
ANMELDELSER

Ingrid Blanke:

Sinn und Grenze christlicher Erziehung. Kierkegaard und die Problematik der christlichen Erziehung in unserer Zeit

Frankfurt/M.u.a. 1978 (Lang, Europäische Hochschulschriften Reihe 11, Pädagogik, Bd. 55), XIX u. 286 S.

Für die Pädagogik als allgemeine Erziehungswissenschaft wie für die christlich motivierte Religionspädagogik im Speziellen hat die Existenztheologie Kierkegaards nur eine marginale Bedeutung. Kierkegaard entzieht sich von vornherein einer pädagogischen Betrachtungsweise, sofern diese im weitesten Sinne das »Verhältnis von einem Menschen zu einem anderen Menschen, vom Erzieher zum Zögling« (S. 221) im Blick hat. Denn nach Kierkegaard kann man eigentlich erst da von Erziehung sprechen, wo es um das »Verhältnis eines mündigen Menschen zu sich selber und zu Gott« (ebd.) geht. Erziehung ist demnach nicht etwa eine Kategorie zur Gestaltung des Gemeinschaftslebens in seinen verschiedenen kulturellen Bezügen, sondern eine Kategorie, die den Einzelnen als einen von allen allgemeinen gesellschaftlichen Bezügen Isolierten in seinem unmittelbaren Verhältniss zu Gott betrifft. Eine direkte Einflussnahme auf dieses intimste aller Verhältnisse seitens eines Erziehers ist aus diesem Grunde schon unmöglich. Deshalb sah sich der religiöse Schriftsteller Kierkegaard auch gezwungen, seinen Leser nicht direkt anzusprechen – als ginge es beim Existieren vor Gott um einen objektiven, neutral zu vermittelnden Sachverhalt analog etwa einer mathematischen Formel –, sondern den von der »Sache« her gebotenen Umweg über die »indirekte Mitteilung« und die Pseudonymität einzuschlagen. »Eine pädagogische Betrachtungsweise im gewöhnlichen Sinne kann Kierkegaard aus diesem Grunde nicht gerecht werden« (ebd.).

Von daher ist es verständlich, dass kaum ein Interpret mit einem pädagogischen Erkenntnisinteresse an Kierkegaards Werk herangetreten ist. Erst O.F. Bollnow¹ hat einen Weg gewiesen, das der traditionellen Stetigkeitspädagogik gegenüber sperrige Menschenbild der Existenzphilosophie für eine unstetige Form der Erziehung fruchtbar zu machen. Dieser Wegweisung ist H. Schaal² gefolgt, um nun auch Kierkegaard als pädagogisch relevanten Denker zu verstehen. Doch bleibt es schwierig,

über die Problematisierung der überkommenen Erziehungsmodelle mit ihrer Leitvorstellung der »Bildsamkeit« (Herbart) zur stetigen Vervollkommenung des Humanum hinaus positiv zu sagen, worin denn nun das pädagogisch Relevante, möglichst noch in die (Schul-) Praxis Umsetzbare der Existenztheologie Kierkegaards bestehen soll. Die Kategorien »Appell« oder »Aufmerksamachen auf das Religiöse« sind zwar wichtige Problemanzeigen, aber noch keine Lösungen.

Der Ort solcher Kategorien wird eher die Kirche als das Klassenzimmer sein, und in gewisser Weise haben das die religiöspädagogischen Theoretiker und Praktiker der »Evangelischen Unterweisung« mit ihrem Programm »Kirche in der Schule« gesehen. Doch ihre über die sog. »Dialektische Theologie« vermittelte Anknüpfung an Kierkegaard wirft andere pädagogische Probleme auf, um deren Klärung es I. Blanke geht. O. Hammelsbeck als ein massgeblicher Vertreter der »Evangelischen Unterweisung« wird daher für sie zu einem häufig zitierten Diskussionspartner (s. den 2. Teil ihrer Studie: »Evangelische Erziehungslehre und allgemeines Erziehungsdenken«, S. 181-276).

Als vorbereitende Zürüstung für diese Auseinandersetzung dient der umfangreichere 1. Teil ihrer Arbeit: »Kierkegaards Begründung der Offenbarungstheologie« (S. 1-180). Dem vorgelagert ist eine einleitende knappe Charakterisierung der bekannten Problematik der christlichen Erziehung innerhalb einer säkularisierten, »nach-christlichen Welt« (S. III). Diese Situationsbeschreibung ist als Markierung der geistes- und Kulturgeschichtlichen Differenz zwischen dem sich im wesentlichen christlich verstehenden 19. Jhrd. Kierkegaards und der dem Christentum nahezu entfremdeten Gegenwart für I. Blanke von entscheidender Bedeutung.

Wohl im Bewusstsein um die eingangs angedeuteten Schwierigkeiten einer direkten pädagogischen Inanspruchnahme Kierkegaards geht es I. Blanke vielmehr um eine aller Religiöspädagogik zuvor und zugrunde liegende Frage, die beantwortet werden muss, bevor die religiöspädagogische Reflexion im engeren Sinne hinsichtlich der möglichen Relevanz des christlichen Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft, in der Schule oder in anderen pädagogischen Institutionen, und seiner Vermittlung einsetzen kann: »Einer kritischen Besinnung auf die christliche Erziehung muss deswegen eine Klärung dessen vorausgehen, was Christsein und Christ-werden in einer Welt besagt, für die das Christentum die Selbstverständlichkeit seiner sinngebenden Funktion verloren hat« (S. VII). (Diese prinzipielle Fragestellung macht es erklärlich, dass I. Blanke auf eine trotz allem wünschenswerte Diskussion der Thesen Bollnows und Schaals verzichtet.) So angesetzt, kann auch und gerade die Religiöspädagogik auf legitime Weise »von Kierkegaard lernen« (S. IX), ohne in fade Erbaulichkeit abzugleiten³. Denn in der Einleitung wie im Anhang zur »Unwissenschaftlichen Nachschrift« (1846) betont Kierkegaard alias Johannes Climacus, dass es ihm nur darum gehe, wie man Christ wird.

Christ wird man nach Kierkegaard – formelhaft gesprochen –, indem man das ästhetische, das ethische, und das allgemein-religiöse Existieren durchschreitet und hinter sich lässt. Besonders dem »Transzensus von der ethischen zur religiösen Existenz« (S. 112-137) gilt dabei das Augenmerk I. Blankes, denn hier wird das Selbstverständnis des autonomen, ethisch existierenden Menschen unserer Zeit aufgenommen und gleichzeitig infrage gestellt. Dabei meint ethisches Existieren nicht einfach moralisch gut leben – eher das Gegenteil wäre im Blick auf die Bankrotterklärung der Humanität angesichts zweier Weltkriege zu konstatieren –, sondern es meint absolute Selbstwahl und mündige Selbstbestimmung, zu welchen moralisch guten oder schlechten Zielen auch immer. Dem hält die religiöse Existenz entgegen, dass die absolute, in der Selbstwahl intendierte Selbstkonstituierung nicht ohne das Eingehen eines Verhältnisses zu dem, der das Selbst gesetzt hat, zu Gott, gelingen kann. Die christliche Existenz hält im Überstieg der allgemein-religiösen dem entgegen, dass noch nicht einmal das Eingehen eines Verhältnisses des Selbstes zum Absoluten es konstituieren kann – das führt nur zur absoluten Vernichtung des Selbsts angesichts des Absoluten. Sondern zum eigentlichen Selbstsein kommt es nur dann, wenn das Absolute von sich her ein Verhältnis zum Selbst eingeht, sich ihm auf endliche, damit aber paradoxe Weise – in Jesus Christus – kommensurabel macht (Kierkegaards Begründung der *Offenbarungstheologie*).

Für den christlichen Erzieher stellt sich nun aber die Frage, ob und ggf. auf welche Weise dieser Transzensus vom ethischen Existieren zum Christentum so vermittelbar ist, dass er in Anknüpfung an das (ethische) Selbstverständnis des »Zöglings« von ihm nachvollzogen werden kann (Kierkegaards *Begründung* der Offenbarungstheologie). Die Pädagogen der »Evangelischen Unterweisung« halten eine solche Vermittlung aufgrund des absoluten qualitativen Unterschieds von Gott und Mensch (Kierkegaard) für unmöglich. Ihre religionspädagogischen Konzepte sind daher unmittelbar »vom Standpunkt des Glaubens aus gesprochen« (S. 249), ohne sich um ein Verhältnis zum säkularen ethischen Selbstverständnis zu bemühen. Dann aber »ist der sich so verstehende christliche Erzieher aus der allgemeinen Situation pädagogischer Theorie und Praxis herausgetreten« (S. 255). Diese für die evangelische Religionspädagogik letztlich fatale Konsequenz will I. Blanke – wie viele andere evangelische Religionspädagogen auch – vermeiden, indem sie sich auf das existenz-dialektische Denken Kierkegaards beruft, das »den Sprung ins Christlich-Religiöse keineswegs unvermittelt vollzieht« (S. 264). Daher »darf der christliche Erzieher den heranwachsenden Menschen nicht unmittelbar als Sünder ansprechen« (S. 270) – wie es die ev. Unterweiser tun –, sondern er muss ihn als mündigen Menschen in seinem eigenen Selbstverständnis »als das, was er für sich ist« (S. 271), akzeptieren. Nach I. Blanke kann sich daher christliche Erziehung erst dann sinnvoll ins Spiel bringen, wenn zuvor die Ohnmacht der säkular-ethischen Existenzweise angesichts ihrer eigenen Zielsetzung nachgewiesen wird.

