkegaard.

Auch wenn die Beiträge teils in englischer teils in deutscher Sprache geschrieben sind, zeigen sie doch, daß Kierkegaard in Osteuropa bislang vor allem über Deutschland und deutsche Übersetzungen und Problemstellungen vermittelt wurde. Diese lobenswerte Initiative mag dazu beitragen, daß Kierkegaard in Bulgarien und andernorts in Osteuropa zunehmend sozusagen auch ohne den Umweg über Deutschland erreichbar wird.

Eberhard Harbsmeier

Grethe Kjær

Eventyrets verden i Kierkegaards forfatterskab

[*Die Welt des Märchens im Werk Kierkegaards*]

C.A. Reitzel, Kopenhagen 1991, 131 S.

Dieses gut geschriebene Buch will zeigen, welche Bedeutung das Volksmärchen, gelesen als ein Bild der menschlichen Seele, für Kierkegaard hatte. Es enthält viele sehr gelungene Auslegungen von Märchen, Auslegungen, die wohl von Jung inspiriert sind, der nach Grethe Kjærs Auffassung viele Ähnlichkeiten mit Kierkegaard aufweist. Eine der Hauptthesen des Buches ist, daß Kierkegaard im Bericht des Märchens über den Helden (bzw. die Heldin), der mit Hilfe übernatürlicher Kräfte erlöst wird, den Prozeß abgebildet sah, den er das Suchen des Menschen nach seinem "tieferen Selbst" nannte. Dies kann nach Grethe Kjær mit dem gleichgestellt werden, was die Psychologie den "Individuationsprozeß" nennt, im Volksmärchen habe Kierkegaard den zeitlosen Ausdruck für das Suchen des Menschen nach sich selbst und dem Sinn des Lebens gefunden (S. 35).

Das Buch ist chronologisch aufgebaut, es schildert zunächst den Einfluß des Märchens auf Kierkegaard von der Dissertation *Über den Begriff Ironie* über *Entweder Oder* bis hin zu *Furcht und Zittern*, wonach der Gebrauch von Märchen in dem folgenden Werk abnimmt – von einzelnen Ausnahmen abgesehen. Es war u.a. die Vermischung von Unendlichkeit und Endlichkeit bei den romantischen Dichtern, die Kierkegaards Interesse für das Märchen weckte. Die Lebensanschauung der Romantiker höhle ihre Ironiebegriff aus, weil sie nicht auf eine höhere oder wahre Wirklichkeit verwies, sondern nur einen verschwommenen Begriff von Ewigkeit kannte, der in all seiner Grenzenlosigkeit inhaltslos wurde. Bei der Arbeit zum Begriff Ironie stieß Kierkegaard auf die naive Lebensironie des Volksmärchens, denn diese – so Grethe Kjær – "negiert scheinbar unbewußt die gegebene endliche Wirklichkeit, sie zeigt ihre Überlegenheit über die Beschränktheit dieser Welt, indem sie die innerhalb der Endlichkeit gewöhnlich unumgänglichen Naturgesetze gänzlich außer Acht läßt" (S. 14).

Es war also die Auseinandersetzung mit den deutschen Romantikern, die Kierkegaard das Märchen entdecken ließ. In vielfältiger Weise taucht es dann später auf, z.B. in *Entweder Oder*, wo es gründliche Analysen wie auch Hinweise auf Märchenmotive gibt. In überzeugender Weise vermag Grethe Kjær die Hinweise Kierkegaards aufzuneh-

men und zu deuten, so z.B. wenn der Ästhetiker A das Frauen-schicksal von Margarethe in Goethes Faust mit dem der Prinzessin Florine in dem Märchen *Der blaue Vogel* vergleicht. Margarethe ist in ihrer Trauer gefangen, die Reflexion hält sie darin fest. Die Prinzessin im Märchen aber bekommt ihren Prinzen wieder – für Grethe Kjær ein Bild für die Überwindung der Trauer: „Der Mensch muß aus seinem Innersten bis dahin unbekannte und verborgene Kräfte mobilisieren (vielleicht Kräfte im Bund mit dem Ewigen), durch die er ein Selbst gewinnt, das nicht mehr von all dem abhängig ist, was vergänglich ist in dieser Welt“ (S. 51). Der nur flüchtige Hinweis auf das Märchen stellt nicht nur eine mögliche Deutung der Gestalt der Margrethe dar, er weist vielmehr auch über die ästhetische Betrachtung von A hinaus auf die *Krankheit zum Tode*, wo von der Verzweiflung die Rede ist, verzweifelt nicht ein Selbst sein zu wollen. Das Märchen beschreibt also die Vertiefung in das Selbst, die erforderlich ist, damit das „erste Selbst“ – das Selbst, das abhängig ist von der Welt und der Veränderlichkeit unterworfen – momentweise verschwinden kann.

Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang *Furcht und Zittern*, dessen Pseudonym *Johannes de silentio* auf das grimmsche Märchen *Der treue Johannes* anspielt. Freilich steht in Furcht und Zittern nicht mehr das Märchen im Mittelpunkt, sondern die *Sage*. Wenn Johannes de silentio das Dämonische aufzeigen will, die Möglichkeit der Sünde als das Unerklärliche beschreibt, das in das Leben einbricht, wenn er von der Reue spricht, dann benutzt er nicht Gestalten aus dem Volksmärchen, sondern Figuren aus der Sage, Agnete und den Meermann sowie Tobias und Sara aus dem *Buch Tobias*. Grethe Kjærers Deutung dieser Sagen ermöglicht ihr eine sehr überzeugende Interpretation des Anliegens von Johannes de silentio. Diese Sagen schildern eine Verzauberung, eine Verzauberung, die doppelbödig macht, halb menschlich und halb dämonisch – eine Verzauberung, aus der man sich nicht selbst befreien kann. Man kann nur auf Hilfe von außen hoffen. Die „unendliche Bewegung der Resignation“ ist also nicht allein durch die Selbstvertiefung zu leisten, die das Märchen schildert, denn hier entdeckt der Mensch nicht nur die Beziehung zum Ewigen, er entdeckt auch die Angst und seine eigene Schuld. Bis zu *Furcht und Zittern*, so Grethe Kjær, gehe das ästhetisch-ethische Werk Kierkegaards davon aus, daß der Mensch durch sein Gewissen und eine christliche Erziehung das Gute kennt und et realisieren will. Nun aber erhält der Begriff der Sünde eine zentrale Funktion, d.h. die Erkenntnis, daß der Mensch faktisch das Gute ablehnen

und das Böse wählen kann (S. 82). Die Voraussetzung ist nicht mehr die „ewig sokratische“, daß der Mensch die Wahrheit in sich trägt, sondern vielmehr die, daß der Mensch ein Sünder ist – und damit in der Unwahrheit.

Ein spannendes und erhellendes Buch. Man kann natürlich fragen, ob sich Kierkegaards Werk so in eine ästhetisch-ethische und eine religiöse Phase einteilen läßt und ob nicht der religiöse Aspekt bereits in *Entweder Oder* zugegen ist, wenn man das Werk vom Ende her interpretiert. Auch ist zu fragen, ob Grethe Kjær nicht im ersten Teil etwas deutlicher zwischen Kierkegaards und Jungs Auffassung vom Selbst hätte unterscheiden müssen. Ungeachtet solcher kritischen Anfragen zeigt das Buch dennoch in überzeugender Weise, daß die Welt des Märchens neue Aspekte für die Kierkegaardinterpretation eröffnet.

Kathrine Lilleør Petri

Carl Henrik Koch

Kierkegaard og “Det interessante”.

En studie i en æstetisk kategori.

[*Kierkegaard und ‘das Interessante’*]

Eine Studie zu einer ästhetischen Kategorie]

C.A. Reitzel, Kopenhagen 1992, 128 Seiten.

Diese Arbeit verfolgt, soweit ich sehe kann, zwei Anliegen. In den ersten drei Kapiteln (S. 7-67) geht es um eine zeit- und philosophiegeschichtliche Untersuchung zum Begriff des Interessanten und verwandten Begriffen bei Kierkegaard und seinen Zeitgenossen. Es folgen drei Kapitel, die von den hier gewonnen Einsichten aus das Tagebuch des Verführers als eine Satire über die hegelische Philosophie bzw. die hegelische Bildungskonzeption interpretieren (S. 68-115). Ein abschließendes, vielleicht denn doch ein wenig zu kurz geratenes Kapitel verfolgt den Begriff des Interessanten in den übrigen Pseudonymen (S. 116-126).

Die ersten sehr informativen Kapitel geben eine Schilderung des Begriffs des „Interessanten“, wie er in der Ästhetik des 19. Jahrhunderts und bei Kierkegaard verwendet wird. Grundlegend sind hier natürlich die ästhetischen Schriften des jungen Friedrich Schlegel,

der in dem Interessanten das Kennzeichen der modernen Poesie gesehen hat im Gegensatz zum Schönheitsideal der Klassik. Aber Koch zieht – neben anderen Romantikern wie Novalis und Fichte – in dankenswerter Weise auch weniger prominente Autoren heran wie Sibbern, J.A. Eberhard und nicht zuletzt Heiberg, die den geistigen Hintergrund für Kierkegaards Ästhetik darstellen. Eine solide und kompetente Darstellung. Ihr Hauptertrag ist Kochs Unterscheidung zwischen dem Interessanten als *objektiver, stoffästhetischer Kategorie* (das Individuelle, Besondere, Eigenartige etc.) und dem Interessanten als *subjektiver, rezeptionsästhetischer Kategorie*, das nämlich, was den Intellekt bewegt, anregt stimuliert. Das Interessante ist das Fremde, Andere, Eigenartige – und zugleich etwas, das *mich* fasziniert und angeht. Von der dialektischen Spannung und dem raffinierten Spiel zwischen diesen Bedeutungen lebt der Begriff des Interessanten. Koch zeigt das vor allem in bezug auf Phänomene wie die Reflexion und die Auffassung von Sexualität und Erotik (bzw. von Weiblichkeit). Um sich etwas anzueignen, bedarf es der reflexiven Distanz, das Fremde, Unbekannte ist gerade das Faszinierende im Spiel der Erotik. Der Begriff des Interessanten hat aber sowohl bei Schlegel als auch bei Kierkegaard noch eine dritte wichtige Funktion, nämlich eine *kulturkritische*. Die Dominanz des Interessanten in der modernen Gesellschaft hat etwas zu tun mit einer ethisch-moralischen Krise, die es zu überwinden gilt. Der Begriff des Interessanten hat hier – wie der der Ironie – eine kulturkritische Funktion, er ist ganz wie dieser z.B. bei Kierkegaard “Confinium” zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen.

