

Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard

von LOUIS REIMER*

§ 1. *Das Problem: Vororientierung über das Verhältnis der Wortbedeutungen von »Wiederholung« und »Erlösung«.*

Der Begriff der Erlösung beschreibt nach seinem Wortsinn den Vorgang der Befreiung von einer Bindung. Die Bindung, von der die Erlösung befreit, ist in der Möglichkeit der Erlösung als letztlich nicht notwendig erkannt: sie kann rückgängig gemacht werden. Damit ist zugleich ein Stadium vor der Gebundenheit vorausgesetzt, das Bedingung der möglichen Erlösung ist. Die Erlösung knüpft rückgreifend an eine vergangene Freiheit an, die in der Bindung verloren ging. Jedoch thematisiert der Begriff der Erlösung nicht eigens dieses Zurückholen der verlorenen Freiheit: die Erlösung erlöst aus einer Bindung. Darauf liegt der Bedeutungsakzent. Es bedarf erst einer weiteren Reflexion, die auf den Anfang der Bindung und damit auf deren Vorher rekurriert. Dieser Aspekt tritt hervor, wenn die Erlösung ausdrücklich als Wiederholung der durch die Bindung überholten Freiheit verstanden wird, d. h. wenn die Bedingung der Möglichkeit der Befreiung thematisiert wird. Für sich genommen meint Wiederholung im strengen Sinn eine Bewegung, die ein abgeschlossenes Vergangenes ikonisch in der Gegenwart darstellt. Auf die Begriffe Freiheit, Bindung, Befreiung angewandt, hebt die Wiederholung demnach die Rückkehr der Freiheit in der Befreiung hervor. Hier liegt – anders als bei der Erlösung – die Vorstellung des negativen Zustandes der Bindung nicht an der Oberfläche des Bedeutungsinhalts. Die Verbindung der Begriffe Wiederholung und Erlösung im Sinne unserer Fragestellung, d. h.

* Die vorliegende Arbeit hat der am 3.9. 1966 tödlich verunglückte Verfasser im Jahr 1960 in meinem Seminar vorgelegt. Daß ich sie herausgebe, betrachte ich nicht nur als eine Ehrenpflicht gegen meinen verstorbenen Schüler, sondern ich meine auch, diese Arbeit wegen ihrer sachlichen Bedeutung der Öffentlichkeit nicht vorenthalten zu dürfen. Die ebenso schwierige wie für die ganze Existenzdialektik Kierkegaards entscheidende Frage nach der »Wiederholung« ist in der Forschung noch nirgends so klar und umfassend durchdacht worden wie hier. Insbesondere hat noch niemand so deutlich gemacht, wie die These Kierkegaards zu verstehen ist, mit der die Arbeit schließt: »Der Glaube ist das Organ für die dogmatischen Probleme.«

Hermann Diem, Tübingen.

die Interpretation der Wiederholung als die Bewegung, die in der Erlösung geschieht, vereinigt also die Aspekte der beiden Begriffe in der Weise, daß sowohl die ursprüngliche Freiheit, die die Wiederholung erlösend wiederholt, als auch der Zustand der Gebundenheit, aus der die Erlösung wiederholend befreit, als *ein* Komplex ins Blickfeld treten. Wenn daher zunächst nur der Begriff der Wiederholung, wie er bei Kierkegaard erscheint, untersucht wird, so kann das deswegen geschehen, weil hier zugleich die Struktur der Bewegung geklärt wird, die die Erlösung als eine Wiederholung beschreibt. Die umgreifende Fragestellung (das Problem der Erlösung) verlangt allerdings, daß jeweils das Zwischen, das das Zu-wiederholende und die Bewegung der Wiederholung voneinander trennt, also die Bindung, aus der die Erlösung befreit, mitbedacht wird. Ob und inwiefern die Bewegung der Wiederholung tatsächlich das Geschehen der Erlösung als »dogmatisches Problem« charakterisiert, wie es das Thema voraussetzt, hat sich an Kierkegaards Verständnis der Wiederholung zu erweisen.

§ 2. *Das Phänomen der »Wiederholung« und dessen begriffliche Ausarbeitung.*

Kierkegaard versteht die Wiederholung nicht als abstraktes Problem. Vielmehr ergibt sich die Frage nach einer Wiederholung, biographisch gesehen, aus einer konkreten Situation. So hat man versucht, den »Sitz im Leben« Kierkegaards für diese Fragestellung zu ermitteln. Am ersten Ostertag des Jahres 1843 war Kierkegaard seiner früheren Verlobten begegnet, die ihm zugewinkt hatte. Das war Kierkegaard Zeichen dafür, daß Regine Olsen ihn trotz der Aufhebung der Verlobung nicht für einen Betrüger hielt. So konnte für Kierkegaard die Frage entstehen, ob ein neuer Anfang denkbar, ob das vormalige Verhältnis zu Regine »wiederholbar« sei.¹ Die Wiederherstellung dieses Verhältnisses würde ein Wiederholungsphänomen in der Lebenswirklichkeit sein. Zugleich bemüht Kierkegaard sich, die Frage nach der Wiederholung, genauer: nach dem Ort ihrer Möglichkeit, philosophisch zu erörtern. Im April 1843 arbeitet er an einer Abhandlung, die unvollendet mitten in der Auseinandersetzung mit dieser Frage abbricht.² Im folgenden Monat schreibt

¹ vgl. A. Paulsen S. 96.

² »Johannes Climacus oder Die omnibus dubitandum est« in: PhB (D). Zur Datierung: a. a. O. S. XI.

Kierkegaard seine Schrift »Die Wiederholung«, die nun sowohl Wiederholungsphänomene verschiedenster Art dichterisch gestaltet, als auch mehrere begriffliche Erörterungen, z. T. in philosophiegeschichtlicher Auseinandersetzung, vorführt. Das Ineinander von dichterisch geformten Wiederholungsphänomen und die begriffliche Klärung des Phänomens selbst in wechselseitiger Einwirkung aufeinander stellen die Frage nach der Wiederholung in doppelter Weise: die dichterischen Partien kreisen um Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der Wiederholung, die philosophische Reflexion fragt nach deren Bedeutung. Constantin Constantius fragt, »ob eine Wiederholung möglich ist und was sie zu bedeuten hat«. ³ Die Frage des Johannes Climacus nach dem Ort der Wiederholung unterscheidet diese Doppelung nicht, obwohl sie sie schon implizit enthält. Denn der Ort der Wiederholung entscheidet sowohl über die Bedeutung eines Wiederholungsphänomens, insofern erst der Ort als Raum für die Bewegung der Wiederholung deren Möglichkeit eröffnet ⁴ und es hinsichtlich ihrer Bedeutung nicht belanglos sein kann, ob sich »etwas« in der »äußeren und sichtbaren Welt« »wiederholt« ⁵ oder ob die Wiederholung die Existenz des Menschen betrifft.

Die begriffliche Fassung, die Johannes Climacus der Wiederholung gibt, wird nicht als Abstraktion von einem konkreten Phänomen entwickelt, sondern die begriffliche Ausarbeitung von Kierkegaards Frage nach der Wiederholung in der Wirklichkeit des Daseins ist bei Climacus-Kierkegaard schon soweit vorangeschritten, daß sie in Form einer dialektischen Untersuchung dargestellt werden kann. ⁶ Climacus fragt nach der »Möglichkeit der Zweifels« und findet sie im Bewußtsein als ein Phänomen, dessen Form der Widerspruch ist. Der Widerspruch wird durch eine Zwiefältigkeit hervorgerufen, die Climacus in dem Verhältnis von »Idealität« und »Realität« sieht. Was dabei prägnant unter diesen Begriffen zu verstehen ist, bleibt zunächst ungeklärt und kann sich erst im Verlauf der weiteren Gedankenführung Climacus' herausstellen. Die Möglichkeit, daß diese Zwiefältigkeit als Verhältnis gefaßt werden kann, liegt im Reflexionsvermögen. Das aktuelle Verhältnis selbst ist das Bewußtsein. Diese Aktualität des Bewußtseins nennt Climacus »Interesse«

³ W (D) S. 3.

⁴ JCl in: PhB (D) S. 158.

⁵ FuZ (H) S. 201.

⁶ JCl in: PhB (D) S. 153 ff.

als ein Aushalten des Widerspruchs.⁷ Im inter-esse entdeckt das Bewußtsein den Zusammenstoß von Idealität und Realität; jedoch ist dieses Entdecken zugleich die Entstehung des Zusammenstoßes. Das Bewußtsein ruft den Zusammenstoß, diesen entdeckend, allererst hervor. So kennt die Unmittelbarkeit des Kindes den Zusammenstoß nicht. Die Möglichkeit des Zusammenstoßes ist hier noch verborgen. Erst nach dem Verlust der Unmittelbarkeit kann nach dieser Möglichkeit zurückgefragt werden. An dieser Stelle der Untersuchung tritt nun erstmals der Begriff der Wiederholung bei Kierkegaard auf.⁸ Ist die Unmittelbarkeit erneut zu gewinnen? D. h. sind Idealität und Realität so zusammenzubringen, daß sie einander »berühren«? Oder sprengt das inter-esse die Existenz des Menschen zur Zerrissenheit seines Ich mit unveränderlicher »Notwendigkeit«?⁹ Eine naive Wiederholung der Unmittelbarkeit scheitert an der Widersprüchlichkeit des Bewußtseins. Eine Wiederholung kann daher nicht hinter das Bewußtsein als solches zurückgreifen, sondern muß das inter-esse zwischen Idealität und Realität austragen. Hier zeigt sich nun, daß nur im inter-esse der Existenz sinnvoll von Wiederholung die Rede sein kann. Denn in der Realität als Realität kann es Wiederholung nicht geben, und zwar nicht etwa, weil das Charakteristikum der Realität Verschiedenheit aller ihrer Momente wäre. Auch in einer Welt, deren Realität »lauter gleichgroß einförmige Feldsteine«¹⁰ wäre (hier wird Realität von äußerer Wirklichkeit gebraucht), kann nicht von Wiederholung die Rede sein, da zwar »in jedem Augenblick« ein Feldstein in den Blick gefaßt werden kann, »aber ob er derselbe sei, den ich vorher gesehen, danach wäre die Frage nicht.«¹¹ Damit wird die Problematik auf die Identität des Bewußtseins zurückgeworfen, eines Bewußtseins, das nicht momentweise funktioniert, sondern Kontinuität besitzt. Die Wendung »jeder Augenblick« summiert hier eine Mannigfaltigkeit von Momentpunkten, denen ein westenlicher Zusammenhang fehlt. Aber auch die Idealität als solche kennt keine Wiederholung, denn »die Idee ist und bleibt die gleiche.«¹² Unter Idealität versteht Climacus also den »Raum« des Ewigen als nunc stans.

⁷ vgl. W. Struve S. 230–244.

⁸ vgl. W. Struve S. 230 f. Anm. 41.

⁹ Im Vorausblick auf das »Zwischenspiel« der PhB.

¹⁰ JCl in: PhB (D) S. 158.

¹¹ a. a. O.

¹² a. a. O.

Im Zusammenstoß von Idealität und Realität kann von Kontinuität die Rede sein, die dem Wechsel der Momente Dauer verleiht. Das Medium dieser Kontinuität, die ihrerseits erst die Frage nach der Wiederholung ermöglicht, ist also weder die Ewigkeit, noch die Zeit, wie sie hier gefaßt ist, sondern der Zusammenstoß geschieht in dem Zwischen-sein, das Climacus als Bewußtsein bestimmt hatte: »Die Frage geht hier näher um eine Wiederholung im Bewußtsein, mithin um die Erinnerung.«¹³ – Kurz nach diesem Satz bricht die Untersuchung ab. Die Frage nach der Wiederholung ist auf das Phänomen der Erinnerung hinüberspielt. Aber kann in der erinnernden Auseinandersetzung mit einem Gewesenen, d. h. mit der Interpretation der bewußten Existenz als Innerlichkeit, eine Erlösung von dem Zusammenstoß der Idealität mit der Realität zu einer neuen Unmittelbarkeit erfolgen? Die begriffliche Ausarbeitung des Wiederholungsphänomens hat bei Johannes Climacus hier seine Grenze. Constantin Constantius wird die Problematik erneut diskutieren.