Doch diese Vermittlung von ethischer und religiöser Existenz kann keine logisch-dialektische, sondern nur eine existenz-dialektische als »Existenzmitteilung« sein. Mit der eigenen Erfahrung des paradox Religiösen im Rücken ist leicht einzusehen, dass das religiöse Absolute »eine Durchbrechung der Grenzen des ethischen Selbstverständnisses« (S. 134) fordert. Aber der »Kierkegaardschen Voraussetzungszug, dass im Christentum die Wahrheit der Existenz liege und dass die Existenz dieser Wahrheit entsprechen könne, wenn sie dies nur radikal genug wolle, sind wir längst verlustig gegangen« (S. 177). Deshalb ist nach I. Blanke das Äusserste, was christliche Erziehung leisten kann, »die Einsicht des Zöglings, dass ihm nicht geholfen werden kann, dass er sich durch sich selber helfen muss« (S. 274). Darin besteht Sinn und Grenze einer christlichen Erziehung heute. Den sich daraus ergebenden Schwierigkeiten sind die Pädagogen der »Evangelischen Unterweisung« dadurch aus dem Weg gegangen, dass sie sie »im Sinne des vorausgesetzten eigenen Glaubensverständnisses gelöst« (S. 249) haben.

Ob man aber mit dem Verweis auf Kierkegaards Existenzdialektik diesen Schwierigkeiten beikommen kann, bleibt fraglich. Denn eine Vermittlung zwischen ethischer und religiöser Existenz will und kann Kierkegaard nicht leisten – auch und gerade nicht in der Atmosphäre der »geographischen Christenheit« (Kierkegaard) Dänemarks im 19. Jhrd. Gerade die Figur, die in seiner unter dem vielsagenden Pseudonym Johannes de silentio verfassten Schrift »Furcht und Zittern« (1843) den Transzensus von der ethischen zur religiösen Existenzweise im horror religiosus vollzieht: Abraham, kann nicht mit nachvollziehendem Verständnis seitens des ethisch Existierenden rechnen. Merkwürdigerweise diskutiert I. Blanke in ihrem zentralen Kapitel »Der Transzensus von der ethischen zur religiösen Existenz« nicht die an Abraham aufgewiesene Formel der »teleologischen Suspension des Ethischen«. Daher erscheint es mir problematisch, dass sich I. Blanke auf Kierkegaard beziehen will, um die christlich motivierte Religionspädagogik wieder an die auf das autonome Selbstverständnis des Menschen setzende allgemeine Pädagogik anzubinden.

Doch wie auch immer diese Frage zu entscheiden wäre – dieses Motiv ihrer Kierkegaard-Interpretation ist bereits in neueren religionspädagogischen Entwürfen aufgegriffen und – allerdings ohne Bezug auf Kierkegaard – durchgeführt, insbesondere im sog. problem- oder themenorientierten, aber auch im ideologiekritischen Religionsunterricht. Das Selbstverständnis und die Wirklichkeit des Schülers ist allenthalben im Blick. Insofern wirkt dieser Teil ihrer Fragestellung, dem es vor allem um eine Überwindung der Selbstausgrenzung evangelischer Religionspädagogik von der »allgemeinen Situation pädagogischer Theorie und Praxis« geht, anachronistisch. Zumindest wäre von einer 1978 erschienenen Studie zu diesem Thema nicht nur eine Auseinandersetzung mit der Nachkriegspädagogik der 50er Jahre, sondern vor allem mit ähnlich motivierten

genannten neueren Konzepten zu erwarten. In dieser Hinsicht sieht man sich von I. Blankes Analyse des Problemstands enttäuscht.

Dabei steckt in ihrer Studie für eine solche Auseinandersetzung durchaus ein Potential, das noch weiter genutzt werden kann. Es handelt sich dabei um die in ihrer Formel »Transzensus von der ethischen zur religiösen Existenz« angesprochene Sondierung der immer wieder verquickten Sphären von Ethik und Religion, die seit der Absage an die »Evangelische Unterweisung« und den »hermeneutischen Religionsunterricht« erneut eine dringliche Aufgabe zur Entwirrung der religionspädagogischen Diskussion darstellt. Zwar bemängeln die Kritiker, dass die genannten Konzepte »kaum Ansätze zur Behandlung ethischer Probleme«⁴ bieten. Aber indem nun z.B. der problemorientierte Religionsunterricht in erster Linie Impulse zum gesellschaftskritischen Handeln vermitteln will und darüber hinaus auf verschiedene Weise an integrative Sozialisation gedacht wird, droht wieder das Spezifische des Christ-seins und Christ-werdens aus dem Blick zu geraten. Nicht zuletzt die bezeichnende Ersetzbarkeit des Religionsunterrichts durch Ethikunterricht ist ein deutliches Indiz für die Profilosigkeit solcher religionspädagogischer Konzepte⁵.

Damit wiederholt sich bei aller geistesgeschichtlichen Verschiedenheit eine Konstellation, die Kierkegaard seinerzeit in die Frontstellung gegen die idealistische Philosophie bestimmter Ausprägung getrieben hatte, denn auch »bei Kant und Hegel hängen sittliche und christliche Erziehung eng zusammen« (S. XI). Demgegenüber stellt I. Blanke mit Bezug auf Kierkegaard zurecht heraus: »Mit der ethischen Erziehung aber wird das, was christliche Erziehung fordert, nach keineswegs erreicht. Christwerden ist von anderer Art als ethisches Existieren« (S. XIV). Das »Aufmerksam machen auf das Religiöse« – jedoch anders als bei der »Evangelischen Unterweisung« in »indirekter Mitteilung« – ist daher von Kierkegaard erneut zu lernen. In dieser Hinsicht sind die religionspädagogischen Entwürfe nach dem »hermeneutischen Religionsunterricht« weniger als Fortschritt, sondern eher als Rückschritt zu beurteilen.

*Dr. phil. Hartmut Rosenau
Bergische Universität-GHS-Wuppertal*

1. s. sein einige Vorarbeiten zusammenfassendes Buch: Existenzphilosophie u. Pädagogik. Versuch über unstetige Formen der Erziehung, Stuttgart u.a. 1959 (5. Aufl. 1977).
2. s. H. Schaal, Erziehung bei Kierkegaard. Das »Aufmerksam machen auf das Religiöse« als pädagogische Kategorie, Heidelberg 1958.
3. Dieser Gefahr erliegt Th. Kampmann in seiner Schrift »Kierkegaard als religiöser Erzieher«, Paderborn 1949, wenn er schreibt: »Was Kierkegaard im speziellen zum christlichen Lehrer und Erzieher prädisponierte, war erstens sein keusches und lebendiges, sein fast bräutlich zar-

- tes Verhältnis zum Wort und zur Sprache ... eine natürliche Liebe nämlich zu allen Geschöpfen, die Menschenantlitz tragen« und das Wissen um »das heils- und erlösendesbedürtige Geschöpf« (S. 19 f.).
4. H. Schmidt, Religionsdidaktik Bd. 1, Stuttgart u.a. 1982, S. 40.
5. Dieser Vorwurf trifft auch den neuesten Entwurf, den H. Schmidt, a.a.O., vorstellt: »Religiöse Erziehung zielt somit auf die Möglichkeit ethischer Integration (von Subjekt und Lebenswelt)« (S. 7).

Henrik Denman:

Poul Møller. En kommenteret bibliografi

Denmans Forlag. Roskilde 1986. 137 pp.