Die enge Verwandtschaft zwischen Kierkegaard und Schlegel ist hier mit Händen zu greifen, eigentlich schade, daß Koch dieses wenig behandelte – und wirklich interessante – Thema in seinem Buch nicht weiter verfolgt, sondern sich im zweiten Teil des Buches ganz dem so oft behandelten Verhältnis Kierkegaards zu Hegel widmet. Er stellt hier dem “immanenten” Bildungsideal Hegels das religiöse bzw. “transzendenten” Bildungsideal Kierkegaards entgegen und vertritt die originelle These, daß das *Tagebuch des Verführers* eine Satire über das Scheitern des hegelischen Bildungsideals sei. Kierkegaard arbeite hier literarisch mit hegelischen Begriffen, Cordelia durchlaufe sozusagen einen hegelischen Bildungsprozeß, der aber nicht in der Selbstfindung endet, sondern im Selbstverlust. Die Idee zu dieser These hat Koch von Kierkegaard selbst, der retrospektiv sein pseudonymes Werk als eine “gottesfürchtige Satire” bezeichnet hat. Nähme man Kierkegaard beim Wort, so wäre er somit nie über die Rolle des Ironikers hinaus-

gekommen – aber mit der Ironie und Satire ist bekanntlich nicht zu spaßen: Auch diese Bemerkung könnte ja ironisch gemeint sein! Dennoch gelingt Koch mit seiner These eine – ist man versucht zu sagen – interessante Interpretation des Tagebuchs, wenn er aufzeigt, wie Kierkegaards Schilderung einer Verführung durchwoben ist mit der Terminologie hegelschen Bildungsdenkens.

Eine Satire hat den Vorteil, daß sie Dinge aufdecken kann, die einer anderen Betrachtung vielleicht verborgen bleiben. Aber sie hat auch ihren Preis: Der Gegner, das „Opfer“ kommt nicht richtig zu Worte. Hegel wird von Koch als Immanenzdenker vorgestellt (S.61, 102 u.ö), gegen den Kierkegaard im Namen der Transzendenz protestiert. Gegen eine Satire ist schwer etwas einzuwenden, man kann sich als Betroffener schwer dagegen wehren. Was in einer Satire gesagt wird, muß nicht *zutreffen* – aber es muß *treffen*. Bei allen terminologischen Anklängen an Hegel: Ist eine Verführungsgeschichte wirklich eine treffende Satire des hegelschen Bildungsvereins? Diese Frage stellt das Buch von Koch jedoch nicht. Die Bildungsphilosophie Hegels wird als „Immanenzdenken“ vor allem aus der Perspektive ihrer damaligen Gegner gesehen, ohne daß dies kritisch hinterfragt würde.

Ein Buch, daß in seinem ersten Teil eine grundsolide Einführung in die Begriffsgeschichte des „Interessanten“ liefert und im zweiten Teil eine – interessante These bietet, die auch den anregen kann, der sie nicht teilt.

Eberhard Harbsmeier

*E. Kuypers (ed.):
Kierkegaard en de twintigste eeuw
[Kierkegaard and the twentieth century].*
Kampen, Kok, 1989. 136 pp., ISBN 90 242 7640 3.

*E. Kuypers:
Heeft God nog een kans?
[Does God still have a chance?].*
Leuven/Apeldoorn, Garant, 1992, 208 pp., ISBN 90 5350 092 8.

In 1988, one hundred and seventy-five years after Kierkegaard's birth a Kierkegaard Symposium was held in the Netherlands, orga-

nized by the International School of Philosophy. The lectures delivered by Maria Veltman, Bernard Delfgaauw and Etienne Kuypers, together with an essay by Wim Scholten have been published under the title *Kierkegaard en de twintigste eeuw*.

The book opens with an article "Kierkegaard the Man", in which Maria Veltman gives a clear, well-written introduction into Kierkegaard's life and thinking, with some surprising details. Veltman succeeds in linking the theory of the stages with a biography of Kierkegaard without lapsing into biographical reading of the stages. Remarkable is the position she allots to *Kjerlighedens Gjerninger*. (Maria Veltman obtained her Ph.D. at the Catholic University of Nijmegen in January 1993 for the thesis *Søren Kierkegaards Kjerlighedens Gjerninger*.)

Veltman places Kierkegaard's thinking among that of great contemporaries. The fact that *Kjerlighedens Gjerninger* was published in 1847 gives rise to a comparison with *The Communist Manifesto*.

For Veltman Kierkegaard's importance for the twentieth century on the one hand resides in the relationship: ethical awareness – scientific knowledge, and on the other hand in Kierkegaard's self-imposed task: searching for the core of Christianity.

Bernard Delfgaauw in his contribution makes explicit the meaning of "Truth is subjectivity" on the basis of seven quotations from *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler*. In his conclusion Delfgaauw posits his personal conviction that Kierkegaard will have more influence on twenty-first century thinking than anyone else. I wonder whether a more concrete confrontation of Kierkegaard's theory of knowledge with, say, developments in the philosophy of science in the twentieth century (e.g. Polanyi's *Personal Knowledge*) would not have been more appropriate in a work dealing with Kierkegaard and the twentieth century.

Kuypers' contribution to the book is the most extensive – fifty out of the one hundred and thirty pages. It is as complex as the title suggests: "The meaning of the philosophical discourse of the nineteenth century postmodernist S.A. Kierkegaard for the twentieth century". Self-restraint, simplicity and clarity are not exactly the strongest characteristics of Kuypers' writing. This is also evident in other works of Kuypers', who obtained his Ph.D. in 1987 with a philosophical-pedagogic thesis on Kierkegaard.

The subject he treats in his contribution is interesting as it is. It recurs in *Heeft God nog een kans?* Kuypers discusses Kierkegaard's

criticism of “the moderns”. In doing so he distinguishes a) Kierkegaard's criticism of the philosophical systems (Kuypers quite sensibly restricts himself to Descartes and Kant) and b) Kierkegaard's critique of science. He further discusses Kierkegaard's diagnosis of his era and his prophecy of a culture crises. In *Kierkegaard en de twintigste eeuw* Kuypers gives a clear and concise explanation of Kierkegaard's critique of science. Kierkegaard's diagnosis and prophesy he approaches by way of two components taken from the critique of culture of Habermas: the idea of the colonialization of the life-view and that of the fragmentation of consciousness. An interesting undertaking, but unfortunately Kuypers gets bogged down in a very broad treatment and a rather too monolithic exposition of “the dialectics of the Enlightenment”. Moreover, Kierkegaard criticizing the scientific knowledge of his era may be relevant, but the same criticism in the twentieth century, as uttered by Schillebeeck (whom Kuypers quotes with consent), strikes one as simplistic.

In addition to the above-mentioned themes, Kuypers broaches that of therapy. Whereas Kierkegaard and Habermas, according to Kuypers, are reasonably in agreement in their criticism, their paths divide on the question of therapy. After all Habermas remains modernist. In Kuypers' opinion Kierkegaard's vision is post-modern. After some searching, it seems to me that in Kuypers the difference between Kierkegaard and Habermas resides in a) the fact that in Kierkegaard's post-modern vision the rationality principle is re-captured in the reasonableness which is anchored in the bodily experience of the life-view and b) a broader, imaginative Reason in Kierkegaard than in Habermas' linguistic or cognitive-theoretical Reason.

Finally, in Kierkegaard's idea of the stages Kuypers sees the attractive perspective of a social evolution model, which provides “strikingly up-to-date materials for a new ecological socio-ethical lifestyle” (95).

Considering Kuypers' knowledge of Kierkegaard's work and his own pantheistic vision, it is a pity that he should not have opted for a more sober approach. It is not possible, in a fifty-page article, to cover every aspect.

(In *Heeft God nog eens kans?* Kuypers gives his overall vision of present-day problems. A courageous undertaking in which, however, small justice is done in particular to figures such as Kierkegaard and Wittgenstein. In them I discover more Kantian theoretic modesty than found room for by Kuypers.)

Lastly, Scholtens concentrates the theme of the book in a crystal clear manner on "Kierkegaard and feminism". In this essay Kierkegaard receives his true deserts. *En passant*, Kierkegaard's dealing with irony and the indirect method are demonstrated by Scholtens in an exemplary manner. Scholtens shows how those who speak for the esthetical with their judgement of women always come off better at Kierkegaard's hands than the "Spidsborger", "who in conformity with the traditions of the State and Church has succeeded in enticing a loving slave into his house and bed (...)" (114). Subsequently, Scholtens, in explicit imitation of Kierkegaard's feminist readers, has us listen to the false notes in Assessor Wilhelm's hymn in praise of marriage. He then goes into Kierkegaard's anthropology on the basis of the question of why Kierkegaard says that woman is more perfect than man and what the ideality is from which "the sow with her piglets" is so remote (XI 2 A 271).

Onno Zijlstra

*James E. Loder and W. Jim Neidhardt:
The Knight's Move: The Relational Logic
of the Spirit in Theology and Science.*
Colorado Springs: Helmers & Howard, 1992,
pp. xviii + 350.

The *Knight's Move* is an intriguing and challenging work which addresses the contemporary theology/science dialogue in a most original way. The authors' ambitious aim is to present an epistemologically sound quest of the spirit which suggests that the insights of modern science stand in a complementary relation to the incarnational logic of Jesus Christ. At the center of this argument lies the thought of Søren Kierkegaard.

By their metaphorical title the authors would signify two things. First, "the knight's move" in chess is unique, as it alone can leap over other pieces and turn corners. This turn or "leap" combines continuity with discontinuity in a way that has made "the knight's move in intelligence" come to refer to "the creative act of discovery in any field of research" (p. 2). Second, Loder and Neidhardt wish to evoke

Kierkegaard's famous notion of "the knight of faith." Although this double metaphor is not possible in Kierkegaard's Danish ("knight" in chess is *springer*, while "knight" in shining armor is *ridder*), the implication to be drawn is that the scientist's creative act of discovery is in some sense analogous to the person who by a "leap of faith" allows the creative act of Christ's spirit to express the mind of God.

Grounded in trinitarian theology, *The Knight's Move* is appropriately divided into three sections: "In Quest of Spirit," "Spirit in the Context of Knowing," and "Spirit in the Context of Experience." That Kierkegaard should figure so prominently in each of these major divisions is sure to stimulate many readers, who will be fascinated to find chapters juxtaposing Kierkegaard to Niels Bohr, "The Logic of Chalcedon," Hegel, Piaget, Einstein, T. F. Torrance, and "The Journey of Intensification." In addition, Chapter 11 presents a substantial consideration of Kierkegaard's understanding of the power of imagination. This is an exceptionally rich text, which means that, unfortunately, many of the authors' insightful discussions must go unmentioned.