§ 3. *Das Verhältnis von Wiederholung und Erinnerung.*
(*Erinnerung und Hoffnung*).

Constantin stellt fest: »Wiederholung und Erinnerung sind die gleiche Bewegung, nur in entgegengesetzter Richtung.«¹⁴ Die Erinnerung ist eine Wiederholung in rückwärtiger Richtung, die »eigentliche Wiederholung« ist eine Erinnerung(!) in Richtung nach vorn. Die Fassung der Erinnerung als rückwärtiger Wiederholung entspricht dem Begriff des Johannes Climacus von Wiederholung. Aber diese Wiederholung ist nur uneigentlich. Constantin geht darüberhinaus, indem er sie von der Erinnerung nach vorn abhebt. Die Bedeutung dieser eigentlichen Wiederholung soll im Vergleich mit dem griechischen Verständnis von »Erinnerung« geklärt werden, das »alles Erkennen« als »ein sich Erinnern« auffaßte.¹⁵ Dieses Erkennen versteht das »ganze Dasein, welches da ist,« als gewesenes. Es blickt *nur* zurück. Es erinnert sich im Erkennen der Idealität der mythischen Präexistenz. Indem es die Realität der Gegenwart in das Verhältnis zur Idealität in Beziehung setzt, die wesentlich

¹³ a. a. O.

¹⁴ W (D) S. 3.

¹⁵ W (D) S. 22.

als *vor* der gegenwärtigen Existenz verstanden ist (sie erinnert) bringt, es die Gegenwart in die Idealität zurück. Die Bedeutung dieser rückwärtigen Wiederholung, die die Realität zur Idealität in Beziehung setzt, liegt in der »Wirkbarkeit des Erkennens«. ¹⁶ Soweit hier von Interesse die Rede ist, ist nicht das wesentliche *inter-esse* gemeint, sondern das Interessierende ist ein Drittes, eine objektive Wahrheit. In einer Einzelbemerkung zu »Johannes Climacus« wird dieses Erinnern als »ästhetisch« gekennzeichnet. ¹⁷ Die eigentliche Wiederholung geht ebenfalls auf Vergangenes zurück, insofern ist sie *Er-innerung* (in Richtung nach vorn); aber sie bedenkt das Vergangene auf die Zukunft hin, die – wie sich zeigen wird ¹⁸ – schon die Gegenwart qualifiziert. Dieses Bedenken des Vergangenen ist jedoch nicht nur reflektierend wie das Erinnern, sondern es stiftet ein konkretes Verhältnis der Vergangenheit zur Gegenwart: »das Dasein, welches dagewesen ist, tritt jetzt ins Dasein.« ¹⁹ Mit der Begrifflichkeit des Johannes Climacus gefaßt, wird hier die Idealität als das denkend »Vorgestellte«, ²⁰ d. i. das in der Vergangenheit ruhende Seiende, ins Verhältnis zur Realität der Gegenwart gebracht. Daß hier der Begriff der Idealität eine gewisse Bedeutungswandlung erfährt, ist deutlich und durch die Problematik der »eigentlichen« Wiederholung bedingt. Insofern jedoch bei Climacus die Idealität in der Sprache, die zwar Realität aussagen will, *de facto* ausgesagt wird, ²¹ kann die Begrifflichkeit des Climacus auch hier legitim sein. Bei Climacus heißt es: »Die Unmittelbarkeit ist die Realität, die Sprache ist die Idealität... In dem Augenblick, da ich die Realität aussage, ist der Widerspruch da; denn was ich sage, ist die Idealität.« ²² Im Gegensatz zur Erinnerung wird die Wiederholung damit zu dem ethischen Problem der Frage nach der Freiheit als der Möglichkeit, handelnd das denkend vorgestellte Vergangene, das die Sprache idealiter ausspricht, zu wiederholen. Nach der Möglichkeit dieser Freiheit ist hier zunächst noch nicht gefragt, wohl aber nach ihrer Bedeutung für das Dasein. Der Wille zur Wiederholung und deren Verständnis qualifiziert den Menschen in seinem Menschsein: »wer die Wiederholung

¹⁶ JCl in: PhB (D) S. 164.

¹⁷ a. a. O. (... entweder ... Oder ...).

¹⁸ vgl. S. 17.

¹⁹ W (D) S. 22.

²⁰ vgl. W. Struve S. 233.

²¹ JCl in: PhB (D) S. 155.

²² a. a. O.,

will, der ist ein Mann, und je gründlicher er es verstanden hat, sie sich klar zu machen, ein um so tieferer Mensch ist er.«²³ Diese Tiefe des Menschseins besteht in dem mutigen Zurückkommen auf Vergangenes, um es abermals zu verwirklichen. Mut gehört zu dieser Konfrontation mit der Vergangenheit, da sie konkrete Konsequenzen für die Gegenwart hat. Die Erinnerung bleibt demgegenüber in einer gewissen Unverbindlichkeit. Sie bindet zwar die Gegenwart an die Vergangenheit, aber sie läßt daneben Raum für die Hoffnung, die das Eintreten von Neuem in die Gegenwart erwartet. Wiederholung steht also *zwischen* Erinnerung und Hoffnung. Ihr Ort ist das inter-esse, wo sie zwischen Erinnerung und Hoffnung eine gehaltliche Kontinuität herstellt, insofern sie *das* zu wiederholen erhofft, wessen sie sich erinnert.²⁴

§ 4. Der Gegenstand der Wiederholung. Ihre Formen.

a) Die Wiederkehr des Gleichgültigen.

Die Bedeutung der Wiederholung hängt ab von der »Sache«, derer man sich »vorlings erinnert.«²⁵ Daher ist der Frage nach der Bedeutung nicht eher weiter nachzugehen, als die zu wiederholende »Sache« geklärt ist. Es liegt im Begriff der Wiederholung, daß ihr Gegenstand das Vergangene ist: »was sich wiederholt, ist gewesen, sonst könnte es sich nicht wiederholen.«²⁶ Um das »Alte«, Gewesene zu konkretisieren, sind die beiden Wiederholungsphänomene zu vergegenwärtigen, die Constantin-Kierkegaard in der »Wiederholung« beschreibt. Dabei kommt zugleich die Problematik der Möglichkeit der Wiederholung zur Sprache.

Constantin wiederholt experimentierenderweise eine Reise nach Berlin, um sich »zu vergewissern, wie weit eine Wiederholung möglich sei.«²⁷ Seine Erinnerung an seinen ersten Berlin – Aufenthalt ist im dabei gewissermaßen hermeneutisches Prinzip: sie trug »viel dazu bei, daß ich von der Stelle kam.«²⁸ Die »Sache«, die hier wiederholt werden soll, ist also ein Abschnitt aus Con-

²³ W (D) S. 4.

²⁴ W (D) S. 4.

²⁵ a. a. O. S. 3.

²⁶ a. a. O. S. 22.

²⁷ a. a. O. S. 24.

²⁸ a. a. O.

stantins Lebenslauf. Diese vergangene Lebenswirklichkeit versteht Constantin als die Summe seiner passiv verstandenen ehemaligen Reiseeindrücke. Da sich die Realität verändert hat, kann Constantin nur feststellen: »Aber ach, hier war keine Wiederholung möglich.«²⁹ Besonders zugespitzt erscheint diese Erkenntnis beim Besuch einer Komödie, die er auch bei seinem ersten Aufenthalt in Berlin gesehen hatte. Hier wird ebenfalls die Erinnerung Constantins enttäuscht. Es ergeht ihm wie beim Genuß eines Kaffees, der »vielleicht... ebenso gut wie das vorige Mal war. *Mir*³⁰ schmeckte er nicht.«³¹ Hier wird deutlich, das Constantin sein Experiment falsch angesetzt hat, und zugleich wird – sozusagen *e contrario* – daraufhingewiesen, daß die Wiederholung nicht in der äußeren Realität geschehen kann, wenn anders man nicht gelernt hat, »sich vom Dasein reduzieren zu lassen.«³² Eine Form von Wiederholung entdeckt Constantin aber doch, es ist die Wiederkehr des Alltäglichen in negativen Sinn. In einer Restauration war »es... ganz und gar das Gleiche«: »Entsetzlicher Gedanke, hier war eine Wiederholung möglich.«³³ Diese Wiederholungsform, die »unter dem Gesetz der Gleichgültigkeit«³⁴ geschieht, realisiert Constantin nach Beendigung seines Experiments. Unerschütterlichkeit, Abstumpfung der Beobachtungsgabe zur Erzielung von Einförmigkeit, »Perpendikelbewegung« bestimmen fortan sein Leben, das so zur Wiederkehr des Gleichgültigen geworden ist. Diese Form der Wiederholung ist das Gegenteil der eigentlichen Wiederholung; sie weist dialektisch auf diese hin.

b) Die Wiederholung als Aufgabe.

Am Phänomen der »Liebe der Erinnerung«³⁵ eines »jungen Menschen«, eines »Dichters«,³⁶ stellt sich das Problem der Wiederholung in einer neuen Dimension. Gleich »an einem der ersten Tage« seines Liebesverhältnisses nimmt dieser seine Liebe in die Erinnerung zurück und »dichtet« sie.³⁷ »Indem er anhebt, hat ... er das Leben übersprungen... «³⁸ Constantin kommentiert

²⁹ a. a. O. S. 25.

³⁰ v. Verf. gesperrt.

³¹ a. a. O. S. 44.

³² a. a. O. S. 43.

³³ a. a. O. S. 44.

³⁴ vgl. FuZ (H) S. 201.

³⁵ W (D) S. 4.

³⁶ a. a. O. S. 6 und S. 87.

³⁷ a. a. O. S. 8–10.

dieses Verhalten als »Mißverständnis« und als Nichtverstehen der Wiederholung.³⁹ Was aber ist hier die zu wiederholende »Sache«? Es geht um eine »redintegratio in statum pristinum«,⁴⁰ die Constantin durch ein intrigantes Spiel bewerkstelligen zu können glaubt. Die Schwierigkeit für die Interpretation ist, dass dieser status prstinus in eigentümlich zwielichtiger Weise verschlüsselt ist: »Durchbrechen« der »Dichterexistenz« einerseits und »Lösen« »aus dem Verhältnis« andererseits sollen den »Augenblick der Wiederholung« herbeiführen.⁴¹ Nach A. Paulsen ist »die einzige wirkliche Heilung für ihn... die Wiederholung, die Rückkehr zu seiner Geliebten, sagt Constantin...«⁴² Jedoch ist zugleich zu beachten, daß Constantin von vornherein damit rechnet, daß das Mädchen Gelegenheit haben solle, »sich selbst aus dem Verhältnis zu lösen«.⁴³ Dementsprechend faßt W. Struve das Ziel der Wiederholung von Anfang an als die Aufgabe des Dichters, »sich seine durch die Annäherung an das Mädchen verlorene Freiheit wiederzuholen«.⁴⁴ Die Verquickung beider Möglichkeiten, die Wiederholung zu verstehen, stellt aber m. E. erst das komplexe Problem in ganzer Schärfe dar. In diesem Sinn sagt Constantin: »Er erklärt das Allgemeine als die Wiederholung, und versteht seinerseits die Wiederholung auf andere Art...«⁴⁵ Das »Allgemeine« stellt die ethische Forderung an den Dichter, in ein »offenbares«⁴⁶ Verhältnis zu dem Mädchen zu kommen, d. h. entweder (1.) die Dichterexistenz zu durchbrechen, um das »rein poetische Verhältnis in eine wirkliche Liebe zu überführen«⁴⁷ es als wirkliche Liebe zu »wiederholen«, oder aber (2.) das Mädchen um Freiheit zu bitten.⁴⁸ Der Dichter dagegen *versteht* die Wiederholung, nachdem sich das Mädchen verheiratet hat, *als* Wiederkehr seiner Freiheit. Diese Wiederholung ist nicht identisch mit der inhaltlich gleichlautenden (2.) Möglichkeit der ethischen Forderung, sondern sie ist ihm zu-gefallen. Zwar ist durch diesen

³⁸ a. a. O. S. 8 f.