Bibliografien er opdelt i tre hovedafsnit: Poul Møllers forfatterskab (nr. 1-118), Poul Møller-udgaver (nr. 119-216) og Poul Møller litteraturen (nr. 217-547). Oversigten over forfatterskabet har karakter af en enhedsbibliografi omfattende såvel (1) »de af Poul Møller selv publicerede arbejder, som er opstillet efter det første udgivelsestidspunkt« som (2) »de efterladte papirer, der er opstillet efter det formodede affattelsestidspunkt«. Efter hvert nummer oplyses det første trykkestet og placeringen i »den udgave af *Efterladte Skrifter*, de først er fremkommet i samt til de efterfølgende udgaver af værket, til Vilh. Andersens *Skrifter i Udvælg* (1930) og F.J. Billeskov Jansens udvælg i *Den danske Lyrik*, bd. 2,1 (1961)«. Yderligere bringes grundige redaktionelle bemærkninger om affattelsestidspunktet samt om det sted, hvor manuskriptet nu befinder sig. Endvidere anføres en lang række praktiske oplysninger af forskellig, hovedsagelig tekstkritisk art.

For studiet af Kierkegaards forhold til Møller, er det naturligvis navnlig oversigten over Poul Møller litteraturen, der har interesse. Denne afdeling medtager enkeltudgaver af bøger om Poul Møller, afsnit i samlingsværker, tidsskriftartikler og avisartikler. Endvidere refereres der til anmeldelser af den pågældende sekundærlitteratur. Desværre er oversigten ikke fuldstændig, og Denman anfører selv, at »der inden for Kierkegaardlitteraturen givet [vil] være omtaler af Poul Møller, som ikke findes i denne bibliografi, men som burde være med« (p. 9). Som supplement kan jeg umiddelbart anføre:

Deuser, Hermann, *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*, pp. 6-13, 23, 26, 59, 90. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985.

Fenger, Henning, *Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder*, pp. 13, 20, 24, 54, 73, 76, 89, 101, 112-13, 115, 119, 121, 136, 148, 154, 156, 160, 171, 173, 176-77, 180, 217, 241, 260, Odense Universitetsforlag 1976.

Hügli, Anton, *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard*, pp. 88-91, Zürich 1973.

Lübcke, Poul, »Det ontologiske program hos Poul Møller og Søren Kierkegaard«, *Filosofiske studier*, bind 6, pp. 127-47, København (Filosofisk Institut) 1983.

Schäfers, Klaus, *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Søren Kierkegaards*, pp. 117-20, 270-74, München 1968.

Stybe, Svend Erik, »'Det enslige' og 'den enkelte'«, *Festschrift til Søren Holm*, pp. 13-30, København 1971.

Endvidere er henvisningen i nr. 539 forkert: Der skal ikke stå »Danish Journal of Philosophy«, men derimod »Danish Yearbook of Philosophy«.

Men på trods af disse mangler er det et imponerende arbejde, Denman har udført. Vi har med denne bibliografi fået et glimrende arbejdsredskab til søgning af såvel primære som sekundære kilder, og man må håbe, at den anskaffes af såvel folke- som forskningsbibliotekerne. Endvidere bør man håbe, at brugerne følger Denmans opfordring til at supplere med nyt materiale til eventuelle nye oplag.

Poul Lübecke

Hermann Deuser:

Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers

Erträge der Forschung 232. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985. IX + 186 pp.

»Sproget, Ordet er netop det Frelsende, det Frelsende fra det Indesluttedes tomme Abstraktion.«

1. En slags forskningsoversikt

1.1. Deuser har avstått fra å skrive en tradisjonell forskningsoversikt, f.eks. med forskningslogiske rammer (Jfr. Aa. Hendriksen: Methods and Results of Kierkegaard studies in Scandinavia, 1951) eller ut fra et forskningstypologisk perspektiv (Jfr. H. Fahrenbach: Die gegenwärtige Kierkegaard-Auslegung, 1962), til fordel for en original egen-interpretasjon (Gesamtinterpretation). Forskningshistorien i de siste ca. 15 år kommer vesentlig inn i bildet som en funksjon av dette formål, idet Deuser i større grad enn det som er vanlig i originalstudier, utnytter (»Auswertung«) og presenterer andres forskning – men altså på sine egne premisser. Behovet for å få en oversiktlig og lett tilgjengelig fremstilling av SK-studiet med hensyn bl.a. til metoder, problemperspektiver og resultater, er dermed fortsatt tilstede. Ikke minst lesningen av Deusers »integrerende« presentasjon får en til å føle dette behovet.

1.2. Innføringen har to formelle ytterpunkter: et tekstuvalg fra »Begrebet Angest« og noen få håndplukkete SK-interpretasjoner (Schäfer, Nordentoft og Kirmmse), hvis plass utvilsomt er bestemt av affiniteten til Deusers egen generelle SK-forståelse, som jo er det som i første rekke legges frem. Disse hovedmedspillere kommer til orde gjennom lange sitater i hovedteksten, mens de fleste andre bidrag presenteres marginalt som fotnotereferanser, svarende til graden av integrasjon i »Gesamtinterpretation«. Et visst inntrykk av SK-forskningens mangfold skapes derved, men intet klart bilde, idet enkeltsynspunktene oftest presenteres isolert fra de skiftende tolkningshorisonter og problemstillinger. Derved blir det også ofte uklart hva Deuser adopterer, og hva han mer eller mindre leksikalsk presenterer; han rider to hester, og hans egen SK-interpretasjon blir til dels noe sprikende.

1.3. Tekstuvalget fra »Begrebet Angest« som basis for interpretasjonen er begrunnet med at dette verk gir den mest direkte tilgang til SK's filosofi, som jo nominelt er bokens hovedtema (Jfr. tittel). Det skaper –

i lys av den faktiske fortolkning – en tvetydighet i filosofibegrepet. Er »Begrebet Angest« filosofisk ved sin affinitet til idealismens begrepsanalytiske metode (f.eks. psykologi a la Rosenkranz), eller er verket filosofisk ved sin innholdsmessige nærhet til den »pragmatiske« filosofi som særlig »Spätwerk« manifesterer, nemlig i den forstand at »Begrebet Angest« påviser den »negative selverfarings« nødvendighet, men samtidig antyder den »utopiske« løsning: å »dannes ved Muligheden«.

1.4. Å fremstille SK's verk som en »pragmatisk« filosofi er Deusers primære ambisjon. Med styrke og konsekvens karakteriseres SK ut fra to immanente forutsetninger: idealismekritikken, og den kristne inkarnasjonstro, som er den »teologiske horisont« for denne kritikk av begrepsfilosofien. Den spenningsfylte bevegelse i denne fortolkning er at den »teologiske pragmatisme« må rives løs – eventuelt i tråd med bevegelsen i SK's egen tenkning – fra de uoversebare »filosofisk-idealistiske« levninger (stadielære, syntesebegrep etc.). Den prinsipielle opplösning av spenningen består i at det begrepsfilosofiske aspekt tolkes som kun et utgangspunkt for den eksistensielle selverfaring, som således kan redusere tradisjonen til språklig »instrument«.

2. Kierkegaard som »religiøs dikterfilosof«

Dette bilde av SK's person og tenkning bygges opp gjennom følgende hovedsynspunkter (bokens 6 kapitler): 1) SK frigjør den menneskelige selvforståelse fra idealismens »statiske« begrepssystem. 2) SK gjenskaper Sokrates' personlige og indirekte måte at filosofere på, og utnytter denne tenkemåte til å fremstille kristendommen som den sannhet som transcenderer menneskets selvrefleksjon. 3) Denne avgjørende sannhet kan bare uttrykkes og formidles gjennom et språk som leder til selvfortolkning. 4) Denne formidling av kristendommen som eksistensmeddelse må i siste instans også implisere en kritikk av dens sosio-kulturelle forfalskninger. 5) Mulighetens »ontologiske« primat i den menneskelige eksistens gjør mulig en transformasjon av psyko-sosiologisk nødvendighet til personlig frihet. 6) SK's verk er »oppvekkelse« til det »ubestemt gode liv« (utopiske) i kraft av troen.

2.1. Idéen om »springet« er for Deuser nøkkelen til SK's (idealismekritiske) virkelighetsbegrep; virkeligheten er i fundamental forstand »åpen«, ikke predeterminert av begrepsstrukturer, men derimot en »utopisk« virkelighet, ved å være kommensurabel for det som ikke blott er en forlengelse av det faktisk foreliggende. Bare hinsides refleksjonen (som refleks av det faktiske) kan den virkelige frihet finnes, liksom den avgjørende hindring for friheten er den »syndens realitet«, som ikke er filosofisk begribbar, men selv er et »spring« i forhold til det psykologisk mulige.