What is perhaps of most interest in the present context is explaining why Kierkegaard is the key figure in this project designed "to break new ground in the relationship" between theology and science. According to Loder and Neidhardt, "Kierkegaard's thought anticipated and, in fundamental respects, moved beyond our contemporary thought forms, raising and answering questions not even able to be asked from within the limited models governing our modern mentality" (p. 299). Kierkegaard's centrality is based on his understanding of the human self as "spirit," characterized as "a relation which relates itself to its own self" in *The Sickness Unto Death* and as "a quality of relationality" by Loder and Neidhardt. It is precisely the generic understanding of spirit as "relationality," which stems from Kierkegaard, that motivates the exchange between science and theology.

The relational model of spirit is approached through "the strange loop pattern" (Chapter 3), which is visually represented by the geometric surface known as the Möbius strip. This "strange loop" phenomenon – what appears to have two sides (diversity) actually has but one (unity) – is then used as a heuristic model to disclose the asymmetric, bipolar-relational unity that is the irreducible core of the human self, the universe, and God. After a formal description of the strange loop model, which is indebted to Douglas Hofstadter and Michael Polanyi, the authors suggest that because Kierkegaard understood the essentially relational nature of existence, his thought

both gives expression to and is illuminated by this model. Moreover, "in his connections with quantum theory through Niels Bohr, on the one hand, and with the inner nature of God through his faith in Christ, on the other, he manages to portray the potential explanatory range of the relational model as it might be applied all the way from the little infinity to the big infinity" (p. 59).

In a text devoted to using Kierkegaard to illuminate the relationship between science and theology it is indeed surprising that only in a single footnote (p. 66) do the authors hint at Kierkegaard's strong aversion to the natural sciences, most succinctly given in the familiar expression: "ultimately all corruption will come from the natural sciences." Loder and Neidhardt would respond that Kierkegaard was right in his criticism of Newtonian natural science, with its natural laws and deterministic universe, but that modern, twentieth century science "has abandoned closed-system, cause-and-effect assumptions" in the realization that "genuine science is a fully human, open-ended enterprise" (p. 5). Thus Kierkegaard was not intrinsically anti-scientific, but "has instead demonstrated that the inner intelligibility of human existence in faith as revealed through the logic of the incarnation is of a single piece with some of the most formative constructs in modern scientific culture" (p. 66). Two notable examples of several discussed by Loder and Neidhardt are: (1) Bohr's concept of complementarity is shown to be analogous to Kierkegaard's "qualitative dialectic" (Chapter 4), and (2) "there is a remarkable convergence in Kierkegaard and Einstein" on the significance of time-embeddedness (Chapter 8).

It will already be apparent that *The Knight's Move* is not a work of Kierkegaard scholarship per se, but rather an original theological treatise addressing the problem of how both science and Christianity could be true. Consequently, the authors do not endeavor to investigate methodically the complex nature of Kierkegaard's texts. Instead, they begin with a conception that privileges not only "the religious author," but also the man who was "first and foremost a person of faith" (p. 13), and proceed to apply this conception to the problem of spirit. While this should not disvalue what is one of the most interesting religious interpretations of Kierkegaard to appear in recent years, it does detract somewhat from this work's overall persuasiveness, because it is problematic to reduce the diverse realm of Kierkegaard's thoughts to an essential core described as "the kinetic connection between *Christology* and *culture*" (p. 65). Strictly speaking,

however, I am not generally disagreeing with Loder and Neidhardt's reading of Kierkegaard (although there are specific points that I would question), but simply considering the larger framework, which they themselves must recognize is implied by their own exposition of "the Copenhagen epistemology" of Kierkegaard and Bohr. Specifically, (1) "there is an *inherently ambiguous 'phenomenon' of human* (or, say, Kierkegaard's) *nature*," and (2) in any scientific or theological investigation it is the observers themselves who become the ones observed. As Loder and Neidhardt explain: "on the human level, detachment is impossible not only because of the inevitable reciprocity that pertains between persons but because of the kinetic nature of one's own self-understanding" (p. 98). Once again, then, Kierkegaard's maieutic texts have facilitated the appropriation of the personal insights of his readers, while Kierkegaard himself remains secure in his irony.

Loder and Neidhardt hope that their attempt to bring divergent disciplines into a union modelled on "the strange loop relationality of the Möbius band" will interest a broad interdisciplinary audience, but it is evident that this text is most suited for students and teachers of Christian theology, as it is "fundamentally a theological essay" grounded in biblical assumptions. For this reason philosophers of science and more philosophically inclined readers of Kierkegaard may find this work provocative but perhaps not entirely persuasive. Nevertheless, *The Knight's Move* clearly warrants careful consideration by anyone interested in the theology/science dialogue and should serve as an invaluable source for the furthering of this complicated discussion.

Michael Strawser

Gregor Malantschuk:
Nøglebegreber i Søren Kierkegaards Tænkning.
 [Schlüsselbegriffe im Denken Søren Kierkegaards]
 Hrg. von Grethe Kjær und Paul Müller.
 C.A. Reitzel, Kopenhagen 1993, 200 S., 200 dkr.

Dieses Buch ist eine Art Glossar zu den wichtigsten philosophischen Begriffen im Werk Kierkegaards, das im Zusammenhang

mit der amerikanischen Übersetzung der Papiere Kierkegaards in den Jahren 1967-78 entstanden ist.

Die sehr unterschiedliche Länge der Artikel röhrt wohl daher, daß dieses Glossar über einen längeren Zeitraum erarbeitet ist. Das hat jedoch keinen Einfluß auf den Inhalt: Die Kierkegaardinterpretation Malantschuks ist in allen Artikeln konsequent durchgehalten. Der Dreh- und Angelpunkt aller Begriffsbestimmungen ist die Beziehung zur Existenz, wobei, wie stets bei Malantschuk, die "Stadientheorie" im Mittelpunkt steht.

Malantschuk hatte noch selbst die Veröffentlichung dieser kleinen Stücke in redigerter Form erwogen. Nach seinem Tode sind sie nun von Grethe Kjær und Paul Müller fast unverändert herausgegeben worden.

Die verschiedenen Artikel sind alphabetisch angeordnet, jeder Beitrag versucht den betreffenden Begriff kurz zu bestimmen und ihn dann in seiner Bedeutung im kierkegaardschen Werk darzustellen, ohne daß dabei Vollständigkeit angestrebt wäre. Die Auslegung wird durch oft sehr instruktive Zitate untermauert, darauf folgen dann weiter Hinweise auf das Vorkommen des betreffenden Begriffs.

Die Herausgeber haben Querverweise auf verwandte Begriffe eingefügt, und das ist auch notwendig, da einige der Artikel so kurz sind und sich so sehr auf den behandelten Begriff beschränken, daß sie ohne diese Hinweise für den Leser nicht sehr ergiebig wären. Es wäre deshalb vielleicht besser gewesen, wenn man statt der alphabetischen Anordnung der Beiträge eine thematische Gliederung gewählt hätte mit einem alphabetischen Index. Und dies um so mehr, als die Herausgeber im Vorwort betonen, es handele sich hier nicht um ein Nachschlagewerk. Eine solche thematische Anordnung, bei der verwandte Begriffe nebeneinander stehen, hätte die Lektüre erleichtern können. Sie hätte auch etwas den Mangel ausgleichen können, der in der sehr unterschiedlichen Länge der Artikel besteht. Zentrale Begriffe sind sehr kurz geraten im Vergleich zu anderen weniger wichtigen Begriffen (es fällt auf, daß der Artikel über "Existenz" mit nur 11 Zeilen der weitaus kürzeste ist).

Inhaltlich gesehen ist es jedoch die Stärke Malantschuks, schwierige Begriffsbestimmungen kurz und einfach darzustellen und damit einen allgemeinen Überblick über die Problematik eines Begriffs zu geben, so z.B., wenn er auf 13 Zeilen einschließlich Zitaten den Begriff Angst bestimmt. Aber diese Stärke Malantschuks ist auch zugleich seine Schwäche, da dies oft zu Vereinfachungen führt und den

Eindruck erweckt, als handele es sich beim Denken Kierkegaards um ein eindeutiges und abgeschlossenes System.

Die einzelnen Artikel haben die Tendenz, sich auf eine (nämlich Malantschuks) Deutung festzulegen, und nirgends wird auf Stellen verwiesen, an denen die benutzte Deutung problematisiert wird. Auch fehlen ganz Hinweise auf Sekundärliteratur und andere Kierkegaardauslegungen.

Die Kierkegaardauslegung Malantschuks ist ganz auf die Stadientheorie fixiert, Worte wie "Stufe", "Stadium", "Entwicklungsgang" tauchen in fast allen Artikeln auf. Die verschiedenen Existenzmöglichkeiten werden stets als Stufen einer Entwicklung dargestellt. Dies ist eine mögliche Weise, das Werk Kierkegaards zu erschließen, aber es gibt auch andere Weisen, Kierkegaard zu lesen, bei denen die Spannungen und Sprünge im Denken Kierkegaards mehr herausgearbeitet werden.

Die Herausgeber haben Recht, wenn sie sagen, daß es sich hier nicht um ein Nachschlagewerk handele, sondern um eine nützliche Anregung zu eigener Arbeit am Text Kierkegaards. Auch wenn das Buch also formal als ein Glossar aufgebaut ist, handelt es sich nicht um ein Nachschlagewerk, in dem man Informationen finden kann, sondern um eine bestimmte Kierkegaardauslegung, zu der sich der Leser selbständig verhalten muß. Man muß freilich - und die Herausgeber tun dies offensichtlich selbst - befürchten, daß dieses Buch eben so nicht benutzt werden wird, sondern als eine Art Kompendium oder Nachschlagewerk. Die Herausgeber haben aber zu diesem Mißverständnis vielleicht selbst beigetragen, indem sie einer dezidierten Kierkegaard-Interpretation die Form eines Begriffslexikons geben. Ja, man könnte auch fragen, ob ein solches Projekt, das kierkegaardsche Werk in Schlüsselbegriffe aufzulösen, nicht wie schon das terminologische Wörterbuch zum Werk Kierkegaards von Himmelstrup in sich problematisch ist, da man hier die Begriffe notgedrungen aus ihrem Kontext reißt und sie eindeutiger macht als sie eigentlich sind. Gerade ein Autor wie Kierkegaard scheint sich gegen solche lexikalische Erfassung zu sperren.