³⁹ a. a. O. S. 9 und S. 18.

⁴⁰ a. a. O. S. 17.

⁴¹ a. a. O. S. 17.

⁴² A. Paulsen S. 120.

⁴³ W (D) S. 17.

⁴⁴ W. Struve S. 299.

⁴⁵ W (D) S. 95.

⁴⁶ vgl. S. 10.

⁴⁷ W (D) S. 15.

⁴⁸ W S. 86 f.

Zu-fall auch die ethische Forderung materialiter erledigt, so daß Constantin sagen kann, daß »die Wirklichkeit die Wiederholung wird«, für den Dichter aber ist die »zweite Potenz seines Bewußtseins die Wiederholung«. ⁴⁹ Was sich wiederholt hat, ist die Freiheit, die der Dichter jetzt bewußt *als* solche wiederbekommen hat. Diese zweite Potenz seines Bewußtseins berührt nicht die »poetische Ursprünglichkeit«, ⁵⁰ er bleibt Dichter. Das ganze Liebesverhältnis hatte für ihn nur relative Bedeutung, insofern es die dichterische Schaffenskraft lediglich »erweckte«. – Die beiden Möglichkeiten einer ethisch verstandenen Wiederholung koinzidieren in der Forderung, entschlossen eine Entscheidung zu vollziehen: »Wissen Sie, was Sie wollen, warum und wieso, so sollen sie hinsehen...« ⁵¹ Dieser Entscheidung aber hat sich der Dichter durch eine Flucht entzogen. Er kann einerseits die Rückkehr zu seiner Geliebten nicht vollziehen, da seine »Liebe... sich nicht ausdrücken (läßt) in einer Ehe.« ⁵² Die Realität seiner Liebe, die, indem er sie aussprach, ⁵³ zur ästhetischen Idealität in »poetischer Ursprünglichkeit« wurde, läßt sich nicht zurückholen. Darin liegt zugleich auch der Grund dafür, daß der Dichterexistenz die (2.) ethische Möglichkeit verschlossen ist, offenherzig um Freiheit zu bitten. Denn »ein Dichter ist gleichsam dazu geboren, von den Mädchen zum Narren gehalten zu werden.« ⁵⁴ D. h.: ein Dichter kann sich als poetische Existenz nicht verständlich machen, indem er erklärt, seine Geliebte sei nur poetisches Gegenüber, nur »Muse«. ^{54a} – Die Frage nach einer Wiederholung entsteht also hier nicht wie bei Johannes Climacus nur aus dem ein-fachen Verhältnis von Realität und Idealität, sondern Constantin läßt die Idealität der Ethik an der Idealität des Poetischen scheitern. Es liegt also ein ähnlich komplexes Problem vor wie nach Vigilius Haufniensis ⁵⁵ in der Schrift »Fürcht und Zittern«, die Kierkegaard gleichzeitig mit der »Wiederholung« veröffentlichte. Dort »läßt der Verfasser mehrere Male die erwünschte Idealität der Ästhetik an der geforderten Idealität der Ethik stranden...« ⁵⁶ Diese Be-

⁴⁹ W S. 95.

⁵⁰ W S. 11.

⁵¹ W S. 63.

⁵² W S. 72.

⁵³ vgl. S. 6.

⁵⁴ W S. 87.

⁵⁵ BA (H) S. 456 Anm. 2.

⁵⁶ a. a. O.

merkung bezieht sich offenbar nur auf einen Teil der Problematik von »Furcht und Zittern«, denn in der Gestalt Abrahams bilden ja Ästhetik und Ethik eine Einheit, die in einer »teleologischen Suspension« in Frage gestellt wird. Dagegen werden bei der Behandlung der Frage, ob »Abraham es ethisch rechtfertigen (konnte) ... sein Vorhaben zu verschweigen« (Problemata III), mehrere »Stadien« als Voruntersuchungen entwickelt, auf die die Bemerkung des Vigilius zutrifft. In diesem Zusammenhang heißt es dort: »Das Ethische ist ... als das Allgemeine ... das Offenbare. Der Einzelne ist als unmittelbar sinnlich und seelisch bestimmt der Vorborgene. Dann ist es seine ethische Aufgabe, ... im Allgemeinen offenbar zu werden.«⁵⁷ Diese Unmittelbarkeit des Einzelnen ist das »Ästhetische«.⁵⁸ Sie entspricht der »poetischen Ursprünglichkeit« des Dichters in der »Wiederholung«, die sich *als* Dichterexistenz nicht im Allgemeinen offenbaren kann. Der Dichter kann die Wiederholung als etische Aufgabe nicht lösen.

c) Die Wiederholung als religiöse Bewegung.

In »Furcht und Zittern« wird nach Vigilius im Auseinanderbrechen der ästhetisch-ethischen Einheit »die religiöse Idealität« sichtbar. Sie erscheint in der »positiven Stimmung: 'Siehe, es ist alles neu', die von einer »negativen Stimmung«⁵⁹ begleitet ist, »der der Begriff der 'Wiederholung' entspricht.«⁶⁰ In der Verbindung beider »Stimmungen« wird das »Neue«, auf das sich die positive Stimmung bezieht, als ein Wiederholtes verstanden. Dieses Wiederholte ist eine Gegenmöglichkeit zur Forderung der Ethik, d. h. in der hier angesprochene Form einer Wiederholung braucht die Existenz, die in einen ästhetisch-ethischen Konflikt gerät, an der Forderung der Ethik nicht zu scheitern, die eben ihrerseits im Scheitern der Existenz nicht erfüllt wird. Der Dichter in der »Wiederholung« ist *nicht gescheitert*, weil ihm die Wiederholung seiner Freiheit zufiel. Die ursprüngliche Fassung der Schrift endete dagegen damit, daß er an der Unmöglichkeit einer Wiederholung des Verhältnisses zu seiner Geliebten zerbricht und sich tötet.⁶¹ Der erste Brief des

⁵⁷ FuZ (H) S. 273.

⁵⁸ vgl. FuZ (H) S. 279 Abs. 2.

⁵⁹ vgl. dazu die Ausführungen über den »Ernst« S. 39.

⁶⁰ BA (H) S. 457 (Anm. 2 v. S. 45).

⁶¹ W (D) S. IX.

Dichters an Constantin weist auf diesen Ausgang noch hin: »Dergestalt sein ganzes Leben beenden um eines einzigen Mädchens willen! ... allein um zu zeigen, wie hoch man sie gehalten.«⁶² Diese Möglichkeit, dem Konflikt zu entgehen, entspricht natürlich nicht ethischen Rücksichten. Vielmehr entsteht hier die höchste Potenzierung der Dichterexistenz an der poetischen Fiktion der Geliebten. Kierkegaard hat damit in der ursprünglichen Fassung ein Stadium des Ästhetischen angedeutet, das Jean Paul in seiner Romanfigur des Roquairol am konsequentesten gestaltet hat. Roquairol »stellte hinterher alles (seine Liebeshändel) auf dem Papier und Theater wieder dar, ... und jede Darstellung höhnte ihn tiefer aus«, bis er sich als Held eines Trauerspiels erschießt, das er eigens für diesen Zweck verfaßt hatte.⁶³ Der Dichter der »Wiederholung« ist jedoch nicht poetische Existenz in dieser letzten Potenzierung, auch in der ursprünglichen Fassung zunächst nicht. Vielmehr versucht Constantin den Dichter als »religiöse Ausnahme« zu verstehen, für die die Ethik zu einem bestimmten Zweck »suspendiert ist.«⁶⁴ Die Ausnahme findet ihre Berechtigung darin, daß sie das »Allgemeine« »mit energischer Leidenschaft denkt«.⁶⁵ Daß der Dichter in der Tat nicht gänzlich die Augen vor dem Allgemeinen verschließt, dafür zeugt sein dritter Brief an Constantin, in dem er sich fragt, ob er für das Verhältnis zu seiner Geliebten in irgendeiner Weise verantwortlich zu behaften sei: »Wer hat mich in das Ganze hineinbetrogen, und läßt mich nun dastehen? Wer bin ich? Wie bin ich in die Welt hineingekommen; warum hat man mich nicht vorher gefragt? Wie ist es zugegangen, daß ich schuldig ward? Oder bin ich etwa nicht schuldig?... Ist mir nicht einfach etwas zugestoßen, ist das Ganze nicht ein Widerfahrnis?«⁶⁶ Hier liegt ein Ansatz vor, das Verhältnis zu seiner Geliebten nicht als poetische Fiktion in die Erinnerung zurückzunehmen, wobei die Realität dieses Verhältnisses als dem Ich des Dichters äußerlich erscheint, sondern es wird als Moment der eigenen Existenz aufgefaßt und diese selbst als Ganze zu durchdenken versucht. Dieses totale Verstehen der eigenen Existenz nennt Constantin »Umschiffen des Daseins«. Es muß geschehen, bevor das Leben im

⁶² a. a. O. S. 62.

⁶³ Jean Paul, Titan Bd. 5, 130. Zykel.

⁶⁴ W (D) S. 96, vgl. FuZ (H) S. 237 ff.

⁶⁵ W (D) S. 94.

⁶⁶ a. a. O. S. 71.

eigentlichen Sinn beginnt: »Wer das Leben nicht umschiff hat, ehe denn er anhub zu leben, der gelangt niemals dahin, zu leben.«⁶⁷ Die Bewegung des Umschiffens ist von der Bewegung der Wiederholung streng zu unterscheiden. Daher sagt Constantin, die Wiederholung könne er selbst nicht vollziehen, wohl aber sein Dasein als Ganzes erfassen: »Ich kann mich selber umsegeln, aber ich kann nicht über mich hinauskommen, den archimedischen Punkt vermag ich nicht zu entdecken.«⁶⁸ Dazu bedarf es einer »religiösen Bewegung«: der Wiederholung im eigentlichen Sinn. Dieser religiösen Bewegung sei der Dichter zeitweilig nahe gewesen, stellt Constantin fest,⁶⁹ aber er habe keinen »tieferen religiösen Hintergrund besessen«, um seine Dichterexistenz nicht nur zu erfassen, sondern den »archimedischen Punkt zu finden. um darüber hinauszukommen. In der Auseinandersetzung mit der Gestalt Hiobs scheint sich diese religiöse Bewegung in dem Dichter anzubahnen. In diesem Sinn schreibt der Dichter, und zwar *vor* der Verheiratung seiner vormaligen Geliebten: »... das Toben des Fiebers ist vorüber ,ich bin gleich einem Genesenden.«⁷⁰ Der Dichter versucht, sich in Hiob hineinzudichten. Er versteht den Konflikt seiner Dichterexistenz in Analogie zu Hiobs Leiden. Er möchte Hiob nicht als historische Person verstehen, sondern als »dichterische Gestalt«,⁷¹ deren Worte er sich zu eigen machen will. Gleichzeitig aber empfindet er den Widerspruch, in dem er sich zu Hiobs Situation befindet.⁷² Hiob »gebiert die Kategorie der Prüfung unter ungeheuerlichen Schmerzen«, d. h. er versteht seine Situation nicht als unveränderliche Notwendigkeit, sondern faßt sie in der »*erstweiligen* Kategorie« der Prüfung.⁷³ Dies gelingt ihm, weil er nicht in »kindlicher Unmittelbarkeit« verharrt,⁷⁴ sondern über sein Leben, dieses als unmittelbares umschiffend, hinausgelangt, indem er einen Punkt außerhalb der Welt, den »archimedischen Punkt« erreicht: Hiob versteht sich als Geprüfter »*vor Gott*«. ⁷⁵ Hier bekommt Hiob »Recht« dadurch, »daß er

⁶⁷ W (D) S. 4 f.