Er SK's verk slik en »religiøs-filosofisk« enhet, kan det ikke utskilles noen rent filosofisk kjerne, en fundamentalontologi (Lübcke) som betinger de konkrete eksistenstolkninger. Om Deusers egne argumenter på dette punkt er svake (f.eks. referansen til SK's praktiske preferanse/ »Hauptsache«), så støtter han seg desto mer til en utarbeidet motposisjon,

Schäfers »hermeneutiske« versjon av ontologien, som innebærer at virkelighetsbegrepet, som »etisk bestemt«, skal defineres gjennom »selvfortolkning«.

Deuser betoner (énsidig) det transrasjonelle og utopiske ved SK's virkelighetsbegrep; han finner her en slags generalkritisk holdning til alle »stivnede« former av det menneskelige, både stivnet tenkning (metafysikk) og stivnet praksis (det borgerlige samfunn). Men kan denne kontingente dimensjon fastholdes uten et rasjonelt perspektiv (begrepssystem)? I alle fall synes det vanskelig å tillegge SK en slik oppfatning. »Springet« betyr ikke en opphevelse av »systemet« i enhver mening. Deuser misbruker her SK's polemikk mot det ganske bestemte Hegelske systemprinsipp, det selvbevegende begrep, ved å postulere et virkelighetsområde som »wissenschaftlich gesehen keinen Ort hat«. At »springet« ikke er en bevegelse i begrepssfæren, betyr imidlertid ikke at det som fenomen ikke kan gjøres begripelig. Hva »Begrepet Angest« gjør »teoretisk« klart er at »springet« er et fenomen innenfor »konstitusjonen« av selvet.

2.2. Skal selvets muligheter formidles på basis av et »åpent« virkelighetsbegrep, er den dikterisk-episke anskuelighet det adekvate medium, som gjør sannheten konkret og individuell, og derved danner en mulighet for selvfortolkning. Dette er filosofi etter Sokrates' mønster, som er kommensurabelt både for kristendommens negative selverfaring (idet ironiens skepsis utdypes til angstens og fortvilelsens pessimisme) – og i neste omgang for denne erfarings utmyntning til en samfunnskritikk som avslører hvorledes pessimismen forfalskes til sin motsetning i kraft av kristendommens »objektivitet« i kristenheten. Både det sokratiske og det kristne paradoks viser sitt »etiske« vesen ved å tilintetgjøre enhver objektivering av det absolutte.

Som kristendomstolkning betraktet synes Deusers fremstilling å trekke den utvilsomme »nominalistiske« tendens hos SK til sitt ytterste. Den (eneste) strukturerende makt i tilværelsen er den Gud for hvem alt er mulig. Er virkelig »konstitusjonen« i det skapte så å si uttømt i erfaringen av den egne endelighet (»Vorfindlichkeit«)? Positivt innebærer dog denne endelighetserfaring en kommunikasjonskompetanse i relasjon til Guds inkarnasjon som indirekte meddelelse.

2.3. »Eksistensvitenskapens« (P.M. Möller) kjerne blir – innenfor denne konstellasjon av »synder« og »inkarnasjon« – teorien om den indirekte kommunikasjon. Sannheten skal formidles til det menneske som verken har eller vil høre sannheten, og kommunikasjonsprosessen må således formes som »vekkelsesstrategi«. Det »estetiske« blir et nødvendig middel for det »religiøse«, idet »selvanvendelse« forutsetter anskuelighet. De episke eksistensfremstillinger formidler sannhet, ikke stadielærrens begrepsskjematikk. Men hvilken rolle spiller stadielæreren for »strukturen« i eksistensfremstillingene? Representerer den kun en »Wittgensteinsk« stige? Er ikke det »antropologiske« poeng ved menneskets tilbakegang til »grunnen« at det etableres en (religiøst begrunnet) enhet mellom dets estetiske og etiske muligheter?

2.4. Det originale ved Deusers SK-tolkning er hans (overbevisende) påvisning av en sammenheng mellom kristendomstolkning og samfunnskritikk. Samfunnskritikken er en terapi (indirekte meddelelse) for å løsøre enkeltmennesket fra den sosiokulturelt stabiliserte og ideologiserte kristendom, og således stille det isolert overfor Gud som den rene, transkulturelle mulighet (for Gud er alt mulig). Hva særlig »Begrebet Angest« fremhever om selvets sosiale karakter og vilkår, idet angsten signaliserer menneskets kollektive determinasjon, er den del av SK's »system«. Deuser fremdeles har en viss sans for.

2.5. Den filosofiske kjerne er altså kommunikasjonsteorien, og de filosofiske grunnbegreper (kategoriene) »oppslukes« av denne konsepsjon, idet deres betydning er å eksplisere vilkårene for at »sannhet og virkelighet« kan fremstå som selvforståelse; det kan bare skje via »Selbstwerden«. Kategoriene er ikke aprioriske vesensmuligheter, men begreper som »melder« seg i »den forstående omgang med virkeligheten« (Schäfer). I denne »totalhermeneutik« synes enhver essens å komme etter eksistens, som er det eneste »an sich«. Mulighetsbegrepet står for den aldeles ubestemte mulighet, hvis ultimale oppfyllelse er den kontingente troshendelse.

Dette er tendensen i Deusers tolkning, men ikke uten videre konsekvensen, idet en anti-essensialistisk tolkning stadig vil støte an mot de »idealistiske« levninger, særlig når en som Deuser gjør seg så avhengig av SK's egen begrepsbruk. »Wirklichkeit zu realisieren« kan jo bare skje i relasjon til det angstfenomen som springer ut av menneskets syntetiske struktur.

2.6. Det »utopiske« – som fortrenger det »essentielle« – finner Deuser på vesentlig to måter hos SK: »teoretisk« (sic) i begrebet om springet som »det vitenskapelig stedsløse«, som derved viser hen til en »overskridende« praksis, slik den særlig kommer til uttrykk i »Spätwerk« og kirkekamp – og som derved blir helt avgjørende for en »Gesamtinterpretation«. Det det hele munner ut i, og som således blir det viktigste ledd i »Gesamtwerk«, er en »konkret utopi« som skal bryte ned »teoriens« bekrefteelse av status quo, in casu teorien resp. ideologien om det kristne samfunn.

Deusers »forskningsoversikt« er en høyst lesverdig, men ikke lett-leselig, bok, som på en utfordrende måte fører inn i noen av de skjellsettende kontroverser i forskningsfronten i relasjon til SK's verk og person, i særlig grad ved sin problematisering av den »subjektivitets- og eksistensfilosofiske« tolkningstradisjon.

Walter Jens/Hans Küng:
Dichtung und Religion
Verlegt bei Kindler 1985. 336 pp.

Als Resultat eines Symposions über »Theologie und Literatur« 1984 in Tübingen liegt hier eine Reihe von Vorträgen vor. Behandelt werden Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski

und Kafka (also nicht Nietzsche), und die Verfasser sind der Literaturwissenschaftler Walter Jens und der (ketzerische) katholische Theologe Hans Küng. Zu einer prinzipiellen Debatte über das Verhältnis zwischen Dichtung und Religion kommt es leider nicht, statt dessen müssen wir uns mit einer Reihe von teilweise schönen Porträts begnügen. Besonders Jens kommt kaum über die (geistreiche) Einzelcharakteristik hinaus, aber auch Küng ist wenig systematisch.

Allerdings geht er von einer übergeordneten Frage aus: Was ist der Religion geschehen in der Moderne? Was ist der Moderne geschehen durch Religion? Und im Laufe seiner Vorträge deutet er eine Antwort wenigstens an: Die Entwicklung der Religion in der autoritätsunabhängigen Moderne – und das ist die Zeit seit dem 17. Jahrhundert, als Naturwissenschaft und Technik die Vorherrschaft übernahm – wird vor allem von den Dichtern betrieben, und die Entwicklung ist deutlich von einer Annäherung der Konfessionen und von einem immer stärker werdenden Pantheismus (oder Panentheismus) geprägt. Küng benutzt die Gelegenheit, für den ökumenischen Papst Johannes den XXIII einzutreten und gegen die heutige römische Kirche zu Felde zu ziehen, die erneut von Männern aus Polen, Bayern, Italien und Spanien geleitet wird, die an dem mittelalterlichen, dann gegenreformatorisch-antimodernistischen Modell von Christenheit orientiert sind.

Was hätten die Leute von den Dichtern lernen können und sollen? Von Lessing hätten sie die vernünftige Haltung lernen können, die unchristlichen Mysterien (katholisch) und Paradoxen (protestantisch) zu vermeiden, von Hölderlin die spezifisch moderne freie Religiosität im Gegensatz zum real existierenden Christentum, von Novalis die Unbefangenheit, an der unabgeschlossenen Bibel weiterzudichten, von Dostojewski (überraschenderweise) ein neues freudigeres Christentum, von Kafka den Abschied von den Mächten der Moderne: Wissenschaft, Technologie, Industrie und Demokratie (!). In der rätselhaften Transzendenz Kafkas gipfeln die Bestrebungen der antimodernistischen Dichtertheologen, und Küng proklamiert »die Alternativvision einer erneuteten Religion in einer erneuteten Gesellschaft«. Religion soll nicht mehr Opium, sondern Remedium des Volkes sein.