Wenn man jedoch das Buch im Sinne der Herausgeber liest, als Hilfe und Anregung zu selbständigem Studium, kann es eine wertvolle Hilfe sein.

Pia Søltoft

Guiseppe Modica:

Fede libertà peccato. Figure ed esiti della “prova” in Kierkegaard.

[*Faith, Freedom, Sin.*

Figures and Outcomes of “Proof” in Kierkegaard].

Palumbo Palermo, 1992, 166 pp.

As the title suggests, this book deals with the complex issue of the relations among faith, freedom, and sin in Kierkegaard's thoughts. These relations are paradoxical relations, as the author points out in the introduction; intrinsically paradoxical also, according to Kierkegaard's understanding, is each of the three categories involved. Besides, according to Modica, the paradox, understood as unmediated synthesis of contradictory terms, is the main trait of the Danish philosopher's reflection, or – as he says – “the formal structure” of his thought (see p. 147). The author, persuaded that “proof” is the “place” where the paradoxical relation between faith and freedom shows itself emblematically, analyzes, in the first two chapters, Kierkegaard's interpretation of Job's proof and of Abraham's. Whereas with Job's proof, “the focus – even if it concerns faith – is on the proved freedom” (p. 41), on the contrary, with Abraham's “the focus – even if it concerns freedom – is on the proved faith” (*ibidem*).

Kierkegaard's reading of Job's proof is fruitfully compared to other interpretations, in particular to Kant's, with which it seems to have some affinity. According to Modica, Kierkegaard finds in Job the incarnation of freedom; Job defended it before God (called to trial) and before the world (see the episode of Job's friends). The proof shows that human freedom at its climax “exerts itself as reason's renunciation before faith and as humble submission to God's will” (p. 28); i.e., freedom finds its fulfillment in faith. On the other hand, faith finds in freedom its necessary condition, as Modica remarks, in order to stress the dialectical complexity of Kierkegaard's interpretation. It is actually Job's firm awareness of being righteous before God, that, making impossible every rational explanation of his sufferings, leads him to the infinite and confident submission to God's will. Where it is impossible to understand, one must believe.

According to Modica, Kierkegaard's reading of the proof of Abraham, the “father of faith”, emphasizes, among other things, that faith is “risk” and “bet” and therefore, in final analysis, an “act of freedom”. When the “tragic hero” sacrifices his paternal love for the sake of the

moral law, “he gives up what is certain for the sake of what is even more certain” (see *Fear and Trembling*). On the contrary, those who, like Abraham, give up their paternal duty for the sake of God’s command, i.e. “give up the universal for grasping something even higher than the universal”, find themselves in a state of absolute uncertainty. “To suspend the ethical – Modica writes – means to suspend also the certainty deriving from moral law” (p. 61). To relate oneself absolutely to the Absolute (God) means rely upon a “norm beyond reason, over and above rules, and it is just on this account that it can justify every exception, including every suspension of the ethical” (p. 62-63). Hence Abraham cannot know whether he was elected by God and, as such, justified in suspending the ethical; he is not certain that the command received is not a “temptation” but a “proof”. As Modica concludes, he “has to measure himself with a concealed God, who, being beyond good and evil, offers freedom the possibility to assimilate his semblance either to the diabolic tempter or to the divine Saviour” (p. 64).

There is a third element which proof hints at but cannot render thematic: evil. “In Job it hides itself in the vestiges of the unjust and unjustifiable suffering, in Abraham under the vestiges of the possibility of the unjust and unjustifiable death” (p. 94). The proof doesn’t come to terms with the issue of evil because, as Modica puts it, “It is a temporarily completed event. It cannot be otherwise, since it is essentially embedded in Judaism, that is in a religion where suffering is not yet related to eternity, its only possible horizon of thematisation” (p. 12-13), as is the case in Christianity. Consequently, whereas in Judaism sin is perceived only as a present guilt, so that Job can remain firmly convinced of being righteous before God, in Christianity sin is an ontological guilt, a guilt inscribed in the individual’s being. Carried out within the Christian perspective, Kierkegaard’s analysis of evil and its origin, taken into account in the third chapter of Modica’s book, points out the paradoxical character of this issue. If it is sin, identified by Kierkegaard with the act by which freedom determines itself (i.e., spirit “*posits the synthesis*”) that constitutes the individual as such – that is to say, if before sin man is not a self – he cannot be rationally responsible for this sin which makes him into a self. The advent of sin hints at an ontological guilt, which, however, only becomes concrete in the ontic state of sin. That is, it hints at that condition of peccability that Christianity calls “original sin” and that escapes every attempt at understanding, since the con-

cept of an inherited guilt is a paradox. And yet, the more germane to existence evil is considered, the more urgent it becomes to justify it, "especially", as Modica remarks, "in the case of a thinker like Kierkegaard, for whom man's relation to transcendence, far from being the end of an intellectual itinerary, is an act of belief in a Loving God" (p. 14). In this respect, the author claims that Kierkegaard's whole reflection upon the religious sphere can be read as a relentless reconsideration of the issue of theodicy. Kierkegaard's theodicy is a paradoxical theodicy, as the Italian scholar shows in the fourth chapter. And it could not be otherwise, given its presuppositions: sin is inexplicable, and God's omnipotence is incomprehensible, because omnipotence as such gives while at the same time withdrawing from the one to whom it gives. This theodicy advocates both the thesis that God and evil are unrelated (owing to the ontological difference) and the thesis that sin, as "existence before God", and hence positive and real negativity, needs God in order to be. Kierkegaard's theodicy is thereby beyond every reconciling theodicy, such as Kant's and Schelling's seem to be from the Kierkegaardian viewpoint. A comprehensive comparison between Kierkegaard's and Kant's and Schelling's theodicies is carried out in the final pages of this valuable book.

Simonella Davini

Edward F. Mooney:

Knights of Faith and Resignation.

Reading Kierkegaard's *Fear and Trembling*.

State University of New York Press, Albany 1991, XVIII + 187 pp.

Zu Kierkegaards schärfsten Provokationen des philosophischen Denkens gehört zweifellos die Schrift *Furcht und Zittern*. Denn anhand des Abraham-Konfliktes zwischen dem göttlichen Gebot der Sohnestötung und dem moralischen Gebot elterlicher Fürsorge entwickelt das Pseudonym Johannes de silentio die These einer möglichen Unvereinbarkeit von religiösem Glauben und humaner Ethik. Solcher Provokation hat sich vor allem die angelsächsische Literatur gestellt; heftig diskutiert wird dort seit langem, ob Abrahams

Entscheidung zur Sohnestötung – gegen de silentios Meinung – nicht doch mit Ethik zu vereinbaren und als rational auszuweisen sei.

In diese Tradition reiht E.F. Mooneys Projekt sich bewußt ein. Es will sie fortführen, indem es die bisherige Kontroverse in doppelter Hinsicht zu bereichern sucht. Das Buch, in das diverse Einzelstudien des Verfassers eingearbeitet sind, möchte zum einen “a book-length commentary” liefern, wie er bislang im englischsprachigen Raum nicht vorliege (IX). Angestrebt ist also eine extensive und intensive Auslegung des Werks über Abraham. Doch begnügt Mooney sich nicht mit Hermeneutischem. Vielmehr möchte er – zum anderen – Kierkegaard respektive de silentio präsentieren als kompetenten Teilnehmer am heutigen moralphilosophischen Diskurs: Kierkegaards Aktualität ergebe sich aus “a striking convergence” zwischen ihm und der analytischen Philosophie der Gegenwart, vertreten durch Namen wie Th. Nagel, M. Nussbaum, Ch. Taylor und B. Williams (X).

Wie Mooney die beiden im “Preface” formulierten Ansprüche sachlich und methodisch einzulösen trachtet, zeigt modellhaft sein Eingangsabschnitt. Er dient zur Exposition der eigentlichen Textuntersuchung, die sich dann am Duktus der kierkegaardschen Schrift orientiert. Kap. 2 betrifft die Anfangsstücke “Vorwort”, “Stimmung” und “Lobrede auf Abraham”, Kap. 3 die “Vorläufige Expektoration”; Kap. 4-7 verhandeln “Problema I” und “II” und Kap. 8-9 “Problema III”, während Kap. 10 de silentios Sokrates- und Abraham-Gestalten abschließend gegenüberstellt. Der Einleitungsabschnitt erläutert nun nicht nur diese Gliederung, den Leser sofort ins Bild setzend; er praktiziert bereits das auch später erfolgreich angewandte Verfahren, genau jene Fragen explizit aufzuwerfen, die sich bei der Lektüre de silentios zwangsläufig ergeben, und sie behutsam und durchsichtig zu erörtern. Solche Fragen – hier die Annäherungsfragen nach der Stellung von *Furcht und Zittern* im Werkensemble, nach der Bedeutung des Untertitels “Dialektische Lyrik” oder nach dem Sinn des Pseudonymgebrauchs beantwortet Mooney, wo nötig, in Analyse immanenter Zusammenhänge unter stetem Bezug auf die (angelsächsische) Kierkegaard-Forschung. Und er beantwortet sie, wo möglich, in systematisch angelegter Reflexion unter stetem Bezug auf die (angelsächsische) Gegenwartsphilosophie. Zitiert oder verweisend namhaft gemacht werden neben Schriften der erwähnten vier Autoren, Mooneys Hauptreferenten, vielerlei weitere Publikationen der siebziger und achtziger Jahre – immer mit dem Ziel, zu einem affirmativen Verständnis Kierkegaards beizutragen. So etwa, als der gängige Irrationa-

lismus-Vorwurf zur Sprache kommt. Mooney geht aus von der gegenwärtigen Kritik an "the major philosophical tradition from Descartes through Kant", diese habe mit ihrer Suche nach universalen ethischen Standards die falsche Richtung eingeschlagen; eine objektiv-allgemeine, jede praktische Konfliktsituation bewältigende Rationalität könne es nicht geben. Daraus folgt ein Irrationalismus aber keineswegs; vielmehr sind subjektive Konflikte zugleich Konflikte widerstreitender rationaler Aspekte. Und zu ihrer Entscheidung trägt Vernunft bei, etwa indem sie diverse – auch narrativ vorgestellte – Handlungsalternativen durchdenkt. In genau diesem Sinn lässt sich Kierkegaards Werk sogar "*as a passionate exercise in rational critique*" auffassen (8).