⁶⁸ a. a. O. S. 59.

⁶⁹ a. a. O. S. 96.

⁷⁰ a. a. O. S. 74.

⁷¹ a. a. O. S. 76.

⁷² a. a. O. S. 77.

⁷³ a. a. O. S. 81.

⁷⁴ a. a. O.

⁷⁵ a. a. O. S. 82.

Unrecht bekommen hat *vor Gott*.«⁷⁶ – Diese Dialektik wird in der Schrift »Die Wiederholung« nicht näher ausgelegt. Es ist die Dialektik, die Anticlimacus in der »Krankheit zum Tode« entwickeln wird..⁷⁷ Der Gedankengang in der »Wiederholung« wird »versteckt«,⁷⁸ indem der Dichter die Wiederholung, die Hiob erfährt, sobald seine eigene »Wiederholung« eingetreten ist im Wiederkehren seiner äußeren Freiheit, in rein äußerlicher, ästhetischer Unmittelbarkeit versteht. Dagegen geht es eigentlich darum, »die Wiederholung in etwas Innerliches zu verwandeln, in die eigene Aufgabe der Freiheit, in ihr höchstes Interesse, ob sie wirklich, während alles wechselt, die Wiederholung realisieren kann. Hier verzweifelt der endliche Geist.«⁷⁹ Die Wiederholung »in Kraft des Religiösen«⁸⁰ gelingt dem Dichter nicht. Er empfängt sich zwar wieder, jedoch als Dichterexistenz, »das Religiöse geht zugrunde.«⁸¹ Der Gegenstand der religiös verstandenen Wiederholung wäre also eine als unmittelbar vorausgesetzte Freiheit, die es in der Realität des Daseins zu wiederholen gilt als eine innerliche.

§ 5. *Wiederholung und Zeitlichkeit. (Der Augenblick).*

Ist die Wiederholung der ursprünglichen Freiheit als »etwas Innerliches«⁸² möglich, da doch gerade die Realität des Daseins, die durch den vergangenen Abschnitt des Lebens bestimmt ist, diese Wiederholung zu verhindern scheint? Hat die Vergangenheit nicht eine determinierende Macht, der man sich nur fatalistisch unterwerfen kann, so daß man allenfalls eine Konstellation des Fatums abwarten kann, das die Illusion einer Wiederholung von Vergangenem gewährt? In diesem Sinn sagt der Dichter der »Wiederholung«: »Hier sitze ich. 'Bis zur Unschuld', . . . oder bis zur königlichen Begnadigung? Ich weiß es nicht; ich weiß nur, daß ich sitze, und daß ich mich nicht von der Stelle rühre. . . . ich weiß nur, daß ich . . . mit gehemmten Schritte . . . stehe . . . Ich

⁷⁶ a. a. O. S. 82.

⁷⁷ vgl. S. 34.

⁷⁸ BA (H) S. 458 Anm. 2 zu S. 456.

⁷⁹ BA (H) S. 460 Anm.

⁸⁰ a. a. O.

⁸¹ W (D) S. 96.

⁸² s. o.

⁸³ v. Verf. gesperrt.

warte⁸³ auf ein Gewitter – und auf die Wiederholung.«⁸⁴ Dieses Warten geschieht unter dem Eindruck der notwendig unveränderlichen Vergangenheit seiner Lebenswirklichkeit. Die Potenzierung dieses Selbstverständnisses beschreibt Anti-Climacus folgendermaßen: »Der Determinist, der Fatalist ist verzweifelt und hat als Verzweifelter sein Selbst verloren, weil für ihn alles Notwendigkeit ist.«⁸⁵ Dieser Determinismus hat in der geschichtsphilosophischen Voraussetzung sein Wesen, daß alles Vergangene notwendig sei. Dieses geschichtsphilosophische Problem hat Kierkegaard unter dem Climacus-Pseudonym im »Zwischenspiel« der »Philosophischen Brocken« untersucht. [Dort wird die Unveränderlichkeit des Notwendigen durch dessen nach Faktizität und Modus konstantes Verhältnis zu sich selbst definiert.]⁸⁶ Daher kann ein Vergangenes dadurch, daß es verging, nicht notwendig werden, denn Notwendigkeit kann nicht werden: sie *ist*. Wenn Vergangenes im Vergehen notwendig würde, so würde damit die Freiheit der Gegenwart und auch der Zukunft begrenzt. Denn auch die Zukunft als zukünftige Vergangenheit würde dem Fatum der Notwendigkeit verfallen sein. Daß die faktische Unveränderlichkeit der Vergangenheit fatalistisch als absolute Notwendigkeit erscheinen kann, beruht auf einem »Mißverständnis«, sozusagen auf einer optischen Täuschung, die der wie eine räumliche Trennung verstandene Zeitabstand hervorruft. Diesem Mißverständnis stellt Climacus den »Glauben« entgegen, in dessen Gewißheit eine Ungewißheit »aufgehoben« zur Stelle ist, die der Ungewißheit des Werdens entspricht. Die Ungewißheit des Werdens besteht darin, daß im Augenblick des Werdens eines Geschehnisses eine Möglichkeit aus einer *Fülle* von Möglichkeiten konkret wird. Wenn das unmittelbare Erkennen eine »Begebenheit« sieht, so glaubt der Glaube, daß diese »geworden« ist. Die Bedeutung dieses Aktes liegt darin, daß in dem Augenblick, da der Glaube des Werden eines Geschehnisses glaubt, die möglichen Varianten dieses gewordenen Geschehens offenbar werden, von denen faktisch nur *eine* Wirklichkeit in der Zeit geworden ist. Im Glauben dringt auf den Glaubenden die Fülle der verschiedenen Möglichkeiten ein »wie auf den Gleichzeitigen« des betreffenden Geschehens. Die Bedingung der Möglichkeit für dieses (gleich-

⁸⁴ W (D) S. 83.

⁸⁵ KzT (H) S. 64.

⁸⁶ Die hier beginnenden Ausführungen bis zur nächsten Anm. referieren PhB S. 66–78.

sam) Gleichzeitigwerden des Glaubens mit dem Geglaubten liegt darin, daß die Fülle der Möglichkeiten, aus der eine nur konkret wurde, diese Konkretion ständig begleitet. Dabei ist noch ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß diese Bedingung in gleicher Weise für ein dauerndes Gewordenes wie für eine vergangene Konkretion »im Glauben« gilt. Diesen Rückgang des Glaubens in Möglichkeiten nennt Climacus: Wiederholung. »... sobald der Spätere wiederholt, daß es (das Gewordene und das Vergangene) geworden ist – und dies tut er dadurch, daß er es glaubt), so wiederholt er dessen Möglichkeit, ...« Entspricht demnach der Begriff der Wiederholung dem Verständnis des »Glaubens« von Climacus – Kierkegaard? Eine vorschnelle Bejahung dieser Frage verbietet sich, da die Wiederholung als »Rückgang in Möglichkeiten«⁸⁸ durchaus dialektisch ist. Wenn das vergangene Geschehen z. B. ein Unglück ist, so besteht die Möglichkeit, sich vor diesem Vergangenen zu ängstigen, »nicht insofern als es vergangen ist, sondern insofern, als es sich wiederholen kann.«⁸⁹ Wenn Vigilius Haufniensis hier davon spricht, daß etwas *sich* wiederholt, so darf das über die in der hier interessierenden Hinsicht gleichartige formale Struktur von »Angst« und »Glaube« nicht hinwegtäuschen. Denn nicht die konkrete Wiederholung eines schon einmal passierten Unglücks ängstigt ja, sondern das in der Angst wiederholte *vergangene* Unglück, das von seiner »Möglichkeit« ständig »begleitet« ist: »Die Möglichkeit ... bleibt bei dem Vergangenen.«⁹⁰ Obwohl »Glaube« und eine bestimmte Form von »Angst«, die im Rückgang auf ein Vergangenes entsteht, also in Hinsicht auf das hier beschriebene Verhältnis von Möglichkeit und Vergangenheit gleich strukturiert sind, gilt nicht, daß »Glaube« und »Angst« sich in ihrer Gegenwärtigkeit in gleicher Weise verstehen. Die »Wiederholung« des Glaubens geschieht für diesen gleichsam »durchsichtig«,⁹¹ während die »Angst« das »Wiederholte« nicht »in ein wesentliches Verhältnis« zu sich gesetzt hat,⁹² sondern diese Wiederholung blind vollzieht und damit Raum für ein äußerliches Verständnis von Wiederholung (das erneute Eintreten eines Unglücks) läßt. *Der Begriff der Wiederholung*, [wie ihn das Zwischen-

⁸⁸ nach Heidegger, vgl. S. 1.

⁸⁹ BA (H) S. 551.

⁹⁰ PhB (S) S. 78.

⁹¹ vgl. S. 36.

⁹² BA (H) S. 551.

spiel der »Philosophischen Brocken« herausarbeitet, ist also hinsichtlich der Unterscheidungen, die wir in § 4 herausgearbeitet haben, undifferenziert. Gerade in dieser Undifferenziertheit ist [aber die] formal[e Struktur der Wiederholung] deutlich geworden, [d. h. ihre Beziehung zu Vergangenheit und Gegenwart:] Wiederholung ist gegenwärtige Wiederholung eines Vergangenen als Möglichkeit. Die Wiederholung als Funktion des Begriffskomplexes Vergangenheit – Gegenwart – Möglichkeit in seinem wesentlichen Zusammenhang zu erklären, ist es notwendig, Kierkegaards Verständnis des »Augenblicks« heranzuziehen. Schon Constantin hatte – mehr verhüllend als deutend – im Zusammenhang mit der Verquickung der beiden Möglichkeiten einer ethisch verstandenen Wiederholung die Wendung »Augenblick der Wiederholung«⁹³ gebraucht. [Außerdem verwies er auf die griechische »Erörterung des 'Augenblicks'«, die Hegels Dialektik in Frage stelle.]⁹⁴ (Diese Problematik wird Gegenstand des folgenden Paragraphen sein). Kierkegaard hat unter dem Vigilius-Pseudonym die Problematik, die von Constantin »versteckt« wird, im 3. Kapitel von »Der Begriff Angst« entfaltet.⁹⁵ Es handelt sich um die Stelle, der wir schon die Ausführungen über die Wiederholung der Angst entnehmen. Die weitere Auswertung dieser Stelle zur Klärung des Augenblicks kann also zugleich Licht auf das Verhältnis von »eigentlicher Wiederholung« und der Wiederholung der Angst werfen.