Ob diese »postmodernistischen« Träume Küngs überzeugend sind, oder ob sie eher altmodisch wirken (Schleiermacher nennt Küng als grössten Theologen der Neuzeit) steht hier nicht zur Debatte, die Frage, die sich aber stellt, ist die: Wie passt Kierkegaard in dieses Schema hinein? Unmittelbar müsste man meinen, der Entdecker des Paradoxes, der Anti-Pantheist, der Antipode Schleiermachers müsste hier verschwunden werden, aber irgendwie wird er integriert. Seine Lessing-Affinität wird erwähnt (aber nicht die Distanz), sonst übernimmt er allerdings die Rolle, eine Herausforderung zu sein. Negativ ist, dass er das »Ärgernis« sozusagen vom Karfreitag auf Weihnachten verlegt (eine Formulierung, die man sich merken sollte), aber wertvoll ist, dass Kierkegaard etwas Entscheidendes zur Geltung bringt: das *unterscheidend Christliche* oder,

wie Kierkegaard selbst sagt, das Christendum »*als das Unbedingte*«! Erstaunlich, dass das mit der liberalen Theologie Küngs vereinbar ist.

Mehr Sinn für Kierkegaard hat Walter Jens, der auch im Nachwort Steffen Steffensen dankt, »der in seiner Studierstube die Kunst des Kierkegaardschen Paradoxons erklärte, mit dänischen Witz und stupernder Gelehrsamkeit«. Auch Jens versucht allerdings, Kierkegaard einzuordnen. Er hat deutlich Verständnis für das Rollenspiel Kierkegaards, aber letzten Endes unterliegt er der Tendenz Jens' für das Geitsreiche: Kierkegaard besinne sich am Ende seines Lebens auf eine einzige Figur, das einzige ihm noch gebliebene *alter ego* sei Jesus von Nazareth, mit dem er von 1848 an das grosse Zwiegespräch führe. Im gleichen Stil ist die Behauptung, Anti-Climacus sei eine männliche, ins dänische verschlagene Beatrice, die den zögernden Vergil (alias Søren Kierkegaard) vom Inferno zum Paradiso geleitet. Man merkt, das Jens Professor für Rhetorik ist. Kierkegaard (und die anderen auch) verschwinden allmählich hinter den »schönen« Formulierungen.

Ist das Buch somit eine Enttäuschung? Für mich jedenfalls war es eine, aber unterhaltsam ist es natürlich. Und vielleicht kann es dazu beitragen, dass das doch nur angeschlagene Problem des Verhältnisses zwischen Dichtung und Religion nun endlich mal ernsthaft und tiefgreifend behandlet wird.

Helge Hultberg

Grethe Kjær:

Barndommens ulykkelige Elsker. Kierkegaard om Barnet og Barndommen

C.A. Reitzels Forlag 1986. 172 pp.

Hans Edvard Nørregaard-Nielsen:

Kongens København. En Guldaldermosaik

Gyldendal 1985. 287 pp.

Annie von der Heide, Bernard Nollen:

Blumenposie. Aus der Zeit Hans Christian Andersens und Søren Kierkegaards

DuMont Buchverlag Köln, 1986.

– men størst er kærligheden. Eline Boisens erindringer fra midten af forrige århundrede. Udgivet af Anna, Elin, Gudrun og Jutta Bojsen-Møller og Birgitte Haarder
Gyldendal 1985. 429 pp.

At beskæftige sig med, hvad et menneske »mener«, er en overordentlig kompliceret sag. Man kan udskille – mindst! – tre lag i overbevisningernes hierarki. Underst ligger hos os allesammen de mere eller mindre ubevidste værdibegreber og idiosynkrasier, vi har fået indpodet fra barndommen. Når vi bliver os bevidste, gør vi meget ofte oprør mod dem,

vi tilegner os en religion, en filosofi, en ideologi, som vi forsøger at gøre så sammenhængende som muligt, og som vi ikke sjeldent har ret meget besvær med at huske er vores »egentlige« mening. Som tredie lag over dette ligger så et nyt temmelig ubevidst lag: vores virkelige indsats i meningernes kamp, den stillingtagen, vi tvinges til som resultat af vores erfaring, en stillingtagen, der bryder sig fejl om vores nedarvede fordomme og vores tilegnede anskuelser.

Kierkegaards virkelige åndshistoriske indsats er givetvis hans opgør med Biedermeier-ånden, hans sprængning af den danske kultursyntese, en eksplosion, der fejer såvel hans teologi som hans oprindelige kultur-mønster til side. Men dette oprindelige omfattende mønster er just Biedermeier, og derfor er Kierkegaard *også* en konservativ småborger med sans for harmoni og glæde over Danmark og tro på ægteskabet osv., osv.

Det er ikke alene hans »etikere«, der propagerer denne ideologi, også i de fleste opbyggelige taler og mange steder i dagbøgerne mærker man en umiddelbar, »instinktiv« tro på guldalderens værdisystem eller i hvert fald en længsel efter at tro på det. Derfor kan man bruge ham med god samvittighed som idealistiske apostel og f.eks. opstille ham som pædagogisk mønster. Grethe Kjær analyserer, sin sædvane tro, ikke Kierkegaards udtalelser, hun samler en række citater og giver os en læsebog, hvor Kierkegaard er kemisk renset for lidenskab og paradoks: »For Kierkegaard var det væsentlige i opdragelsen, at man for det første respekterede barnet som barn og dernæst ethvert barn som spiren til en individualitet med et personligt særpræg. Opdragelsen må derfor i første række rette sig imod en harmonisk udvikling af personligheden.« At der er problemer med børns kristelige opdragelse, fortier Grethe Kjær ikke, men at de problemer i sidste ende sprænger Kierkegaards optimistiske pædagogik i luften, ser hun ikke.

Mere sans for Kierkegaards ambivalens har Nørregaard-Nielsen, der lader Kierkegaard optræde som guide i guldalderens København. Også her er det positive naturligvis i forgrunden, Kierkegaard lovpriser med sine herlige impressionistiske øjebliksbilleder residensstaden, som samtidig præsenteres ved en række skønne tidlige fotografier. Naturligvis er det kendt stof, der serveres, men næppe nogen siden før, er filosoffens samhørighed med og afhængighed af København blevet dokumenteret så klart – han og byen er et, som Kafka og Prag, Joyce og Dublin, Grass og Danzig. Men forholdet er ikke bare positivt, Nørregaard-Nielsen har indset, at Kierkegaard ikke bare er den problemløse lovpriser af staden: »Kierkegaard var medlem af et fællesskab og samtidig isoleret; forankret i traditionen og hovedmand i et opbrud, som vi endnu ikke har set enden på.«

Derfor bliver der plads til nogle få af Kierkegaards mange negative udsagn om København. Bogen viser ud over Biedermeier, hvad man derimod bestemt ikke kan sige om den forbløffende tyske blomsterbog, der samler »poesi«, naiv visdom og trøst i livets viderværdigheder hos

H.C. Andersen og Kierkegaard – smukt indrammet af imponerende gengivelser af den danske Biedermeiers blomster- og genremaleri.

Det er med få undtagelser malere, man ikke kender mere, det er mest kvinder, og de svælger i idyl og idealiseret naturtroskab. Det hele ligger i grænseområdet til regulær kitsch, men de mange flotte reproductioner på sort baggrund giver alligevel en sær nostalgisk skønhedsoplevelse: Johan Laurentz Jensen, Theude Grønland, Ida Bolette Kristine Peterson, Christine Løvmand, Emma Thomsen, disse navne og adskillig flere, hvis malerier samler støv i museernes kældre, er et digt i sig selv, og der er noget, der taler for, at vi selv herhjemme skulle begynde at interessere os for denne skole, der om ikke andet udstråler en naiv tryghed, symptomatisk for en tidsalders længsel.

Ordene, som passer hertil er som sagt taget fra Andersen og Kierkegaard. Sidstnævntes bidrag er først og fremmest fra Enten-Eller, men der er også nogle fra journalerne. Kierkegaard (alias Assessor Wilhelm) lovpriser København, det stille liv, den frivillige selvbegrænsning, kærlighedens uendelighed, passiviteten: »Ak, Lykkens Dør den gaaer ikke ind ad, saa at man ved at storme løs paa den kan trykke den op; men den gaaer ud efter, og man har derfor intet at gjøre.« Dette sidste citat er oven i købet taget fra Diapsalmata, er altså udtryk for æstetikerens livslede, men i bogens sammenhæng konverteres den til tålmodighed.