Damit ist das Fundament gelegt, auf dem Mooney nach und nach seine Textdeutung errichtet. Sie sei hier knapp vorgestellt, so weit sie die moralische Seite des Abraham-Falles betrifft. Zunächst macht dieser Fall laut Mooney die bezeichnete Stellung praktischer Vernunft sehr plastisch. Einerseits ist Abrahams paradoxe, absurde Lage, ist sein 'Furcht und Zittern' evoziert durch das Unvermögen der ratio, eine eindeutige Lösung hervorzubringen; solche Lösung bietet auch der Gehorsam gegenüber Gott nicht, liefert kein oberstes Prinzip. Andererseits ist Abrahams Situation evoziert durch die ratio selber; sowohl für wie gegen die Sohnestötung sprechen gute Gründe, denn ohne solche Gründe, also bei bloßer Willkür, gäbe es gar kein Dilemma. – Aber der besondere Typ des abrahamschen Zwiespalts zeigt ein Weiteres, Bedeutsameres. Er zeigt die Insuffizienz universaler Regeln gegenüber dem rein Subjektiven. Insuffizient sind universale Regeln in dem Sinn, daß sie für die Entwicklung der Subjektivität nicht genügen. Im Gegenteil: Wer sich objektiv-allgemeiner Moral rückhaltlos anpaßt, in ihr aufgeht, kann keine Individualität entwickeln. Abrahams Dilemma zwischen einer subjektiv-privaten Forderung und einer objektiv-allgemeinen ist daher zu lesen als Ausdruck des krisenhaften, aber notwendigen Ablösungsprozesses, in dem das Subjekt allererst zum Individuum wird, das heißt "higher than the universal". Eben dies meint de silentios vieldiskutierte Rede von der 'teleologischen Suspension des Ethischen' (95).

Man muß anfragen, ob solche Auslegung Abrahams moralischen Konflikt nicht doch verharmlost. Ihr zufolge gerät der Suspensions-Gedanke zum integralen Bestandteil einer jeden (nicht strikt konventionalistischen) Ethik in Kierkegaards Kontext etwa der Ethik des B aus *Entweder-Oder II* außerhalb dieses Kontextes sogar der

Ethik Kants; Mooney hebt denn auch ihre Strukturgleichheit mit dem Abraham-Fall explizit hervor. Dessen Spezifikum verlegt er ausschließlich in das besondere Verhältnis von Resignation und Glaube, wobei er 'Glaube' zunächst versteht als Bindung an ein Absolutes, einen höchsten, lebenstragenden Wert. Auch da bieten Mooneys Erörterungen jedoch Originäres. So darf resümiert werden, daß sein Buch die beiden gesteckten Ziele sehr wohl erreicht. Es leistet in der Tat eine gründliche und umfassende Deutung von *Furcht und Zittern*; eigens verwiesen sei noch auf die Erwägungen, ob Abraham nicht sogar bei Ablehnung der göttlichen Forderung als Glaubensritter zu charakterisieren sei, sowie auf die erhellenenden Beobachtungen zur poetischen Seite des Werks. (Ausgespart bleiben allerdings die silentios Skizzen über das Dämonische aus "Problema III".) Und Mooneys Buch belegt in der Tat, daß grundlegende Motive des kierkegaard-schen Denkens in der gegenwärtigen Philosophie ihr Gegenstück finden und insofern virulent bleiben. Daher liest sich das Buch mit Gewinn – auch außerhalb des englischsprachigen Raumes, in das es hineingeschrieben wurde.

Wilfried Greve

George Pattison

**Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious.
From the Magic Theatre to the Crucifixion of the Image.**
Macmillan 1992, 208 pp., £35.

In 1849, in an entry entitled "Concerning my Writings as a Whole," Kierkegaard proclaims, "In a certain sense it is like a choice. One must either choose to make the aesthetic into the idea of the whole, and thus explain everything in accordance with it or choose the religious. It is precisely here that there is something which awakens" [X 2 A 150, p. 114]. On considering this, one's immediate impression might be that it is a bit odd that Kierkegaard does not propose the mid-point between these two extremes, i.e., the ethical. And one is therefore tempted to suspect that the competition between the aesthetic and the religious might be owing to an inner affinity or a repressed congruence between the two – in other words, that perhaps the opposition between the aesthetic and the religious is not

nearly as absolute as Kierkegaard wants to claim. Kierkegaard categorically insists upon a hermeneutical either/or, and this, in turn, indirectly facilitates a holistic interpretation which unsubtly ignores the fact that the very message in his works is capable of dissolving such an either/or into a both/and, with the aesthetic repeated in the religious and the religious repeated in the aesthetic. All this does not make things easier. In brief, if one accepts Kierkegaard's own prescription for a total interpretation one risks sharing the fate of the artist, "who was supposed to paint the passage of the Jews across the Red Sea, and who finally painted the entire wall red, explaining that the Jews had crossed and the Egyptians were drowned" [SV 2, 31].

George Pattison does not paint the wall red, but painstakingly maintains the dialectical tension and interaction between the aesthetic and the religious in Kierkegaard. His reading thus manages to navigate clearly and expertly between the Scylla of traditional theology and the Charybdis of rampant literary metaphysics. Despite the controversiality of his position, it is consistently well-documented and accompanied by sound arguments which stand up under close inspection. And that is not all. Pattison also displays great faithfulness to Kierkegaard's texts and an obvious familiarity with intellectual and cultural life in the Denmark of Kierkegaard's day, something not a few Danish scholars might well envy him.

The present book developed out of Pattison's PhD thesis, *Kierkegaard's Theory and Critique of Art: Its Theological Significance*. The work is divided into five chapters, the first two of which sketch and set forth the principal features of early German romanticism and idealism (Schlegel, Fichte, and Schelling) and follow developments forward to Hegel and the Hegelians as well as their supporters and opponents in Denmark. Thus Pattison prepares the intellectual-historical theatre in which his Kierkegaard will act out his relation to the aesthetic with a sort of "sympathetic antipathy." The aesthetic fascinates because it constitutes a foil to the merely epistemic, but it simultaneously repels because of its susceptibility to typical romantic moods such as melancholy, premonition, and anxiety. Therefore, if Kierkegaard was "an unhappy lover of poetry and art, he was an unhappy lover" [p. xi].

In chapter three Pattison makes use of the *Point of View*, *The Lectures on Communication* and *The Book on Adler*, where he sets forth and develops Kierkegaard's dialectics of communication, to

which Pattison assigns a central role in Kierkegaard's work and which he sees as theologically grounded in the absolute paradox. The artistic consequences of the conceptual framework of this chapter are developed in chapter four, "Life in the Magic Theatre," where Pattison sketches the dramatic dimension in Kierkegaard's writings. In my view this is the book's least successful chapter, a bit disjointed and lacking in substance. On the other hand Pattison turns in a fine and deft performance in his next chapter, "Nihilism and the Novel," where he demonstrates and discusses a series of hermeneutical problems which attach the mixture of genres characteristic of Kierkegaard's works: "The point is that the different genres within Kierkegaard's authorship are not invariably demarcated with absolute rigidity but that the same works can, on occasion, operate simultaneously on a number of different levels, and that the different methods of reading are necessary in order to realise the full complexity of the authorship" [p. 125].

The two final chapters of the book, which are unquestionably the book's most profound and challenging, investigate this sort of simultaneous operability and its significance for the understanding of Kierkegaard's works, particularly his upbuilding pieces. The upbuilding discourses (which according to Pattison constitute a homogeneous group both with respect to genre and form) were of course published in Kierkegaard's own name and are direct communication. But this does not make them "knowledge communication" which has the intent of communicating a *WHAT*. On the contrary, Pattison maintains, no less than the pseudonymous writings, the discourses are governed by the logic of *HOW*: "Thus, the upbuilding discourses are not *about* repentance: they are not dogmatic treatises (examples of knowledge-communication); they are, rather, attempts to lure, provoke or otherwise persuade the reader to make the act of repentance. They are literary works in which content and form, *WHAT* and *HOW*, are so inextricably interwoven that there is a sense in which . . . reading is repentance" [p. 158].

Pattison supports his position with an analysis of the categories of temporality and figuration, which correspond to the purely aesthetic categories of musicality and plasticity, but which nonetheless can be seen to function in a thoroughly non-aesthetic way in the upbuilding discourses. Kierkegaard's discourses – which are aesthetic in the sense that they have the form of a rhetorical arabesque, with lively pictorializations of narratives, people, and situations – thus attempt

to break out of the confines of a purely literary, purely aesthetic time, into the time of life, of existence itself. The truth which the religious discourse is concerned to communicate is thus increasingly “extra-textual”: “Both the text and the human subject whose situation it addresses point to a ground of meaning beyond themselves: the text points to the human subject whilst the human subject in turn points to God. Outside God there is no ‘real presence’ of meaning in the process of communication – but God in turn is said by Kierkegaard to be essentially and inalienably transcendent: sublime, hidden, inaccessible, beyond all systems of communication ...” [p. 169].

Pattison is very much aware that his interpretation is fraught with the risk of turning the truth into an ineffable mystery. Confronted with the choice *either* to surrender to the abyss, abandoning the quest for a sustainable meaning in human life, *or* to submit to the hegemony of objective knowledge, Pattison must therefore clarify the role of the reader, and he does so. It does seem to me, however, that here Pattison is more concerned with what the text does with the reader than with what the reader does with the text, and that Pattison thus devotes less attention to the question of the reader’s significance for the text. And of course the text is hardly just a semantically invariant structure. Rather, it takes on meaning from the reader, perhaps fully as much as it brings meaning to the reader, whose seriousness or lack of same cannot be separated from the text’s “meaning.”

This problem recurs, from a somewhat different angle, in Pattison’s insightful interpretation of the third “Christian Exposition” in *Training in Christianity*, where Kierkegaard, as is well-known, depicts a child’s first encounter with the crucified Christ. “How then can Christ be communicated as pattern (*Forbillede*) without being reduced to an aesthetic, idealised image (*Billede*)?” [p. 179]. Pattison’s reply takes the form of a sophisticated analysis of the literary devices which the text employs in its attempt to establish distance from that which it cannot depict without becoming guilty of aestheticizing, namely the Pattern. Pattison then concludes: “There is thus a complex structure of aesthetic fiction involved in distancing the reading from the reality, a formal structure thoroughly in keeping with the complex reflexivity typical of the ‘modern man’ of the ‘age of reflection’” [p. 182]. This is not at all a bad point. The question, though, is whether this literary analysis dissolves both Kierkegaard’s edifying intention and Pattison’s own definition of the upbuilding discourses’ “extra-textual” intention. In other words, do the texts still function

performatively when one knows that they are supposed to work in that way? Or – even more to the point – does one still get seduced when one knows that one is about to be seduced?