Vigilius-Kierkegaard kennt das Wort Augenblick als Äquivalent zu momentum, dessen Stammwort movere »nur das bloße Verschwinden« der Zeit als einer »unendlichen Sukzession« ausdrückt.⁹⁶ Das momentum ist ein Versuch, das movere (die Zeit) aufzuhalten. Insofern ist momentum ein »erster Reflex der Ewigkeit in der Zeit«.⁹⁷ Die Ewigkeit ist hier als Raum des der Zeit Entschwunden-Seins verstanden, da der Augenblick als Reflex dieser Ewigkeit auf dem Hintergrund von movere (des Verschwindens) interpretiert worden ist. Will man diesen Begriff von Ewigkeit mit einem temporalen Begriff umschreiben, so muß man die Ewigkeit Vergangenheit nennen. Das momentum ist also der Punkt ,an dem die Ewigkeit von »rückwärts« her den

⁹³ vgl. S. 8.

⁹⁴ W (D) S. 21 f.

⁹⁵ E. Hirsch. in: W (D) S. 152. Anm. 27.

⁹⁶ BA (H) S. 546 und 542.

⁹⁷ a. a. O. S. 546.

Strom der unendlichen Sukzession abfängt. In diesem Sinn bestimmte nach Vigilius die »Gräzität« den Augenblick. »Das griechische Ewige liegt hinter einem als das Vergangene, in das man nur rückwärts hineinkommt.«⁹⁸ An dieser Stelle verweist Vigilius auf dem Begriff der Wiederholung, »durch die man vorwärtig in die Ewigkeit kommt.«⁹⁹ Der »Augenblick der Wiederholung« ist demnach in »umgekehrter Richtung« zu momentum zu bestimmen, wie Vigilius denn auch die griechische Bewegung in die »vergangene« Ewigkeit zu gelangen als »platonische Erinnerung« bestimmt, während Constantin die Wiederholung eine »Erinnerung in Richtung nach vorn« genannt hatte. Um aber nach vorn in die Ewigkeit zu gelangen, genügt es nicht, den Augenblick als momentum auf dem Hintergrund des Verschwindens rückwärtig zu bestimmen, sondern der »Augenblick« muß »gesetzt« werden.¹⁰⁰ Diese Setzung steht im Gegensatz zur Abstraktion der »Gräzität«, die vom »Verschwinden« das momentum abstrahiert und damit zugleich einen »völlig abstrakten Begriff des Ewigen«, nämlich »daß es das Vergangene sei, ...« gewinnt.¹⁰¹ »Ist« dagegen »der Augenblick gesetzt, so *ist* ist das Ewige, ist aber zugleich das Zukünftige, das *wiederkommt*¹⁰² als das Vergangene.«¹⁰³ Dieser Satz besagt zunächst, daß das Ewige im Augenblick »zugleich« mit dem Zukünftigen ist. Sodann sagt er, daß das Zukünftige nicht Ankunft eines absolut Unbekannten ist, denn es kommt ja wieder, und zwar »als das Vergangene«. Die erste Aussage (1) setzt die Ewigkeit mit der Zukunft in Beziehung. Die zweite Aussage versteht »das Zukünftige in gewissem Sinn (als) das Ganze, von dem das Vergangene ein Teil ist, ...«¹⁰⁴ Dieses Ganze ist die Einheit der zeitlichen Dimension des Daseins, die sich im »Augenblick« offenbart: »Der Augenblick ist jenes Zweideutige, in dem Zeit und Ewigkeit einander berühren, und hiermit ist der Begriff der *Zeitlichkeit* gesetzt, in der die Zeit beständig die Ewigkeit abreißt ...«¹⁰⁵ D. h. in der Zeitlichkeit verschwindet die Zeit als »unendliche Sukzession« nicht in einer »vergangenen«

⁹⁸ a. a. O. S. 548.

⁹⁹ a. a. O. S. 549 Anm. 5.

¹⁰⁰ a. a. O. S. 549.

¹⁰¹ a. a. O. S. 548.

¹⁰² v. Verf. gesperrt.

¹⁰³ a. a. O. S. 549.

¹⁰⁴ BA (H) S. 549.

¹⁰⁵ a. a. O.

Ewigkeit, sondern die »zukünftige« Ewigkeit wird in vorwärtiger Richtung in die Zeitlichkeit hineingerissen. Erst jetzt wird die Unterscheidung der Zeit in verschiedene Dimensionen sinnvoll in qualitativem Sinn.¹⁰⁶ Zukunft ist nicht mer dasjenige, was »demnächst« Vergangenheit heißt und dann einer abstrakt verstandenen Ewigkeit entspricht, sondern der qualitative Unterschied von Vergangenheit und Zukunft liegt darin, daß Vergangenheit im Augenblick wiederkommende Zukunft wird. Die Qualifizierung, die die Vergangenheit dabei erfährt, geschieht, weil Zukunft »Möglichkeit« ist: »Das Mögliche entspricht gänzlich dem Zukünftigen.«¹⁰⁷ Damit sind wir auf den ontologischen Grund aufmerksam geworden, der die »Wiederholung« im Sinne der Strukturformel (Wiederholung ist gegenwärtige Wiederholung eines Vergangenen als Möglichkeit) ermöglicht: die Zeitlichkeit, die sich im Augenblick enthüllt. Wenn der Glaube im Sinne des »Zwischenspiels« Möglichkeit wiederholt, so reißt er damit die Ewigkeit ab, die ihm das Vergangene in dessen Möglichkeitsfülle zukünftig entgegenbringt. Es ist also die Ewigkeit, die die Zeitlichkeit im Augenblick als »Ganzes« zusammenschließt.

Wir sahen, daß nicht nur der »Glaube«, sondern auch die »Angst« in diesem Horizont interpretierbar ist. (Vigilius sagt: »Angst« ist »der Augenblick im individuellen Leben.«)¹⁰⁸ Der Unterschied von Glaube und Angst ist auch bei der Klärung der Begriffe Augenblick und Ewigkeit bisher nicht deutlich geworden. Das verweist darauf, daß die Modalität der Möglichkeit, von der aus das qualifizierte Zeitverständnis deutlich wurde, nicht eindeutig ist: Möglichkeit ist als Freiheit und Zufall.¹⁰⁹ Die Angst wiederholt z. B. die Möglichkeit einer vergangenen Unglücks und erwartet darin zugleich die konkrete »zufällige« Wiederholung des Unglücks. Der Glaube dagegen wiederholt ein Vergangenes in dessen Möglichkeit, um es in seinem nicht notwendigen So zu verstehen: dies bedeutet für den Glauben Freiheit, weil der Glaubende das Vergangene, das er wiederholt, in ein »wesentliches Verhältnis« zu *sich*¹¹⁰ gesetzt hat. Daher kann dem Glaubenden nicht etwas zustoßen, daß nicht schon gewissermaßen Moment seiner selbst (seines Selbst)¹¹⁰ ist: der

¹⁰⁶ a. a. O.

¹⁰⁷ a. a. O. S. 550.

¹⁰⁸ a. a. O. S. 537 und 551 Z. 1 f.

¹⁰⁹ L. Richter. in: BA (ro) S. 187 s. v. Notwendigkeit.

¹¹⁰ vgl. S. 15.

Glaubende hat das Dasein als Ganzes und als sein Dasein »umsegelt« und er ist darüber hinausgekommen, insofern er es von dem archimedischen Punkt »vor Gott« versteht, vor dem Gott, der für ihn »providentia specialissima«¹¹¹ ist. – Damit sind wir in unserm Bemühen, den Begriff der Wiederholung zu verstehen, vorgreifend vorausgeeilt. Es bleibt zunächst festzuhalten, daß unsere Frage am Anfang dieses Paragraphen, ob nämlich »die Wiederholung der ursprünglichen Freiheit« trotz der Realität des Daseins möglich sei, von Kierkegaards Verständnis der »Zeitlichkeit« her zu bejahen ist. Wie die Zeitlichkeit im Verhältnis zum konkreten Inhalt der Lebenswirklichkeit steht, dafür schien uns die »providentia specialissima« ein vorläufiger Hinweis zu sein. (Diese Frage wird noch im letzten Paragraphen zu behandeln sein.)¹¹² Was uns zunächst zu interessieren hat, ist die sachliche und historische Frontstellung, die Kierkegaard in seinem Verständnis des Verhältnisses von Wiederholung und Zeitlichkeit bezieht, welches die Bedingung der Möglichkeit dafür aufdeckt, daß die Wiederholung nicht an der determinierenden Macht einer als »notwendig« aufgefaßten Vergangenheit scheitern muß.

§ 6. *Wiederholung als Interesse und Grenze der Metaphysik.*
(*Wiederholung und Vermittlung*).

Es wurde schon erwähnt,¹¹³ daß nach Constantin die griechische Erörterung des »Augenblicks« Hegels Dialektik in Frage stelle. Dasselbe gilt – ebenfalls nach Constantin¹¹⁴ – von der »griechischen Erwägung des Begriffs der Bewegung (kínēsis), welcher der modernen Kategorie des 'Übergangs' entspricht, ... « Dies kann nicht besagen, wie wir sahen, daß Kierkegaard die griechischen Erörterungen in ihren Ergebnissen unbesehen übernehmen kann. Vielmehr ist der Meinung, daß die griechische Erörterung eine sachliche Schwierigkeit gesehen habe – wenn sie sie auch nicht zufriedenstellend lösen konnte –, die Hegels Dialektik ignorieren zu können vermeinte. Vigilius faßt diese Problematik in dem Satz zusammen: »Die Schwierigkeit, den Übergang

¹¹¹ H. Diem, Existenzdialektik C. 8. S. 201 f., vgl. S. 38.

¹¹² vgl. S. 38.

¹¹³ vgl. S. 15.

¹¹⁴ W (D) S. 22.

im rein Metaphysischen anzubringen, hat Plato sehr wohl eingesehen und deshalb hat die Kategorie des *Augenblicks* ihn soviel Anstrengung gekostet.¹¹⁵ Diese Schwierigkeit aber habe Hegel ignoriert. Hegel habe die Kategorien Übergang, Negation und Vermittlung als Bewegungsprinzipien in seiner Metaphysik verwendet.¹¹⁶ Metaphysik ist bei Hegel eine Art logischer Ontologie:¹¹⁷ Dagegen richtet sich Kierkegaards Angriff, auf den sich Constantin und Vigilius an den genannten Stellen beziehen: »... in den logischen Voraussetzungen, wo die formale Logik unversehens zur Ontologie wird, sieht Kierkegaard den Punkt, an dem die entscheidende Schlacht geschlagen werden muß.«¹¹⁸ Denn nach Vigilius können Bewegungsprinzipien nicht logisch erfaßt werden, sondern sie stehen mit der »Kategorie« des Augenblicks in Beziehung.¹¹⁹ Der Augenblick ist aber keine logische Kategorie, sondern die Kategorie, in der die Zeitlichkeit des Menschseins offenbar wird: der Augenblick ist eine ontologische Bestimmung im anthropologischen Sinn. Daher gehört die Kategorie des Übergangs, der die *kínēsis* von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist,¹²⁰ nicht in die Logik, sondern in die »Sphäre der historischen Freiheit.«¹²¹ An dieser Stelle wird das Gegenüber der Polemik des »Zwischenspiels« greifbar. Climacus hatte sich dagegen gewandt, Vergangenes, das doch »geworden« ist, als notwendig aufzufassen. In der »Unwissenschaftlichen Nachschrift« greift er diesen Zusammenhang auf im Rahmen einer grundsätzlichen Kritik des spekulativen Verständnisses der Weltgeschichte. Die geschichtsphilosophische Betrachtung der Weltgeschichte im Sinne Hegels versteht das Historische »nicht als werdend, sondern als geworden,« und d. h. »nicht nach seiner Möglichkeit, sondern nach seiner Notwendigkeit.«¹²² Das historische Werden, das Hegel in einer Stufenfolge von »Übergängen« beschreibt, die dialektisch der onto-logischen Kategorie der Vermittlung entspricht, ist eine notwendige Entwicklung auf ein Ziel hin.¹²³ Hegel nennt drei Prinzipien, die Geschichte zu verstehen: 1. Veränderung (Bewegung), 2. Verjüngung (Läuterung),

¹¹⁵ BA (H) S. 539.