Kierkegaard som ekspONENT for en småborgerlig livsvisdom – man gribes af en næsten uimodståelig trang til at citere hans drastiske, ja vulgære udgydelser, men lad det nu hvile. Enhver har lov til at vælge sin Kierkegaard, og intet aspekt i hans virkningshistorie bør overses. Heller ikke når han ses på vrangen, når han vækker forargelse. Hos Eline Boisen (1813-71) er det ikke Kierkegaard, der ses som Biedermeier, det er hendes briller, der er det. Den gæve grundtvigianske præstekones horisont er godt nok ikke egentlig filistrøs, men hendes par sider om Kierkegaard, der først nu er blevet kendt, er i hvert fald båret af forargelse, der er søstersolidaritet i hendes bedømmelse af forlovelseshistorien: Kierkegaard står »som et afskrækende Eksempel paa hvorledes et Menneske der ikke har lært – og ikke vil lære, at beherske sin Forfængelighed og Egoisme – bliver et Bytte for fantastiske Drømme, og til Byrde for sig selv og andre ved sit lunefuld, haardhjertede og lidet trofaste Væsen.« En »misforståelse«, javel, men er den alligevel ikke mere frugtbar end forsøgene på at gøre Kierkegaard ufarlig? Eline Boisen kan i hvert fald slutte med at forsoner sig med den store synder, »som dog fandt Naade for Jesu Skyld«.

Helge Hultberg

Friedrich Wilhelm Korff:
Der komische Kierkegaard
frommann-holzboog 1982

Warum schreibt man ein »Buch gegen Kierkegaard«, wie es im Vorwort heißt? Genügt Ritterlichkeit Regine gegenüber als Erklärung, oder

müssen vertrackte psychologische Mechanismen postuliert werden, um zu erklären, warum ein Mann mehr als 150 Jahre nach der Entlobung Kierkegaards ihn so masslos und selbstgerecht angreift? Die Frage kann kaum gelöst werden, überlassen wir lieber solche Spekulationen dem Verfasser, der auf diese Weise restlos mit Kierkegaard fertig geworden ist. Kierkegaard ist endgültig durchschaut: sein ganzes inhumanes und unredliches Leben ist von zwei verwandten Faktoren bestimmt: seiner Furcht vor der Lächerlichkeit und der daraus fliessenden Bindungsverweigerung, bzw. Bindungsunfähigkeit.

Eine solche Monokausalität ist immer fatal, und sie kann nur als These aufrechterhalten bleiben, wenn man ein sehr leichtfertiges Verhältnis zu den Quellen hat. Dass das für Korff der Fall ist, zeigt er nicht nur, sondern er gibt es auch zu. Er hat die Lösung gefunden, und deshalb erübrigt sich ein gründlicheres Studium: »Da die Entwicklung evident ist, wird hier auch kein Wert darauf gelegt, zu prüfen, ob die zitierten Passagen stets inhaltlich zutreffen, ja sogar der Vorwurf, dem Zusammenhang entrissene Zitate zu verwenden – obwohl jeder einzelne Fall erwogen wurde – muss hingenommen werden« (S. 19).

Diesem philologischen Prinzip folgend kann Korff natürlich mühelos seine These belegen; wie ein Verhörsrichter benutzt er alles, was Kierkegaard gesagt hat, gegen ihn – wenn es also gerade passt. Für eine nüchterne Betrachtung sind die Belege aber oft sehr weit her geholt, so wenn Korff – um nur ein Beispiel zu nennen – die Verteidigung der Ehe bei den Ethikern in den frühen Werken als verlogen abtut und Kierkegaards wahre Meinung in dieser Sache in den Tagebüchern (vom Jahre 1854!, H.H.) findet: »Got will ledigen Stand« (S. 73).

So kann man ja anständigerweise Kierkegaard nicht lesen, und eigentlich müsste man dieses Buch kopfschüttelnd beiseite legen, aber wie so oft zeigt sich, dass auch der Hass fruchtbar sein kann. Die Leute, die mit Kierkegaard sympathisieren, die versuchen, sich in ihn einzuleben, sehen nur zu oft, was die sehen möchten, und demgegenüber kann der kalte, fremde, ja feindliche Blick wichtige Erkenntnisse zutage fördern.

Und somit kann dieser Mann, der Kierkegaard nicht versteht, der insgesamt nicht zu gut orientiert ist (Grundtvig ist für ihn ein Hegelianer!), interessante *mögliche* Aspekte der Welt Kierkegaards aufzeigen. Seine Innerlichkeit ist (vielleicht!) objektlos, statt zu glauben musste er über den Glauben nachdenken, seine Verlobung ist ihm nur ideal ohne Verlobte, wie sein Gottesverhältnis ohne Gott, in seiner Gottesbeziehung begegnet sich der Narzissmus pur. Wenn man diese Behauptungen nicht (wie Korff) als Anklage gegen Kierkegaard benutzt, sondern als Beschreibungen der Ängste Kierkegaards, sind sie gar nicht abwegig. Kierkegaard steht vor der »prinzipiellen, nicht behebbaren extensiven Antwortlosigkeit Gottes« (S. 27), er sehnt sich nach einem Eingriff Gottes, muss sich aber allmählich damit begnügen, den Eingriff in der Eingriffslosigkeit schlechthin (S. 52) zu sehen.

Dass Kierkegaard in diesem Dilemma, wo die Parusie Christi ausbleibt,

wo Gott sich nur indirekt – und das heisst gar nicht – mitteilen kann, zum Zauberwort Paradox greift, das ja alles bedeuten kann und besonders das Dilemma tarnen kann – darüber soll man sich doch nicht aufregen, man sollte wohl eher mit Kierkegaard Mitleid haben. Für Korff ist Kierkegaard bestrebt, die offensichtliche Unmöglichkeit eines Christentums nachzuweisen, damit er sich die Erlaubnis holen kann, kein Christ zu werden (S. 130), er bleibt immer in der Rolle des Zuschauers, eben um nicht lächerlich zu werden.

Dass solche »Erklärungen« nicht genügen, ist wohl evident, aber die Probleme bleiben bestehen, für Kierkegaard wie für seine Leser. Kierkegaard ist kein Kasuist mit der Phantasie eines Henkers, er ist kein perfider Masochist, kein pharisäerhafter Sophist, wie ihn Korff alles nennt, sondern ein unglücklicher Mensch, der die religiöse Krise der Neuzeit wie kaum ein zweiter erfahren hat und sich mit allen möglichen dialektischen und künstlerischen Mitteln dagegen wehrt. Er ist nicht der komische, sondern der tragische Kierkegaard.

Helge Hultberg

Terence Penelhum:

God and Skepticism (Philosophical Studies Series in Philosophy No. 28)

Dordrecht/Boston/Lancaster: D. Reidel Publishing Company, Holland 1983. xii + 182 pp.

In *God and Skepticism* Terence Penelhum presents us with an important and careful criticism of Fideism – of the view that faith and reason are so disparate that reason can give no support to faith. Through his analysis he shows how representatives of Fideism have sought to strengthen their position by appealing to philosophical Scepticism.

After a section on classical and modern Scepticism (3-14), Penelhum, in his discussion of the influence of Scepticism on religious thought, shows how the Pyrrhonian tradition comes to expression in Conformist Skeptical Fideism (Erasmus, Montaigne, Bayle) – where the attempt is made to show that Christian faith is analogous to the Pyrrhonian conformity to appearances with suspension of belief – and in Evangelical Skeptical Fideism (Pascal and Kierkegaard), where Sceptic belieflessness is viewed as the polar opposite of faith, but Scepticism is seen as serving faith by showing the inability of human reason to provide grounds for faith-commitment.

In chapters 3 and 5, Penelhum carries out a critical analysis of Conformist and Evangelical Fideism. He finds Conformist Fideism mistaken in attempting to present the transcendent commitment of faith in the idiom of Sceptical suspense. Faith as a form of undogmatic participation misrepresents what faith is, in its utilization of averred structural likenesses between the Sceptic way and the life with faith at its centre (43-59 cf. 169). An investigation is then made of forms of the

Parity Argument, and Penelhum develops this investigation with reference to Hume (120-144) before drawing his argumentation together in two final chapters, on Fideism in connection with some recent arguments, and on the nature of faith (146-181).