This hermeneutic fragment is worth a bit of contemplation. On the other hand, there is no reason to hesitate in reading Pattison's book. It is, of course, not so unusual that a book about Kierkegaard occasionally raises more questions than it answers.

Joakim Garff

Kierkegaard on Art and Communication

189 pp., Edited by George Pattison. St. Martin's Press.

The present collection of articles consists of twelve pieces which all reflect in a more or less direct fashion the paradigm-shift which has taken place within Kierkegaard scholarship in the course this past decade. In earlier times, the very title of the conference at which these pieces were originally presented – "Kierkegaard: The Christian in Love with Aesthetics" – would have been, if not unthinkable, then at any rate near the limit of what was academically tolerable. As George Pattison points out in his introduction, the twelve quite heterogeneous articles are united by their interest in aesthetic (and in a sense superficial) phenomena such as style and form, but this interest in the aesthetic does not spring from a disregard of the epistemological basis of Kierkegaard's works. On the contrary, an awareness of this epistemological basis forms the foundation out of which this interest in the aesthetic surface arises and from which it derives its substance.

The first article is by Sylvia Walsh, and is a fine example of this tension between (aesthetic) surface and (religious) depth in Kierkegaard, whose so-called "second literature" – i.e., the writings from 1849-52 – Walsh reads with particular reference to the reappearance of the aesthetic in the religious. A number of aesthetic concepts – e.g., fantasy and possibility – which the earlier Kierkegaard had marginalized as existentially inauthentic, are recycled, in a Christian context, by the later Kierkegaard. This appears paradoxical at first, but has its own inner logic.

Brayton Polka seems to want to go a step further. He maintains that Kierkegaard's distinctions between the aesthetic and the religious are subordinate to the logic of a strategy of communication in which the aesthetic and the religious do one another's bidding. Polka insists, in best postmodern fashion, on a permanent "undecidability" in this exchange, which has the unfortunate consequence that his own text is strikingly imprecise, at times dissolving into empty conceptual inversions whose closest prototype can only be Hegel's bad infinity.

Richard H. Bell is much more to the point when he writes about getting "sidetracked by the aesthetic." This happens repeatedly, because language, by its very metaphoricity, is a complex aesthetic fabric in which it is impossible to find the red thread of the religious. This means that there is no simple congruence between concepts and emotions: "While Adler can find *four volumes' worth of words* to describe his emotion, Abraham can find *no words* to describe his" (p. 57).

The silence which reigns over Bell's "ineffable experience of the divine" is broken by Bernard Zelechow, whose well-organized and very competent critique of the unspoken assumptions underlying Kierkegaard's treatment of Mozart's *Don Giovanni* is one of the best articles in the volume. Zelechow asserts, among other things, that Kierkegaard was so fascinated by Don Giovanni as the absolute manifestation of the erotic that he not only lost any sense of Don Giovanni's complex interconnections with the other figures in the opera, but that he was also deaf to Mozart's moral undertones (and overtones). Zelechow insightfully formulates Kierkegaard's blindness as follows: "Kierkegaard willingly appropriates art for the purposes of education and communication indirectly about existence. But he denies to this very art the status of autonomy despite the fact that art embodies the characteristics of indirect communication. Ambivalently he utilises art *de facto* as an authentic means for illuminating the ambiguities of existence while explicitly denying to it *de jure* that it can do any such thing" (p. 68).

Grethe Kjær is also an attentive reader with a fine sense for the indirect communication which is present between the lines in Kierkegaard's works, where folk tales often form the basis of the narrative. This genre was in style in the late Romantic period when Kierkegaard wrote, and it had an immediate appeal to his melancholy and fantastical personality. But according to Grethe Kjær, if he was bewitched by

fairy tales, one of the main reasons was that he saw in them the outlines of a sort of archetypal hieroglyphics which could be written into his own existential typology and given further development there.

The next two pieces deal with a topic concerning which Kierkegaard was unable to keep silent, and concerning which he in fact continued to write page after page – silence. Jan Rogan reflects upon Kierkegaard's equivocal relationship to the equivocal Lessing, whose relationship to God was incomunicable and tended toward solipsism – and which was notoriously an inspiration for Kierkegaard. Robert L. Perkins approaches the silence in the company of Johannes de silentio, whose third problem (the ethical legitimacy of Abraham's silence vis-a-vis his family) is made the object of a purely aesthetic consideration – which at first blush seems a bit odd. It is, however, Johannes de silentio himself who advances this sort of aesthetic consideration as the one to be preferred, and Perkins would like to elicit a satisfactory explanation from the silent Johannes. This in turn is the occasion for an instructive journey to the near environs of Mount Moriah, which in this case means Hegelianism and Romanticism, whose respective definitions of "immediacy" and "the interesting" are clearly and expertly placed by Perkins in their Kierkegaardian contexts.

Writing in an incontestably academic style, John Heywood Thomas continues the investigation of Hegel's significance for Kierkegaard, particularly with respect to aesthetic theory and practice. Hugh S. Pyper goes back several thousand years further, and, taking his point of departure in Ezekiel 33:30-32, he singles out reduplication – the transition from an aesthetic *posse* to a religious *esse* – as the fundamental conflict and challenge in Kierkegaard's work. Nathan's immortal words to David – "Thou art the man" (Samuel 2:12) – are closely connected to the theme of reduplication, and Pyper presents them together with Kierkegaard's "modernized" version in a parallel reading which demonstrates clearly how free Kierkegaard was in interpreting his biblical sources. If one takes into account the fact that, alluding to Lichtenberg's famous dictum, Pyper has entitled his essay "The Apostle, the Genius and the Monkey," one might have expected that Pyper would have considered which of the three Kierkegaard actually saw, but Pyper quite politely does not offer an opinion on this.

Julia Watkin hosts an encounter between Kierkegaard and C. S. Lewis, who apparently do not have much to say to one another, but

who nonetheless have more than a few points of contact. Both, Watkin asserts, are “supernaturalists” with undisguised sympathy for the ‘fact’ side of the God-as-fact-or-value debate, which is why they both also have strong views about life after death. Of course there are obvious differences, especially with respect to their apologetic and literary practices, but it is just as obvious that the encounter has brought them a bit nearer to one another. And to the reader.

Irena Makarushka also has a topic in comparative literature. She examines Dinesen, Kierkegaard, and Nietzsche, each of whom, both individually and in concert with the others, contributes to illuminating the relationship to the “Other.” Makarushka uses the framework of the tale “Babette’s Feast,” whose principal figures represent the relationship to the “Other” from a Kierkegaardian and a Nietzschean point of view, respectively. The patriarchalist Kierkegaard cannot cut a particularly good figure at such a feminist get-together, and this can scarcely come as a surprise to anyone, least of all to Makarushka, who is in charge of seating arrangements. Cleverly, she has Kierkegaard sit between two chairs, the aesthetic and the ethical, while Nietzsche is assigned a so-called aesth/ethic chair.

In the style of a Victor Eremita redux, the editor has chosen to have book conclude on an edifying note, specifically in the form of Martin Andic’s reading of *Works of Love* with special reference to the concept of confidence and the various forms in which it appears. It is an unobtrusive and reticent piece, elegantly suited to its object.

Joakim Garff

International Kierkegaard Commentary:

The Corsair Affair

Edited by Robert Perkins. Mercer University Press.

For close to half a century, the more cultivated of Kierkegaard’s admirers seem to have been governed by a very effective gentleman’s agreement, to the effect that pretty much everything is to be permitted. Everything, that is, as long as one agrees, either expressly or tacitly, to abide by the interpretive decorum that reigns on the Kierkegaardian Parnassus by renouncing any tendency to read Kier-

Kierkegaard biographically. The problems attaching to the biographical approach are evident on several grounds: Kierkegaard's abiding and often passionately emphasized distance from his writings; the cautionary pronouncements of New Criticism about avoiding the intentional fallacy; and the ever-present danger of a Freudian reductionism, which would dissolve genius into prenatal traumas and cold potties. Nonetheless, these arguments do not justify an eternal ban upon a biographical approach.

Therefore, there is cause for celebration in the very fact that an entire volume of the *International Kierkegaard Commentary* is devoted to *The Corsair* affair, which incontestably was the cause of aftershocks in Kierkegaard's subsequent writings and which thus necessitates a biographical reading – or at least forces us to reflect upon the dialectical interplay between life and writings.

In his introduction, Robert L. Perkins provides a clear and brief picture of the “tangle of ambiguity” – social, historical, and literary ambiguity – that characterized the relations among Kierkegaard, Møller, and Goldschmidt. Perkins quite rightly emphasizes Møller as the central figure in the complex controversy, and he also provides a convincing argument that it was not Kierkegaard's attack on Møller, but rather the latter's lack of professional qualifications, which stood in the way of his gaining a professorial chair in aesthetics.

Nerina Jansen provides a rather traditional description of the relationship between “the individual” and “the public,” particularly as it emerges in Kierkegaard's critique of the press. The next article is a much more controversial piece by Steven Best and Douglas Kellner. Inspired by Marx, Lukács, and Habermas, and making particular use of *Two Ages*, they characterize Kierkegaard as one of the first existential critics of modernity, who moreover anticipated positions and problems raised in post-modern theory, e.g., by Baudrillard and Foucault. Nonetheless, the two authors are compelled to come to the negative conclusion that they find “Kierkegaard's critique of modernity to be ultimately abstract, ultra-individualist, and pre-modern” [p. 61], a critique which of course is often directed at non-Marxists when they fall into the clutches of Marxist critics.

James L. Marsh picks up where Best & Kellner leave off, and he brings to light several critiques of ideology implicit in Kierkegaard's analysis of the logic of modern social and economic reality, with its alienating consequences. Where Best & Kellner felt that Kierkegaard was insufficiently pragmatic and were therefore able to dispense with

him, Marsh seems at times to have found in Kierkegaard an ideological ally of such great value that Marx almost seems to be superfluous.

The next short subject is by Andrew J. Burgess, who presents a so-called "Word-Experiment," i.e., several analyses of Kierkegaard's concept of "the comic," which, as is well known, played a key role in the *Corsair* affair, especially because Kierkegaard had earlier advised Goldschmidt to learn the art of comic composition. Ironically enough, this advice came back in Kierkegaard's face like a boomerang, but the question remains whether Goldschmidt actually took Kierkegaard's advice or whether he pushed the comic genre in a completely different direction from that intended by Kierkegaard. The differences and the similarities in the conceptions of the comic entertained by the two combatants are demonstrated by Burgess in three steps: first, a developmental or generic model; then a computer-assisted argument; and finally a systematic exposition. Perhaps not surprisingly, he concludes that Kierkegaard's notion of the comic was far more subtle than that of Goldschmidt, who merely dabbled in the subject.