¹¹⁶ a. a. O. S. 537–541.

¹¹⁷ vgl. L. Richter. in: Ba (ro) S. 185 s. v. *Metaphysek*.

¹¹⁸ H. Diem, *Existenzdialektik* S. 14.

¹¹⁹ BA (H) S. 19.

¹²⁰ ebd. S. 538 A. 1.

¹²¹ BA (ro) S. 75 und 76 A. 1 = BA (H) S. 539 und 538 A. 1.

¹²² UN (S) S. 220.

¹²³ Hegel S. 96 Z. 14 ff.

3. Vernunft.¹²⁴ Das erste Prinzip beschreibt den Vorgang einer historischen Entwicklung als Werden und Vergehen. Im Vergehen tritt ein sich in der Geschichte Durchhaltendes (nach dem Übergang auf eine neue Stufe) verjüngt und verklärt hervor. Dies geschieht nach dem dritten Prinzip, das »im Bewußtsein als der Glaube an die in der Welt herrschende Vernunft«¹²⁵ besteht. Dieser Glaube ist Glaube an die Vorsehung, welche Hegel als Hauptlehre des Christentums bezeichnet.¹²⁶ Die Spekulation geht über das Christentum hinaus, indem sie »Einsicht in die Notwendigkeit« des Planes der Vorsehung gewinnt.¹²⁷ Daher ist Vernunft »das Vernehmen des göttlichen Werkes«. ¹²⁸ Ohne die Einsicht der Vernunft muß die Geschichte als »Schlachtbank« erscheinen. Aber gerade bei dieser Betrachtungsweise muß »notwendig auch die Frage (entstehen), wem, zu welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind.«¹²⁹ Dieser Endzweck der Geschichte ist identisch mit dem, was sich, für die nicht – spekulative Erkenntnis verborgen, in der Geschichte durchhält: es ist der »Geist«, der sich in der Zeit auslegt,¹³⁰ d. h. der sich in der Geschichte zu einer Welt ausbildet.¹³¹ Dabei ist zu beachten, daß die so verstandene Vernunft nicht nur geschichtliches Erkenntnisorgan ist, sondern »immament in dem geschichtlichen Dasein«¹³² ist. In diesem Prozeß wird der Geist das, was er seiner Bestimmung nach schon ist: Denn »das Mögliche, das Ansich des Zwecks muß das Ursprüngliche sein.«¹³³ Daher nennt Hegel das geschichtliche Geschehen, das in seiner Stufenfolge von Übergängen voranschreitet, »Wiederherstellung« des Geistes; sie geschieht in der Vermittlung des Geistes im Medium der Geschichte mit sich selbst.¹³⁴ So ist die Geschichte die »Rückkehr« des Geistes in sich selbst, ein »Kreislauf«, in dem der Geist sich selber sucht.¹³⁵ Das Begreifen der Geschichte kann erst an ihrem Ende total vollzogen werden, wenn der Geist

¹²⁴ ebd. S. 34 ff.

¹²⁵ Hegel S. 36 f.

¹²⁶ ebd. S. 45 f.

¹²⁷ ebd. S. 46.

¹²⁸ ebd. S. 78.

¹²⁹ ebd. S. 80.

¹³⁰ ebd. S. 153.

¹³¹ ebd. S. 256.

¹³² ebd. S. 87.

¹³³ ebd. S. 267.

¹³⁴ ebd. S. 266.

¹³⁵ ebd. S. 181/83.

sich selbst, wie er »an und für sich« ist, selbst ergreift. »Die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe. Wie er in der Geschichte seine Momente durchlaufen hat, so hat er sie in der Gegenwart zu durchlaufen – in dem Begriffe von sich.«¹³⁶ Indem der Geist in seinem Begriffe die Weltgeschichte als vergangene durchläuft, wiederholt er sie in seiner »absoluten Gegenwart«. So wird die Vergangenheit der Geschichte in Beziehung gesetzt nur »absoluten Gegenwart« des Geistes. Sie ist nun nicht mehr »gestern und nicht morgen, sondern schlechthin gegenwärtig, 'itzt' im Sinne der absoluten Gegenwart.« Indem der Geist seine Momente im »itzt« durchläuft, wiederholt er den »Gang dieser Überwindung« der einzelnen historischen Stufen, die jetzt als Momente des Geistes (»rekonstruiert« im Wissen des Geistes von sich) »versöhnt« sind. Die weltgeschichtliche Bewegung auf diese Versöhnung hin nennt Hegel: »das Interesse der Geschichte«.¹³⁷

Dieser Exkurs soll die Folie für die Interpretation des ersten Teiles der Stelle bilden, in der Constantin »ziemlich bestimmt das Ganze (der Problematik der »Wiederholung«) angegeben« hat:¹³⁸ »Die Wiederholung ist das *Interesse* der Metaphysik; und zugleich dasjenige Interesse, an dem die Metaphysik scheitert; ... «¹³⁹ Dieser Satz wird bei Constantin nicht näher erläutert. Immerhin ist deutlich, daß er sich gegen die Metaphysik Hegels richtet, die eine Schwierigkeit, die die griechische Philosophie beschäftigte, illegitimerweise beiseiteschob. Wenn wir daher den eigentlichen Gegner Kierkegaards in dessen eigener Philosophie aufsuchen und damit das Verständnis Kierkegaards gleichsam hinterfragen, so bleibt dieser Weg unbefriedigend. Da sich Kierkegaard aber nie anhand von konkreten Texten in seinen Schriften mit Hegel auseinandergesetzt hat, versuchen wir anhand von Hegels eigener Geschichtsphilosophie unserm Ziel näher zu kommen. Daß gerade die Metaphysik der Geschichte Hegels herangezogen wurde, lag im Wesen unserer vorhergehenden Fragen. Daß die Metaphysik der Geschichte Hegels tatsächlich auch die genaue Entsprechung (im konträren Sinn) zu der Kategorie der »Wiederholung« ist, wird im Folgenden zu zeigen sein.

¹³⁶ ebd. S. 183.

¹³⁷ Hegel S. 128 f. und S. 256.

¹³⁸ BA (H) S. 459 Anm. 2 zu S. 456.

¹³⁹ W (D) S. 22.

Constantin leitet unseren Leitsatz damit ein, daß er feststellt, jede Lebensbetrachtung habe eine besondere Kategorie nötig, damit sich »das ganze Leben« nicht »in leeren und inhaltslosen Lärm« auflöse.¹⁴⁰ Die griechische Lebensbetrachtung brachte Kontinuität in das Leben mit Hilfe der Kategorie der Erinnerung. Die Kritik von Vigilius Haufniensis hatte hier bei dem abstrakten Verständnis einer als »Vergangenheit« aufgefaßten Ewigkeit eingesetzt. Die Kategorie, die bei Hegel Kontinuität in »das ganze Leben« – und darunter ist bei Hegel das »Leben« des Geistes in der Geschichte zu verstehen – hineinbringt, ist die vordergründige Betrachtung der Geschichte als »Schlachtbank« beseitigt. Die Vernunft als »Glaube an die Vorsehung«, was eigentlich ein »Vernehmen des göttlichen Werkes« ist, (bestätigt sich im »itz« des Geistes am Ende des Geschichtsprozesses.. Der Ort dieses Glaubens der Vernunft war nach Hegel das Bewußtsein.¹⁴¹ Im eigentlichen Verstande ist dieses Bewußtsein nicht das eines endlichen Menschen, höchstens insofern als er am Ende der Geschichte an diesem Anteil hat. Damit ist der Mensch nicht als endlicher aufgefaßt, sondern »Gott« ist innerhalb »unseres vernünftigen Bewußtseins«.¹⁴² Die Kontinuität der Geschichte wird also nicht dem endlichen Einzelnen zugänglich, sein Leben hat nicht *in* sich seinen Sinn, sondern nur im unendlichen Bewußtsein des Geistes offenbart sich die Kontinuität als »Wiederherstellung des Geistes«, der darin die welthistorische Vergangenheit gegenwärtig wiederholt. Das Interesse dieser Metaphysik war die »Versöhnung« des Geistes mit sich selbst. Die Kursiv-Hervorhebung des Wortes Interesse weist nach Vigilius darauf hin, »daß die Metaphysik ininteresselos sei.«¹⁴³ Das Interesse der Metaphysik im Sinne Hegels ist also nicht das »*Interesse* der Metaphysik«, das Constantin anspricht. Daß Constantin trotzdem von diesem »*Interesse*« im Zusammenhang mit der Metaphysik spricht, bedeutet, daß die metaphysische Spekulation einem Grundanliegen des Menschen nachkommt, dieses aber als Metaphysik nicht befriedigen kann. Dieses Grundanliegen besteht im *inter-esse*, wie es in der Schrift »Johannes Climacus« als das Bewußtsein der individuellen Existenz gefaßt hatte. Das *Interesse* der Metaphysik verkehrt sich in das Interesse der *Metaphysik*; damit

¹⁴⁰ a. a. O. S. 22.

¹⁴¹ vgl. S. 20 oben.

¹⁴² Hegel S. 41.

¹⁴³ BA (H) S. 459 Anm.

ist das wesentliche *Interesse* »gestrandet«: die »Wiederholung« im Sinne Constantins ist verfehlt, sie ist ersetzt durch die »Wiederherstellung« des Geistes, vermittelt durch die universale Weltgeschichte, die zur Theodizee¹⁴⁴ »geworden« ist. Diese Theodizee wird der »Wirklichkeit« »der ganzen Subjektivität« nicht gerecht,¹⁴⁵ der Subjektivität, die »für sich« zwischen Idealität und Realität, zwischen Ewigkeit und Zeit ist. Daher muß »die neue Kategorie« der »Wiederholung« entdeckt werden,¹⁴⁶ die der menschlichen Subjektivität zwar nicht zu einer universalen Vorsehungs-einsicht verhilft, die sich in der Wiederherstellung des Geistes im absolut zukunftslosen »itzt« vollendet, wohl aber das einzelne Leben im »Augenblick« zusammenschließt, wobei die Vergangenheit dieses einzelnen Lebens unter der providentia specialissima wiederkommt. Die metaphysische »Wiederherstellung« ist »notwendig«; die »Wiederholung« geschieht im Modus der »Möglichkeit«.

§ 7. *Wiederholung als Losung der Ethik.*

Wiederholung als »die neue Kategorie« ist Kategorie der Einzelheit des subjektiven Daseins. Darin besteht das Wesen von Kierkegaards Kategorienbegriff überhaupt. Kategorien sind nicht logische Formen zur Erfassung des Seins, sondern »Daseinskategorien, d. h. Kategorien, in denen man nicht nur denkt, so gewiß man das auch tut, sondern innerhalb derer man sich hält – in denen man existiert.«¹⁴⁷ Existieren kann »man« aber nicht eigentlich, sondern existieren kann nur das konkrete einzelne Individuum. Davon abstrahiert die Metaphysik: »es gibt keinen Menschen, der metaphysisch existiert.«¹⁴⁸ Wenn Constantin in seinem Leitsatz fortfährt, nachdem er das Scheitern der Metaphysik konstatierte, daß Wiederholung (als Kategorie) »Losung der Ethik« sei, so ist das in Abhebung zur Metaphysik offenbar dahingehend zu verstehen, daß die ethische Forderung der (ethisch verstandenen) Wiederholung sich an die Subjektivität des Einzelnen wendet. In diesem Sinn heißt es in der »Unwissenschaftlichen Nachschrift«: »je mehr einer ... sich ethisch

¹⁴⁴ Hegel S. 48.