In his concluding section (169) Penelhum states the outlook of Evangelical Fideism as follows: that »the Evangelical Fideist does not attempt to absorb faith into the Skeptical tradition, but holds that the destruction of the pretensions of reason is a necessary condition for faith to take root, since these pretensions merely serve the corruption in human nature which is the real obstacle to it«. Penelhum rejects the above claim on the general ground that if the Sceptic is right, it becomes less, not more, likely that unbelief is due to corruption, and that if the claims of faith are sound, the efforts of natural theologians to support them with reasons cannot be dismissed as hindrances.

While Penelhum's entire line of argument and the conclusions he draws must be highly appreciated as an essential contribution to the problem of faith and Scepticism, it is not out of place here to draw attention to some problems in material on Evangelical Fideism relating to Kierkegaard.

In the first place, although Penelhum is correct to acknowledge similarities between Pascal and Kierkegaard, it is possibly a dubious operation to discuss them together (Ch. 5) when there are differences and problems needing a more detailed treatment. Among the similarities Penelhum claims (75) that »Each is an evangelist, not a philosopher« and one cannot help asking whether being an evangelist precludes being a philosopher and want a more detailed description of the label »evangelist« in order to determine the extent of the alleged similarity. Also, that students have paid a great deal of attention to the biographical details of Pascal and Kierkegaard (75-6) surely is an historical not a philosophical similarity and thus can have no bearing on the discussion and the subsidiary point of the authors' emphasis on relationship of material to reader. Most importantly, is it adequate to state that, »Each sees faith as the product of divine grace, not human effort, while holding simultaneously that barriers to it are due to the misuse of human freedom,« when this statement is further developed (82, cf. e.g. 92, 101-2) into the following statement of Kierkegaard's view of faith and reason, that »Man's ignorance of God is not the mere intellectual or sensory deprivation he may suppose, but is due to his corruption or sinfulness. This affects his thought-processes, so that he cannot come to know God through the exercise of his reason.« Here, it is submitted that Kierkegaard cannot be linked to Pascal in this fashion since this is to mistake Kierkegaard's view of corruption (i.e. sin) and human reason. For Kierkegaard, sin is disobedience to God and lies in the will (see here e.g. *SV XI* 189, 207 1st ed.; cf. *Pap. XI,1 A* 318) not in the thought-processes. The argumentation of *Philosophical Fragments* and of *Concluding Unscientific Postscript* suggests that Kierkegaard restricts »proof« to the production of absolute certainty of the logical kind, in which case

it can be seen that human reason is limited, not because of its »corruption« but because of its inability to produce proof outside areas where there can be absolute certainty. Where there can be no certainty, the reason is not to be dismissed however. – It must be used to distinguish between »nonsense« and the position of »faith against the understanding« where the reason must do its best to see all the arguments against a faith-commitment to God (see here *SV* IV 206-213; *SV* VII 373, 494-5, 532).

Finally, one might want to ask how far Kierkegaard's arguments should be linked to the influence of historical Scepticism (88) or of Hume and Kant (80, 89, 91), but this is one of the exciting features of the book. – It raises directly and indirectly a number of important questions, is informative, stimulating and challenging and must be seen as a piece of scholarship of lasting value.

Julia Watkin

Henrik Stangerup:

Det er svært at dø i Dieppe

Roman. Gyldendal 1985. 268 pp.

En forrygende lidenskabelig roman om en mand, der fra starten har det i sig, at han må gå i hundene. Han er som Kierkegaard led og ked af den ædle danske idyl, han må gøre oprør, må leve intensere, end det var normen i Kongens København, og da han ikke – som Søren Kierkegaard – kan finde denne intensitet i åndens verden, i refleksionen og den litterære produktion, kommer han ud i vulgaritetens overdrev og bliver et vrængbillede af Kierkegaards æstetiker og dermed af Kierkegaard selv.

Med stor sympati og indlevelsesevne har Stangerup tegnet billedet af dette menneske, der ikke alene udviser nogle af de muligheder, der lå i Kierkegaard, men som også kom til at spille en skæbnesvanger rolle for ham i Corsar-striden. Ganske naturligt optræder Kierkegaard da også i romanen, men noget egentligt portræt bliver der ikke tale om, han er nærmest krydderi på hovedretten. Om nogen afmytologisering af forholdet mellem de to er der ikke tale, Kierkegaard-forskningens gisninger og antydninger bliver her til virkelighed. P.L. Møller er således model til Johannes Forføreren (og kan endog have visioner af Cordelia), og han er også i egen historiske person deltager i det berømte symposion i Grib Skov, hvor han og tre andre deltagere taler, mens Kierkegaard selv er tavs. I bogens begyndelse har Møller minsandten lokket Kierkegaard med på bordet. Hungeren efter oplevelse lever i Kierkegaards øjne, men da det kommer til stykket, flygter han, »som var der en jordrystelse undervejs«. Episodens funktion er imidlertid ikke at pege frem mod Kierkegaards jordrystelser, han er og bliver kontrastfigur til Møller, men en kontrastfigur, som Møller netop ikke kan flygte fra, og som bliver skæbnesvanger for ham.

Hele tiden betoner Møller, at Kierkegaard jo ikke kommer ham ved,

også da han mod slutningen oplever Kierkegaards begravelse i fantasien, men netop det tyder på, at han ikke kan løbe fra sin gamle studiekammerat, der bliver et traume for ham. Derfor udryddelsesforsøget mod ham, og derfor den stadige vigen udenom, når det gælder om en konfrontation med Kierkegaards tekster. Møller lukker sig inde i sig selv, efterhånden kommer intet ham ved, og det er jo en sygdom til døden. Æstetikeren dør af kedsomhed, af syfilis, af opium, af æter.

Naturligvis er der ikke tale om et historisk »korrekt« billede af P.L. Møller, meget kan man – som »virkelighed« – sætte spørgsmålstege ved, men typen er særdeles overbevisende: the missing link mellem Kierkegaard og Baudelaire, hvem Møller dyrker i sin sidste tid i Paris. Europas undergang for fuld ublæsning, undergangen i synd og skønhed. Kierkegaard har anet, at det ville komme, han har frygtet det og kæmpet imod det, men han er selv med til at fremme opløsningen, som Sokrates var det i Athen.

Helge Hultberg

Niels Thulstrup:

Commentary on Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript, with a new introduction

Transl. by Robert J. Widenmann, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1984. XVI u. 405 S.

Kierkegaards »Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken« (kurz »Nachschrift« genannt), 1846 von ihm mit seinem Pseudonym Johannes Climacus als Verfasser herausgegeben, hat unter seinen Werken nach wie vor eine herausragende Bedeutung. Wird man sie zwar seit der neueren und neuesten Kierkegaard – Forschung mit ihrer verstärkten Aufmerksamkeit auf das Spätwerk nicht unbedingt als Höhepunkt seines Schaffens auffassen können, so bleibt sie doch als Wendepunkt vom pseudonymen Frühwerk zum antipseudonymen Spätwerk in einer exponierten Stellung, die eine sorgfältige und umfangreiche Kommentierung durchaus legitim erscheinen lässt.

Die Übersetzung des bereits 1962 in Kopenhagen erschienenen Kommentars ins Englische (Originaltitel: Søren Kierkegaard: Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift udgivet med Indledning og Kommentar af Niels Thulstrup), nun mit einer überarbeiteten Einleitung versehen, kommt der Bedeutung der »Nachschrift« insofern nach, als sie nun auch einem breiteren, nicht zum Dänisch sprechenden Kern der Kierkegaardforscher rechnenden Leserkreis hilfreich erschlossen wird. Überdies trägt die Übersetzung der immer stärker auftretenden amerikanischen Kierkegaard – Forschung Rechnung.

Der Kommentar von Thulstrup, Prof. der Theologie an der Universität Kopenhagen und Sekretär der Kierkegaard-Akademie, besteht aus zwei grossen Teilen: Die Einleitung (S. 1-135) bietet eine philosophie – und theologiegeschichtliche Hinführung zur »Nachschrift«, der Kommentar

im engeren Sinne (S. 139-394) steht ganz im Dienste der Erläuterung des »Nachschrift« – Textes selbst. Ein zusätzlicher Index zu Sachen und Personen (S. 395-405) trägt dazu bei, den Umgang mit dem Kommentar zu erleichtern.