Lee Barrett examines the extent to which Kierkegaard had a monopoly on the idea of the comic and would thus have been justified in rejecting Goldschmidt's employment of the genre. Barrett quite properly labels Kierkegaard's critique of *The Corsair* "puzzling," since on the basis of Kierkegaard's own writings it would be reasonable to expect that he would have been sympathetic to the aims and the style of *The Corsair*. Indeed, he could even have viewed the journal as a possible "Socratic" ally in his battle against the establishment: "Following the lines of Kierkegaard's dissertation, one could argue that both Socrates and *The Corsair* jolted people out of their comfortable certainties and assumptions without furnishing any alternative foundations" [p. 124]. The contradiction between the manner in which one could have expected Kierkegaard to react and the manner in which he in fact reacted would be an obvious starting point for a critical analysis of the complex displacements of motives triggered off in Kierkegaard during *The Corsair* affair, when the facts of the situation took a back seat to psychological motivations. Barrett is not interested in following this line of inquiry, however. He chooses instead to pursue the theoretical side of Kierkegaard's notion of the comic, and he is thus able conclude that "*The Corsair* had consistently violated all the criteria that characterize the true comic spirit" [p.

138]. True enough, but in point of fact there is the problem that reality does not always behave in accordance with the system – not even Kierkegaard's system.

In my view, the biographical background of *The Corsair* affair is best presented by Roger Poole, who does so in a lively and pointed reading in which he takes the bull by the horns – the bull, that is, named P. L. Møller. Møller put into practice the eroticism that Kierkegaard had to be content to cultivate Platonically, on paper. Quite understandably, this must have called forth an insuperable resentment. Therefore, in *Gæa*, where Møller more than implied that the unfortunate outcome of Kierkegaard's engagement was due to the latter's somatic dysfunctions, he had signed his own death warrant. These circumstances are well known, but Poole executes a daring inversion, asserting that "if Kierkegaard reacted so strongly because he recognized himself in what Møller wrote in *Gæa*, it may well be that Møller himself reacted so strongly against part 3 of *Stages* because he saw himself so clearly in what Kierkegaard wrote about him in part 1" [p. 150]. Despite the fact that Frithiof Brandt's thesis that Kierkegaard used actual people as models in *Stages on Life's Way* has been euthanized on numerous occasions, this rather ham-fisted literary construction lives on even in so nimble-fingered an interpreter of literature as Poole. He has, however, understood the biographical side of the matter more clearly than most: "... it was the body that was at issue between Kierkegaard and Møller. Kierkegaard wanted a body, but did not have one. Kierkegaard attacked Møller for having one. Møller won the last trick by taking away from Kierkegaard even that little body that he had" [p. 161].

The two last contributions to the volume are far removed from *The Corsair Affair*, which of course does not necessarily make them any the less worth reading. Alastair McKinnon, who is the inventor of the data-based way of reading Kierkegaard, uses a so-called "punctuation profile" to investigate whether Kierkegaard could have been the author of "Literary Quicksilver," which he views as extremely unlikely. In the final article, Bruce Kirmmse comments competently and informatively on Kierkegaard's "Open Letter" of 1851, placing it in an historical and theological context. The letter is a sort of *Janus bifrons*, in that it looks back toward Kierkegaard's defense of the incommensurability of inwardness, while simultaneously looking forward toward the radical attack of 1854-55, Kierkegaard's *action directe*.

It is clear that scholarship continues to view a biographical reading as dubious angle from which to approach Kierkegaard's works. Most of the volume's contributors do not stick with *The Corsair* affair and make a serious attempt to get to the bottom of it, but instead take the opportunity to trot out their favorite ideas. Thus, there is a marked tendency, on the one hand, toward adhering to the immediate particulars of *The Corsair* affair and, on the other hand, toward emphasizing present-day applications. And there is, finally, an apologetic intention, which guarantees that Kierkegaard will emerge the victor, with the laughter on his side – which, as is well known, is something he did not have during *The Corsair* affair.

Joakim Garff

Marie Mikulová Thulstrup
Kierkegaard i kristenlivets historie
 C.A. Reitzel, Kopenhagen 1991, 270 S.

Vor allem wenn man dieses Buch von Marie Thulstrup von seinen eigenen selektiven Voraussetzungen her liest, ist es eine vorzügliche Einführung in sein Thema, es stellt zugleich eine Zusammenfassung und einen Abschluß einer längeren Reihe von kleineren Monographien und Analysen dar, die u.a. in *Kierkegaardiana* erschienen sind. Das eigentliche Anliegen dieser Arbeiten ist – in einer weiteren geschichtlichen Perspektive gesehen – der Aufweis der praktisch-spirituellen Aspekte im Werk Kierkegaards. Zugleich soll ein zusammenhängendes Bild für das Verständnis des wahren Christentums als eines Lebens in der Nachfolge Christi gezeichnet werden. Während die früheren Arbeiten der Autorin vor allem Kierkegaards eigenen Beziehungen zur Tradition und seiner direkten Kenntnis dieser Tradition nachgingen, geht es hier umgekehrt darum, die vielfältige Geschichte der Nachfolge Christi in all ihren Formen und Voraussetzungen darzustellen, um damit Kierkegaards Positionen zu untermauern und zugleich seinen Platz in der hier behandelten Geschichte hervorzuheben.

Durch Zusammenfassungen sowohl in der Einleitung als auch am Ende werden (recht handfest, aber nach einem klaren Schema)

Rahmen und Aufbau des Buches abgesteckt. Das Licht, das Kierkegaard selbst auf die christliche Geschichte geworfen hat, galt nicht dem geistesgeschichtlichen Zusammenhang oder ihrer genetischen Entwicklung, sondern diente ihm dazu, seine eigenen Anliegen nachzuprüfen und zu bestimmen, nicht zuletzt durch die Vorbilder für die "Reduplikation" des Gedankens in Leben und Tun, die er hier finden konnte. Trotz der Einbeziehung unterschiedlicher zeitlicher Horizonte und der Entwicklung wird das Anliegen des Buches bestimmt als ein Vergleich "zwischen Kierkegaards eigener Auffassung vom Christentum und der Entwicklung, die ihr faktisch in der Geschichte des Christenlebens als ständige Reaktionen, Berichtigungen, Entfaltung und Modifikation von Begriffen vorausgegangen ist. Man will versuchen zu verfolgen, wie die Forderungen des Christentums im Christenleben durch die Zeiten verstanden und realisiert worden sind und welchen Wege diese einfachen Forderungen eingeschlagen haben, die Forderungen, die gemeinsam die Erfüllung eines einzigen Anspruchs darstellten – der Nachfolge Christi" (S. 14-15). Man darf deshalb von diesem Buch nicht eine Bestimmung der geschichtlichen Voraussetzungen für die Entwicklung und die Eigenart Kierkegaards als eines christlichen Denkers von besonderer und auch das christliche Leben umfassender Bedeutung erwarten. Das Ziel des in seiner Weise auch legitimen Vorhabens ist vielmehr, innerhalb des vorliegenden geschichtlichen Prozesses und seiner Perioden solche Geisteshaltungen und Themen aufzuspüren, die bei Kierkegaard eine Entsprechung finden. Will man kritisch sein, könnte man sagen, daß die Geschichte hier als erweiterte Nuancierung eines systematischen Arsenals dient.

Die historischen Perioden, die in der Darstellung von Interesse sind, werden in drei (oder nach den vorliegenden Bezeichnungen vier) Gruppen gegliedert: Die alte Kirche, das Mittelalter sowie die Mystiker und die Pietisten, von denen die letzten beiden zumindest mehr zwei Geisteshaltungen als Perioden im üblichen Sinne bezeichnen. Aber auch wenn es hier also primär um die positiven Vorbilder geht, hätte man sich doch auch wünschen können, daß z.B. die lutherische Tradition und die Zeit Kierkegaards selbst eine gesonderte Behandlung als Perioden erfahren hätten, da sie nicht nur Horizonte und Material enthalten, sondern auch Herausforderungen, die zur Klärung der eigenen Position Kierkegaards beitrugen. In gewisser Weise ist dieses Material im Buch jedoch auch berücksichtigt.

Das Rückgrat des Buches und seine Stärke ist die systematisch

geordnete Analyse, die in den einzelnen Kapiteln die Sachverhalte und Themen darlegt, welche die Nachfolge und damit letztlich das Anliegen Kierkegaards betreffen. Diese Themen werden dem angeführten Ziel gemäß vor allem in ihren ursprünglichen oder markantesten Erscheinungsformen herausgearbeitet, um von hier aus einen Vergleich mit Kierkegaard vorzunehmen. Dabei geht es um folgende Themen in dieser Reihenfolge: Als bedingende Grundkategorien der Einzelne und das Weltverhältnis, als Dimension die Leidenschaft, als persönliche Voraussetzungen Glaube und Gehorsam, als Forderung die Buße, als Dynamik und Fülle die christliche Liebe, als "objektive Effekte" die Askese und das Absterben sowie als "subjektive Effekte" Freude und Leiden. Die umfassenden und sehr nützlichen Literaturhinweise zeugen von der Arbeit, die hinter diesen Studien steht.

Die Vorliebe der Autorin gilt neben der alten Kirche vor allem der mystischen Tradition und im Zusammenhang damit auch den freien Pietisten. Es wäre aber darauf hinzuweisen, daß dieser in sich sehr bedeutsame Sachverhalt wohl eine größere Perspektive hat, als aus diesem Buch hervorgeht, und daß dies auch in anderer Hinsicht als der hier behandelten wesentlich zur Erhellung der Quellen Kierkegaards wie auch seiner eigentlichen Anliegen und seiner Denkform beitragen könnte. Wie schon aus dem Katalog über seine Bibliothek hervorgeht, hat Kierkegaard sich in weitem Umfange für die besondere Linie in der evangelischen Christenheit interessiert, die auf das innere Wort abstellt neben der Treue zur Schrift, die die bloß imputative Gerechtigkeit ohne innerliche und zugleich praktische Lebenserneuerung ablehnte und die deshalb oft als Spiritualismus bezeichnet wird, als Schwärmerei im Sinne Luthers. Sie hat Wurzeln in der spätmittelalterlichen mystischen und humanistischen Frömmigkeit sowie in der aus dem Platonismus der Renaissance erwachsenen Theosophie. In ihren mannigfältigen und verzweigten Formen stellt diese Bewegung nicht nur ein Korrektiv zur reformatorischen Orthodoxie dar, sondern ist, wie u.a. E. Benz gezeigt hat, auch eine wichtige Quelle für die Romantik und ihre Denker – bis hin zu dem katholischen Böhmeausleger Franz von Baader, von dem Kierkegaard nicht weniger als 27 Schriften besaß. Daß Kierkegaard sich oft und in vielfältiger Weise von diesem Schrifttum distanziert, schließt keineswegs aus, daß sein Denken – in Anknüpfung und Widerspruch – hier einen Grund hat, der nicht übersehen werden darf. Wenn man das bedenkt, vermeidet man vielleicht auch die Gefahr, Kierkegaards Botschaft vom Christenleben und von der Nachfolge von seinem übrigen Den-

ken zu isolieren. Selbst bezeichnete er dies als eine Reflexion der Innerlichkeit, deren Ziel es sei, "zur Einfalt zu gelangen".