¹⁴⁵ BA (H) S. 549 Anm. zu S. 456.

¹⁴⁶ W (D) S. 21.

¹⁴⁷ H. Diem, Existenzdialektik S. 28–34, Zit. auf S. 34.

¹⁴⁸ St (zit. nach H. Diem, Phil. u. Chr.) S. 149.

entwickelt, desto weniger wird er sich um das Weltgeschichtliche kümmern.«¹⁴⁹ Denn in der Weltgeschichte kommt es auf die »Wirkung« an, auf die hin der Einzelne bei Hegel durch die »List der Vernunft«¹⁵⁰ mit der Menschheit vermittelt wird, während die ethische Forderung ihren Zielpunkt in der »Absicht«, der ethischen Gesinnung des Einzelnen, hat.¹⁵¹ Die Allgemeinheit der ethischen Forderung,¹⁵² die grundsätzlich keine »Ausnahmen« kennt, widerspricht dieser Abhebung des Ethischen, das den Einzelnen stellt, von der metaphysisch verstandenen Weltgeschichte nicht. Das Ethisch-Allgemeine wird ja für den Einzelnen sehr »konkret«,¹⁵³ wie es sich am Beispiel des Dichters zeigte. Die Wiederholung als »Losung der Ethik« signalisiert also, daß das Subjekt der Wiederholung der Einzelne ist, der die Wiederholung vollziehen *soll*. Dieses aktive Verständnis der Wiederholung hält sich auch durch, wenn Vigilius die »Losung« zur »Lösung« der Ethik uminterpretieren wird:¹⁵⁴ die Wiederholung ist auch dort und gerade dort »die eigene Aufgabe der Freiheit«.¹⁵⁵ Die Konkretheit der ethischen Forderung der Wiederholung bedeutet ethische Konsequenz und Verantwortung für eine bestimmte, nicht negativ ethisch relevante Handlung der Vergangenheit des Individuums. Sie entspricht dem Phänomen der Treue, deren »zeitüberbrückender Unbedingtheitscharakter« die Selbstwerdung des Menschen prägt: »Insofern er sein Versprechen hält, gewinnt er sein Selbst, wird er Selbst.«¹⁵⁶ Folglich ist ethische Wiederholung die Wiederholung einer im Sinne des Ethisch – Allgemeinen positive Setzung. Wenn man das Geständnis der Liebe des Dichters in Constantins Schrift¹⁵⁷ als Verlöbnis auffaßt, wie es die »Beilage« in der »Unwissenschaftlichen Nachschrift« tut,¹⁵⁸ so wird die ethische Situation des Dichters eindeutig: er hat das Verlöbnis als verantwortlich gegebenes feierliches Versprechen zu »wiederholen«. Die Möglichkeit, die Freiheit von der Geliebten des Dichters zu wiederholen, ist ethisch dann nicht mehr gegeben.

¹⁴⁹ UN (S) S. 221.

¹⁵⁰ Hegel S. 105.

¹⁵¹ UN (S) S. 219 f.

¹⁵² vgl. S. 9.

¹⁵³ UN (S) S. 219.

¹⁵⁴ E. Geismar S. 189 Anm. 3.

¹⁵⁵ BA (H) S. 460 Anm. 2 auf S. 456.

¹⁵⁶ O. F. Bollnow S. 170.

¹⁵⁷ W (D) S. 6.

¹⁵⁸ UN (S) S. 312 f.

Diese Möglichkeit wird von der Ethik nur dann offengehalten, wenn das Geständnis der Liebe als ethisch nicht verpflichtend aufgefaßt werden kann. Es handelt sich dann um eine »ästhetische« Wiederholung, die von der ethischen Forderung der Offenheit gegenüber der Geliebten begleitet ist.

Die ethische Wiederholung als Wiederholung einzelner ethischer Handlungen, die zwar die Selbstwerdung des Menschen prägen kann, greift offensichtlich nicht das Problem der Wiederholung in der Tiefendimension auf, die sich bei der Diskussion von Augenblick und Zeitlichkeit eröffnete. Zwar gründet die Möglichkeit der ethischen Wiederholung in der im Horizont von Augenblick und Zeitlichkeit verstandenen Wiederholung,¹⁵⁹ aber die transzendentalen Bedingungen selbst, auf die schon der Konflikt des Dichters, der die ethische Wiederholung nicht vollziehen *kann*, verwies, werden hier nicht weiter geklärt. Aus diesem Grund hat Kierkegaard dann im »Begriff Angst« die erwähnte Umdeutung vorgenommen. Diese Frage wird im letzten Paragraphen behandelt.

§ 8. *Wiederholung und Wiedergeburt.*

Aus dem vorigen Paragraphen bleibt festzuhalten, daß »Wiederholung« in der Aktivität des Daseins des Einzelnen geschieht. Es könnte so naheliegen, die »Wiederholung« mit dem Verständnis von Wiederholung zu vergleichen, wie es Heidegger im Zusammenhang mit dem Phänomen der »Entschlossenheit« herausgestellt hat.¹⁶⁰ Schon die Problematik der Zeitlichkeit schien auf die Wiederholung im Sinne Heideggers zu verweisen, besonders im Hinblick auf Formulierungen Heideggers wie: »Die Wiederholung *erwidert* ... die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwidern der Möglichkeit im Entschluß ist aber zugleich *als augenblickliche* der *Widerruf* dessen, was sich im Heute als 'Vergangenheit' auswirkt.«¹⁶¹ – Jedoch ist bei einem solchen Vergleich zu beachten, daß Heidegger Kierkegaards Verständnis von »Zeitlichkeit« einen »vulgären Zeitbegriff« nennt.¹⁶² Was Heidegger darunter versteht, wird m. E. besonders deutlich bei der Diskussion dieses »vulgären

¹⁵⁹ vgl. 17.

¹⁶⁰ Heidegger, SuZ S. 307 f.; 382–387.

¹⁶¹ a. a. O. S. 386.

¹⁶² a. a. O. S. 338 Anm. 1.

Zeitbegriff« in dem Abschnitt von »Sein und Zeit«, der sich mit Hegels Zeitbegriff auseinandersetzt.¹⁶³ Dort zeigt Heidegger, wie Hegel die Zeit »als die negative Einheit des Außersichseins« der »Punktualität« des Raumes begreift: ein abstrakt gefaßter Raumpunkt »spreizt sich auf« (in der Anschauung) innerhalb des vermittlungslosen Nebeneinanders der übrigen Raumpunkte. In diesem »Sich-Aufspreizen« wird der Raumpunkt zum »Jetztpunkt«, von dem aus ein »noch-nicht« und ein »nicht-mehr« konstatiert werden kann, so daß sich der Anschauung eine »Jetztfolge« darbietet: die Zeit. – Eben dieses Zeitverständnis, das den Raum in Zeit »übergehen« läßt durch »Aufspreizung« eines Raumpunktes als Jetztpunkt im Verweis auf nicht-mehr und noch-nicht hat m. E. auch Kierkegaard kritisiert, indem er dieses Zeitverständnis – methodisch umgekehrt im Vergleich zu Heideggers Vorgehen im Aufweis des Zeitverständnisses Hegels – von der abstrakt verstandenen Zeit auf dem Raum zurückverfolgt: » Meint man diese Einteilung (in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft) festhalten zu können, dann geschieht dies, weil man einen Moment *spatiert* ..., dann geschieht dies, weil man das Vorstellen mit hineinbringt, die Zeit für die Vorstellung dasein läßt, anstatt sie zu denken. Aber selbst hierbei verhält man sich nicht richtig, denn selbst für die Vorstellung ist die unendliche Sukzession der Zeit ein unendliches inhaltsloses Gegenwärtiges.«¹⁶⁴ Diesem entspricht ein »unendlich inhaltsloses Nichts. Dies ist im übrigen der Raum.«¹⁶⁵ Die eigene Auffassung der Zeit im Sinne der Zeitlichkeit Kierkegaards hatten wir schon – soweit für unseren Zusammenhang erforderlich – dargestellt. Von hier aus scheint mir Heideggers Auffassung der Zeitlichkeit Kierkegaards als eines »vulgären Zeitbegriffs« unverständlich.¹⁶⁶ Daher meinen wir, daß in dieser Hinsicht nichts entgegensteht, Heideggers Begriff von Wiederholung mit Kierkegaards Begriff von Wiederholung zu vergleichen, um etwa in diesem Vergleich weitere Klärung unserer Fragestellung zu erhalten. Gerade dabei treten nun bedeutsame Unterschiede hervor, die Kierkegaards »Wiederholung« auszeichnen.

¹⁶³ a. a. O. § 82. a) S. 428–432.

¹⁶⁴ BA (ro) S. 79 = BA (H) S. 543.

¹⁶⁵ BA (ro) S. 79 mit Anm. 3 = BA (H) S. 543.

¹⁶⁶ vgl. L. Richter. in: BA (ro) S. 181 s. v. Augenblick: »Auf keinen Fall kann man K.s Bestimmung von Zeitlichkeit und Augenblick einen 'vulgären Zeitbegriff' nennen, wie Heidegger das in SuZ ... tut.«

Nach Heidegger bedeutet Wiederholung »Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins.«¹⁶⁷ Dieses Dasein ist Dasein als Seinsweise *des* Menschen. Das, was wiederholt wird, braucht also nicht eine Möglichkeit des dagewesenen Lebensabschnittes des wiederholenden Einzelnen als Individuum zu sein, sondern »die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit« bedeutet, »daß das Dasein sich seinen Helden wählt.« In *diesem* Sinn ist Wiederholung »kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren.«¹⁶⁸ Hier zeigt sich, daß Heidegger seinen Begriff von Wiederholung jedenfalls nicht bei Kierkegaard gewonnen hat. Denn wiederholbar im Sinne der »eigentlichen Wiederholung« Constantins ist nur das konkrete Dasein eines Einzelnen für diesen selbst, des Daseins, das er selbst als seine eigene Vergangenheit im Ganzen »umsegelt« hat.¹⁶⁹ Heideggers Verständnis ist offensichtlich aus Nietzsches »monumentaler Historie« herausentwickelt: »Das Dasein ... ist ... wiederholend offen für die 'monumentalen' Möglichkeiten menschlicher Existenz.«¹⁷⁰ Bei Nietzsche gründet die Möglichkeit einer Wiederholung, streng genommen, in einer Illusion, jedenfalls auf der Stufe der zweiten »Unzeitgemäßen Betrachtung«, auf die Heidegger an der zitierten Stelle Bezug nimmt: »Im Grunde ja könnte das, was einmal möglich war, sich nur dann zum zweiten Male als möglich einstellen, wenn die Pythagoräer recht hätten zu glauben, daß bei gleicher Konstellation der himmlischen Körper auch auf Erden das gleiche, und zwar bis aufs einzelne und kleine, sich wiederholen müsse ... «¹⁷¹ Diese hier als Illusion gefäßte »ewige Wiederkehr des Gleichen« als metaphysische Bedingung der Wiederholung hat der junge und der spätere Nietzsche als Lehre vertreten,¹⁷² um die »Erlösung« des Willens durch und von sich selbst erreichen zu können. – Bei Heidegger gründet die »Wiederholbarkeit« in der Eigentlichkeit des Daseins: »Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit ... gründet existenzial in der ... Entschlossenheit«,¹⁷³ die als »Phänomen« »vor die ursprüngliche *Wahrheit* der Existenz« führt.¹⁷⁴ In diesem Satz haben wir die beiden Unterschiede der »Wiederholung« Heideggers zu der »Wiederholung« Kierkegaards beisammen. 1. In der »Wiederholung« Heideggers wiederholt

¹⁶⁷ SuZ S. 385.

¹⁶⁸ SuZ S. 385.

¹⁶⁹ vgl. S. 11 f.