Die einleitende Hinführung hat für die philosophie – und theologiegeschichtliche Skizze das Verhältnis von Denken und Glauben (»the relationship between philosophical knowledge and Christian faith« – S. 18) in ihrem wechselhaften Mit – und Gegeneinander zum Leitmotiv, das bereits durch die vorsokratischen Kosmologien, sowie hauptsächlich durch die ontologischen Entwürfe Platons und Aristoteles' vorbereitet wird (Kap. 1: *Speculative Philosophy of Religion in the Ancient World*). Patristik und Scholastik exponieren dann die Problematik des Verhältnisses von Denken und Glauben einerseits in der Ausbildung eines breiten Stroms christlicher Ontotheologie, die andererseits aber auch ihre Kritiker findet, die das menschliche Gemächte philosophischer Konstruktionen der göttlichen Offenbarung und dem ihr folgenden Glauben diametral entgegensezten (Kap. 2: *The Ancient Church and the Middle Ages*). Kurze wirkungsgeschichtliche Verweise auf Kierkegaard machen immer wieder deutlich, dass dieser geraffte Durchgang durch die Jahrhunderte eben nur eine zur »Nachschrift« hinleitende Funktion hat. Dabei fällt allerdings die im Vergleich zu anderen Denkern äusserst knappe Erwähnung Luthers und der Reformationszeit negativ auf (s. S. 30). Eine erwägenswerte Perspektive wäre doch, Kierkegaards Kritik am Vernunftsystem als theoretische Variante des reformatorischen Protestes gegen die Werkgerechtigkeit des auf vorfindliche Sicherheit bedachten Menschen zu verstehen.

Das philosophische und theologische Denken der Neuzeit (Kap. 3: *Speculative Trends in Modern Philosophy*) wird von Thulstrup als Vorbereitung des deutschen Idealismus beschrieben, dem sein Hauptaugenmerk in dieser Einleitung gehört (Kap. 4.: *From Kant to Hegel*). Dem üblichen, aber inzwischen überholten Dreischritt Kant–Fichte, Fichte–Schelling, Schelling–Hegel folgend geht Thulstrup zielstrebig auf Hegels System als Gipfel der ontotheologischen Tradition des Abendlandes zu, dem als der erklärte Gegner der Existenztheologie Kierkegaards im allgemeinen und der »Nachschrift« im besonderen entsprechend viel Raum gewährt wird. Eine relativ ausführliche Darstellung der verschiedenen Ausprägungen des Hegelianismus in Deutschland (Kap. 5: *Hegelianism in Germany*) und seine Aufnahme in Dänemark (Kap. 6: *The Situation in Denmark and Kierkegaard's Reaction*) unterstreicht die Bedeutung des spekulativen Idealismus als Negativfolie für das Verständnis der »Nachschrift« (Kap. 7: *Kierkegaard Versus Hegel*). Die Herausstellung der Philosophie Hegels als Zielscheibe der Polemik Kierkegaards ist nicht nur in diesem Kommentar ein vordringliches Anliegen Thulstrups, wie seine beiden Studien »Kierkegaards Verhältnis zu Hegel« (Stuttgart u.a. 1969) und »Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus« (Stuttgart u.a. 1972) belegen. Denn nur vor

diesem Hintergrund sind Kierkegaards theologische und anthropologische Voraussetzungen, die wenn auch mit entscheidenden Veränderungen in die Begriffe des spekulativen Idealismus eingefasst sind, verständlich zu machen (Kap. 8: The Theological and Anthropological Premises for Kierkegaard's Critique).

Den einleitenden Teil seines Kommentars beschliesst Thulstrup mit einer systematischen Einbindung der »Nachschrift« in das pseudonyme Frühwerk Kierkegaards, wobei die in der »Nachschrift« getroffene Unterscheidung der ästhetischen, ethischen und religiösen Existenzweise leitend ist, sowie mit einem Blick auf die zeitgenössische Aufnahme der »Nachschrift« (Kap. 9: The Contemporary Reception of the Postscript).

Die Einleitung Thulstrups könnte noch in dreierlei Hinsicht ergänzt werden. Zum einen wäre die Nachwirkung der Existenztheologie Kierkegaards auf die Philosophie und Theologie des 20. Jhrds. etwa im Hinblick auf die Phase der sog. »dialektischen Theologie«. Barths und seines Kreises, auf die »existentielle Interpretation« des NT R. Bultmanns, auf die Existenz- und Existenzialphilosophie, sowie ihre Bezüge zur »kritischen Theorie« über den Mittelsmann Th.W. Adorno aufzuzeigen. Thulstrups Ansätze in dieser Richtung sind, auf eine halbe Seite zusammengedrängt, kaum erwähnenswert (s. S. 135).

Zum anderen wäre es zur Korrektur der allzu glatten Gegenüberstellung von spekulativem Idealismus einerseits und Kierkegaards »Nachschrift« andererseits wünschenswert, auf den Auf- und Durchbruch des idealistischen Denkens gleichsam »von innen« hinzuweisen, wie er sich etwa in der Spätphilosophie Fichtes (Stichwort: »Schema«) und Schellings (Stichwort: »negative und positive Philosophie«) vollzogen hat. Ansätze für den Aufweis solcher Bezüge gerade zwischen Kierkegaard und Schelling finden sich z.B. bei W. Schulz in seiner Studie »Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings« (Stuttgart u. Köln 1955, S. 271-279); diese Studie wird zwar in Thulstrups Kommentar erwähnt (s. S. 43, Anm. 5), aber nicht ausgewertet.

Der dritte Ergänzungsvorschlag betrifft den Zugang zur »Nachschrift« aus den übrigen Werken Kierkegaards, den Thulstrup zwar durch die Skizzierung des pseudonymen Frühwerks bis hin zur »Nachschrift« öffnet, aber zugleich auch verstellt, indem er dort abbricht. So sind zwar die vordringlichsten Kategorien der »Nachschrift«: Subjektivität und Innerlichkeit als Bürgen der Wahrheit, sowie die Problematik des Christwerdens hinsichtlich der subjektiven Aneignung des Christentums im Durchgang durch die ästhetische und ethische Existenzweise herausgehoben. Aber es fällt doch von Kierkegaards antipseudonymen Spätwerk zwischen der »Krankheit zum Tode« von 1849 über die »Einübung ins Christentum« von 1850, vor allem aber über die immense Tagebuchproduktion bis hin zum Kirchenangriff der »Augenblicksschriften« von 1854/55 her ein anderes Licht auf die oft einseitig als Rückzug ins unverbindlich Private missdeutete Innerlichkeit und Subjektivität. Denn sie kann durchaus aus dem pseudonymen Experimentieren in die

Konkretion bis hin zum Angriff auf das »Bestehende« in Gestalt der Kirche übersetzt werden. »Im Spätwerk wird das christlich entscheidende Wie nicht experimentiert und theoretisiert als subjektive Wahrheit, wie es Climacus in der 'Nachschrift' unternimmt, sondern praktisch gefordert als christliches Leiden der Nachfolge« (H. Deuser, *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*, München u.a. 1980, S. 82).

Der Kommentar im engeren Sinne bezieht sich mit seiner Seiten- und Zeilenangabe auf die englischsprachige Ausgabe der »Nachschrift«: Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript, trans. David E. Swenson and Walter Lowrie, Princeton 1941. Doch die Fixierung auf diese Ausgabe schränkt den Nutzen des Kommentars nicht ein, denn aufgrund seines Aufbaus kann er auch für andere Textausgaben relativ problemlos herangezogen werden. Eine Seitenkonkordanz für andere gängige Textausgaben wäre allerdings noch hilfreicher. Die Kommentierung geht fortlaufend Seite für Seite am Text entlang und erläutert im Text genannte Realien, geistesgeschichtliche Bezüge, erklärt Anspielungen und Redensarten, übersetzt fremdsprachige Begriffe und Zitate und bietet gleichsam als textkritischen Zusatz Notizen aus den Tagebüchern Kierkegaards, sofern sie als abweichende Lesarten oder Ergänzungen benutzt werden können. Mit all dem geht es Thulstrup ausschliesslich und erklärtermassen um eine historisch-kritische Kommentierung, die nicht schon selbst systematische Interpretation sein will (s. S. 139). So wird der Text nicht zugunsten eines in sich eigenständigen Sekundärwerkes in den Hintergrund gedrückt, sondern bleibt auf Schritt und Tritt das Ziel des Kommentars. Ergänzt wird die solide Kommentierung, die der Vorgehensweise nach dem knapperen Kommentar Thulstrups zur inzwischen vergriffenen deutschen Textausgabe: Søren Kierkegaard, *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, hrsg. v. H. Diem und W. Rest, München (dtv) 1976 entspricht, durch zusätzliche Literaturhinweise und vor allem durch gut orientierende vorangestellte Zusammenfassungen der Hauptabschnitte der »Nachschrift«.

Insgesamt betrachtet ist Thulstrups Kommentar, der natürlich verschiedentlich und je nach Standpunkt und Interessenlage des Benutzers zu ergänzen wäre, eine verdienstvolle Arbeit, die den tiefen Geist Kierkegaards zu lichten hilft.

Hartmut Rosenau