Wie man auch zu dieser Frage der Isolation auch stehen mag, das Buch von Marie Thulstrup behandelt jedenfalls Aspekte des kierkegaardschen Werkes, die in der Kierkegaarddeutung und auch im Kierkegaardbild oft in den Hintergrund gedrängt worden sind. Es liefert dem Leser neues Material für eine eigene Synthese.

Jørgen Pedersen

Klaus Wolff:

**Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus
bei Søren Kierkegaard
im Blick auf die Theologie Karl Rahners.**
Bonner theologische Studien Band 8.
Echter Verlag, Würzburg 1991. 284 Seiten. DM 39,-.

Es handelt sich bei dieser katholischen Bonner Dissertation nicht einfach um einen Vergleich zwischen der Christologie Kierkegaards und Karl Rahners. Ein solcher einfacher Vergleich wäre wohl auch sowohl wirkungsgeschichtlich als auch systematisch etwas weit hergeholt: Rahner verweist nur ganz selten auf Kierkegaard – soweit ich sehen kann, nennt der Verf. (S. 138) nur eine Anmerkung bei Rahner – die Verbindungen zwischen beiden laufen vielmehr indirekt über Heidegger. Wenn das Projekt dennoch sinnvoll erscheint, so deshalb, weil der Verf. nicht in wirkungsgeschichtlicher sondern in sachlicher Hinsicht bei Rahner eine Weiterentwicklung der kierkegaardschen Christologie und Existenzanalyse findet.

Die These dieser Studie ist dabei einfach und instruktiv: Der Begriff der Gleichzeitigkeit bei Kierkegaard wird bei Rahner durch den Begriff der Sakramentalität "weiterentwickelt". Dabei kann Rahner alle wesentlichen Anliegen der kierkegaardschen Rede von der Gleichzeitigkeit aufnehmen: Jesus Christus ist "Ursakrament Gottes" – die "Ursituation der Gleichzeitigkeit", aber Rahner spricht auch von der Sakramentalität (oder auch Transzentalität) der menschlichen Existenz, in der es stets um Gottesverhältnis und Selbstverhältnis zugleich geht.

Das Anliegen Kierkegaards ist, so der Verf., im katholischen Begriff der Sakramentalität, wie ihn Rahner interpretiert, im doppelten (hegelschen) Sinne des Wortes gut aufgehoben: Sakramentalität als Gottesgegenwart und Selbstwerdung. Zugleich ermöglicht diese Interpretation auch eine Kritik an Kierkegaard: an seinem fehlenden Schöpfungsbegriff (S. 36), an seinem einseitigen Begriff des Martyriums und der Nachfolge, der das "Martyrium im Alltäglichen" über sieht (S. 201), an einer "Idealisierung" des Christentums des Neuen Testaments und der Situation der Gleichzeitigkeit (S. 81, 132 u.ö.), vor allem aber an Kierkegaards relativiertem und "negativ belasteten" Kirchenbegriff (S. 130ff., 238). Denn die Kirche ist für Rahner (und damit den Verf.) das "Ursakrament", und als solches ist sie "Situation der Gleichzeitigkeit" (S. 237). Zweifellos eine katholische "Weiterentwicklung" Kierkegaards. Aber der Grundgedanke der katholischen Theologie Rahners besteht gerade in der Vermittlung zwischen Sakramentalität und Personalität, die ja in protestantischer Theologie oft gegeneinander ausgespielt werden. Sakmentale Gegenwart (und damit Kirche) schließt persönliche Aneignung nicht aus, im Gegenteil, sie ermöglicht sie erst, da sie erst eine Situation der Gleichzeitigkeit herstellt. Von hier aus kann sogar Rahners Reden von dem anonymen Christentum bzw. der anonymen Gleichzeitigkeit als "Weiterführung" Kierkegaards gesehen werden (S. 207ff.). Hatte Kierkegaard noch gefragt, ob es das Christentum des Neuen Testaments überhaupt gebe, so folgt umgekehrt aus der Theologie Rahners: "Menschsein an sich ist anonymes Christentum" (S. 210). Diese offenkundige Differenz erklärt der Verf. aus der zeitlichen Differenz: Im Gegensatz zur Lage im letzten Jahrhundert mit einer europäischen christlichen Einheitskultur erfordert der moderne Pluralismus der Religionen eine "universalperspektivische Weiterführung des Gleichzeitsbegriffs" (S. 215).

Der zweite Teil dieser Arbeit (S. 138-244) über die kritische Weiterführung des kierkegaardschen Begriffs der Gleichzeitigkeit in Rahners Begriff der Sakramentalität ist in meinen Augen der provozierendste – und auch beste Teil des Buches. Natürlich wird ein protestantischer Leser fragen, ob Kierkegaard hier durch sakmentales Denken nicht mehr im Sinne eines katholischen sowohl als auch (S. 207) vereinnahmt als weitergeführt wird und ob der Verf. nicht die Differenz zwischen Kierkegaard und Rahner etwas zu wenig betont. Auf jeden Fall erscheint es als eine interessante und fruchtbare Perspektive, den Begriff der Gleichzeitigkeit zu dem der Sakramentalität in Beziehung zu setzen, eine Perspektive, die das Gespräch zwischen

katholischer Theologie und dem protestantischen Denker Kierkegaard weiterführen kann.

Der erste Teil der Abhandlung ist eine monographische Studie über den Begriff der Gleichzeitigkeit bei Kierkegaard. Er fällt in meinen Augen formal wie inhaltlich etwas ab gegenüber dem zweiten Teil. Besonders dieser Teil der Arbeit ist überladen mit Zitaten und einer Unzahl von Anmerkungen, die oft überflüssig sind und die Lesbarkeit erschweren. Nicht jede Selbstverständlichkeit sollte mit einer Anmerkung und einem Stellenhinweis versehen werden. Es gibt nur wenig Literatur speziell zum Begriff der Gleichzeitigkeit. Bedauerlich ist freilich, daß der Verf. die Dissertation von H. Fritzsche (Berlin 1960) und den Aufsatz von Østergaard-Nielsen (Ev. Theol. 1964) zum Thema übersehen hat. In zentralen Aussagen baut der Verf. hier auf der Monographie von Per Lønning, will aber im Gegensatz zu Lønning den Begriff der Gleichzeitigkeit *in seiner inneren Entwicklung* (S. 24) darstellen. Die Darstellung ist jedoch in der Hauptsache ganz wie die von Lønning systematisch aufgebaut und geht von dessen These aus, daß Gleichzeitigkeit einerseits eine Grundbedingung des Glaubens, andererseits eine Forderung des Glaubens selbst ist. Dabei wird aber die Frage nach einer Entwicklung oder Spannungen im Werk Kierkegaards, z.B. zwischen den in diesem Zusammenhang zentralen Texten in den *Philosophischen Brocken* und in der *Einübung ins Christentum* nicht gestellt. Der Verf. hat sich von vornherein auf eine ganzheitliche Interpretation des kierkegaardschen Werkes festgelegt, die somit eine eigentliche Entwicklung oder Spannungen in seinem Werk nicht zuläßt. Auch das Problem der Pseudonymität wird in diesem Sinne einfach (vielleicht zu einfach) gelöst. Auch hier dürfe man Kierkegaards Werke nicht gegeneinander auspielen, es handele sich in den Pseudonymen um "Teilaspekte" einer Gesamtkonzeption (S. 20f.). Es leuchtet von daher ein, daß der Verf. Kierkegaards Texte mehr als Steinbruch für Zitate benutzt, die er dann in eine eigene Systematik einbaut, statt sie im eigenen Kontext zu analysieren.

Eine Spannung sehe ich zwischen dem ersten und dem zweiten Teil des Buches. Wie so viele Autoren meint der Verf. des öfteren, Kierkegaard gegen den Vorwurf oder das Mißverständnis des Subjektivismus, Individualismus und Irrationalismus verteidigen zu müssen (z.B. S. 54, 94, 115). Auch wenn – oder gerade wenn – man der Meinung ist, daß Kierkegaard vielleicht nicht ganz unschuldig ist an diesen Mißverständnissen, tut diese Verteidigung eines "protestantischen" Anliegens von katholischer Seite gut. Es wäre aber zu fragen,

ob der Verf. nicht diesen Vorwurf in verfeinerter Form doch wieder aufgreift, wenn er am Ende seines Buches davon spricht, Kierkegaard habe – im Gegensatz zu Rahner – kein positives Verhältnis zur Kirche, weil er sie entweder überfordere oder entwerfe. Wenn das richtig ist, war Kierkegaard wohl doch eine Art christlicher Subjektivist oder Individualist, und es ist verständlich, warum sein Begriff der Gleichzeitigkeit durch den der Sakramentalität weiterentwickelt werden muß.

Das große Verdienst dieses Buches ist es, den kierkegaardschen Begriff der Gleichzeitigkeit analysiert in die systematische Diskussion eingebracht zu haben. Der Gedanke, diesen Begriff mit dem der Sakramentalität bei Rahner in Beziehung zu bringen, erscheint mir fruchtbar und perspektivreich, auch wenn die Differenz zu Kierkegaard etwas unterbetont wird.

Eberhard Harbsmeier

Eberhard Harbsmeier translated into German the reviews of the following works: Grete Kjær, *Eventyrets verden i Kierkegaards forfatterskab*; Marie Mikulová Thulstrup, *Kierkegaard i kristenlivets historie*; and Gregor Malantschuk, *Nøglebegreber i Søren Kierkegaards Tænkning*. Bruce H. Kirmmse translated into English the reviews of the following works: George Pattison, ed., *Kierkegaard on Art and Communication* and *The Aesthetic and the Religious*; Robert Perkins, *The Corsair Affair*; and *The InteLex Database Edition of Søren Kierkegaards Samlede Værker*.