¹⁷⁰ SuZ S. 396.

ein Einzelner eine bestimmte Existenzmöglichkeit des Daseins (im Sinne von Dasein überhaupt). Kierkegaards »Wiederholung« wiederholt das Ganze eines einzelnen Lebens. 2. Heideggers »Wiederholung« gründet letztlich in der »ursprünglichen Wahrheit der Existenz«. Kierkegaards »Wiederholung« gründet in einem »archimedischen Punkt« oder – und das besagt dasselbe – sie »ist und bleibt eine Transzendenz«. ¹⁷⁵ (Trotz dieser beiden Differenzen möchte ich nicht sagen, daß beide Begriffe von Wiederholung schlechterdings grundsätzlich verschieden sind. Das Glaubensverständnis des »Zwischenspiels« glaubte durchaus an die Wiederholbarkeit von Vergangenen im überindividuellen, historischen Sinn. Diese Bestimmung von Glauben hielt sich jedoch absichtlich in formaler Allgemeinheit. Der prägnante Glaubensbegriff, auf den der Glaubensbegriff des »Zwischenspiels« nur vorbereitend hinwies und den wir in Abhebung von der Wiederholung der Angst vorläufig anvisierten, und die »eigentliche Wiederholung«, die eine Zuspitzung innerhalb des weiten Bereichs der Verwendung des Wiederholungsbegriffs insbesondere bei Constantin ist, sind jedoch durch die beiden genannten Differenzen charakterisiert, was jetzt im Einzelnen zu erläutern ist.)

Wenn in der 2. Differenz die »ursprüngliche Wahrheit der Existenz« (Heidegger) und Transzendenz (Kierkegaard) einander gegenüberstehen, so scheint das eine sachliche Ungereimtheit und ein Anachronismus zu sein. Denn Kierkegaard verwendet »Transzendenz« als polemischen Gegenbegriff zur Immanenzphilosophie Hegels. ¹⁷⁶ Kierkegaards Existenzkategorien »transzendieren« das abstrakte Denken: die spekulative Immanenz kann nicht Ausdruck für das ganze Dasein sein. ¹⁷⁷ In dieser polemischen Verwendung des Begriffs geht jedoch nicht der ganze Begriffsinhalt auf. Das zeigt sich schon deutlich bei Constantin: »Die Wiederholung ist ... mir zu transzendent. ... ich kann nicht über mich hinauskommen.« »Eine religiöse Bewegung kann ich nicht machen, es ist gegen meine Natur.« ¹⁷⁸ Die Wiederholung ist als transzendente

¹⁷¹ Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie S. 18.

¹⁷² Löwith S. 196 ff.

¹⁷³ SuZ S. 385.

¹⁷⁴ SuZ S. 307.

¹⁷⁵ W (D) S. 59.

¹⁷⁶ vgl. S. 19–21.

¹⁷⁷ L. Richter. in: BA (ro) S. 195 s. v. Transzendenz.

¹⁷⁸ W (D) S. 59.

Bewegung religiöse Bewegung. Sie bedarf eines »Anstoßes von höheren Orten« und geschieht »in Kraft eines Gottesverhältnisses«. ¹⁷⁹ Transzendenz der Wiederholung meint also (Vigilius kann Transzendenz und Wiederholung auch synonym verwenden), ¹⁸⁰ daß der Ermöglichungsgrund für die Wiederholung nicht im Menschen liegt. Damit wird der Unterschied von Kierkegaards »Wiederholung« und Heideggers »Wiederholung« deutlicher. Heideggers »Wiederholung« kann der Mensch nur vollziehen, wenn er seine Eigentlichkeit, seine »ursprüngliche Wahrheit« allererst erfaßt hat, ¹⁸¹ Kierkegaards »Wiederholung« geschieht aus der »Uneigentlichkeit« des Einzelnen heraus, um (!) sich, d. h. seine Existenz in der Konkretion seines vergangenen Lebens, erneut zu gewinnen. ¹⁸² Dieses Geschehen hat Vigilius »Wiedergeburt« genannt. ¹⁸³ In Abhebung zum »Sokratischen« versteht er den konkreten Menschen als in der »Unwahrheit«. Durch die Mitteilung der Wahrheit wird der Mensch »zwar nicht erst Mensch, denn das war er schon, aber er wird ein anderer Mensch«, ein qualitativ anderer, »ein *neuer* Mensch«. ¹⁸⁴ »Sofern er (der Mensch) in der Unwahrheit war und nun ... die Wahrheit erhält, geht eine Veränderung mit ihm vor, gleich der Bewegung vom Nichtsein zum Sein.« Die Bewegung von Nichtsein zum Sein geschieht für den Menschen in der Geburt. »Doch der, welcher Dasein hat, kann ja nicht geboren werden, und doch wird er geboren. Wir wollen diesen Übergang die *Wiedergeburt* nennen, wodurch er zum zweitenmal zur Welt kommt, ganz wie in der Geburt.« ¹⁸⁵ Die Wiedergeburt geschieht *wie* der Übergang von Nichts zum Sein. Der Vorgang der Wieder-geburt gebiert aber nicht ein abstrakt verstandenes »Nichts« wieder, das vorher gar nicht vorhanden wäre, sondern »das Nichtseiende ist überall da als das Nichts, aus dem geschaffen wurde, ... deshalb geht alles darum, es fortzubringen, um das Seiende an den Tag zu bringen.« ¹⁸⁶ Diese Verständnis des Übergangs, der *kínēsis* von Nichts zu Sein entspricht der Bewegung, die sich im »Augenblick« von der »mißverständlich«

¹⁷⁹ W (D) S. 96.

¹⁸⁰ BA (H) S. 462.

¹⁸¹ SuZ S. 385.

¹⁸² vgl. das folgende.

¹⁸³ PhB (S) S. 16 f.

¹⁸⁴ ebd.

¹⁸⁵ ebd.

¹⁸⁶ BA (H) S. 539 Anm.

als notwendig aufgefaßten Vergangenheit zur Gegenwart vollzieht. Dabei wird die Vergangenheit zu-künftig zur Möglichkeit, die im Augenblick wiederkommt, »wirklich« wird. Der Übergang von Möglichkeit zur Wirklichkeit ist nun gerade *die kīnēsis*,¹⁸⁷ die nicht spekulativ-logisch zu erfassen ist, sondern die im Eintritt der Ewigkeit in die Zeitlichkeit »paradox« geschieht.¹⁸⁸ Die *kīnēsis*, die im Augenblick geschieht, und diejenige, die in der Wiedergeburt geschieht, sind identisch: die Wiedergeburt vollzieht sich im Augenblick.¹⁸⁹ Im Vorigen wurde gesagt, daß die Wiedergeburt den Menschen aus seiner Unwahrheit in die Wahrheit seiner Existenz bringt. Diese Unwahrheit besteht in dem »Mißverständnis«, die eigene Vergangenheit für notwendig zu halten. Denn gerade aus diesem »Mißverständnis« gelangt der Mensch im »Augenblick« heraus, in dem die Wiederholung, die Wiedergeburt geschieht.

Hier bestätigen sich die beiden Differenzen des Wiederholungsbegriffs zwischen Kierkegaard und Heidegger: Wiederholung ist bei Kierkegaard Wiedergeburt des ganzen Menschen aus der Unwahrheit seiner totalen Vergangenheit zur Wahrheit des neuen Menschen im Augenblick. – Wir waren zum Vergleich mit Heideggers Wiederholungsbegriff zu Anfang dieses Paragraphen geführt worden, da uns die aktiv verstandene Wiederholung Kierkegaards Heideggers Phänomen der Entschlossenheit zu gleichen schienen. Wie steht es nun aber mit dieser Aktivität, da doch die Wiederholung *Wiedergeburt* ist? Kann der Übergang vom Nichtsein zum Sein, von Möglichkeit zu Wirklichkeit, von Vergangenheit zu Gegenwart überhaupt aktiv von dem vollzogen werden, welches »wiedergeboren« werden soll? – Wiederholung ist die »eigene Aufgabe der Freiheit«, ... »hier verzweifelt der endliche Geist.« Die Wiederholung ist »die Bewegung in Kraft des Absurden.«¹⁹⁰ Constantin war an der Möglichkeit der Wiederholung verzweifelt. Er reflektierte zwar die Totalität seines Daseins, aber er resignierte, da er nicht darüberhinaus kommen konnte. Der Dichter verzweifelte ebenfalls an der Wiederholung, bis er eine »äußerliche« Wiederholung »erlebte«: »Ich bin wieder ich selbst; hier hab ich die Wiederholung; ... Der Zwiespalt, der in meinem Wesen gewesen ist, er ist behoben; ich schließe mich wieder in mich zusammen. ...

¹⁸⁷ BA (H) S. 538 Anm. 1.

¹⁸⁸ BA (H) S. 460 Anm.

¹⁸⁹ PhB (S) S. 16 f.

¹⁹⁰ BA (H) S. 460 Anm.

Und was ist eine Wiederholung von irdischem Gut, welche gegen die Bestimmung des Geistes gleichgültig ist, im Vergleich mit einer solchen Wiederholung? ... (Ich konnte) nicht zur mir selbst zurück ... kehren ..., meine Befreiung ist sicher, ich bin *geboren*¹⁹¹ zu meinem *Selbst*,¹⁹¹ ... «¹⁹² Diese Mitteilung dessen, was Wiederholung eigentlich ist, wird dem Dichter in den Mund gelegt, der doch nur eine äußerliche Wiederholung erlebt hat. Dadurch wird diese Mitteilung »versteckt«, sie wird zur »indirekten Mitteilung«, obwohl sie genau der Bewegung entspricht, die wir als Wiedergeburt herausstellten. Es geht also um die Selbstwerdung des Menschen, an der der Mensch vor seiner Wiedergeburt »verzweifelt«. Diese Verzweiflung entsteht im Interesse zwischen Realität und Idealität (so in der Schrift »Johannes Climacus«), zwischen Notwendigkeit des Daseins und der Möglichkeit darüberhinauszu kommen (bei Constantin selbst), zwischen dem Konflikt von Ästhetik und Ethik einerseits und der Möglichkeit, diesen Konflikt zu beseitigen (bei dem Dichter). Der Koinzidenzpunkt dieser verschiedenen Formen der Verzweiflung liegt im Zusammenstoß vom Willen zur Wiederholung und von dem Nicht-Vollziehen-Können der Wiederholung. Eben diesen Konflikt kennzeichnet das Verständnis der aktiven »eigentlichen Wiederholung« als Wiedergeburt. Dieses Paradoxon findet seinen prägnanten Ausdruck, wenn die Wiederholung als religiöse Bewegung in Kraft eines Gottesverhältnisses beschrieben wird.¹⁹³ Der Anstoß dieser Bewegung erfolgt »von höheren Orten« aus, aber die Bewegung als solche, die von diesem Anstoß ausgelöst wird, ist die *kínēsis* des *Selbst*, und zwar bezeichnet diese Genetivverbindung sowohl das Selbst als Subjekt dieser Bewegung des Werdens, als auch als Objekt: die Selbstwerdung des Menschen geschieht in der »existenziellen Gleichzeitigkeit« von Wiederholung als *iustificatio* und *regeneratio*.¹⁹⁴ Das Gewinnen des Standpunktes (archimedischen Punktes) »vor Gott« als *iustificatio* ist der Aspekt der Selbstwerdung, den die Selbstwerdung als passiv verstandene Wiedergeburt, die in der Mitteilung der Wahrheit der Existenz besteht, betont; die Wahrheit der Existenz ist Sein des Menschen »vor Gott«. Von diesem »transzendenten« Punkt aus geschieht die Selbstwerdung als *regeneratio*, die »verhindert«, daß

¹⁹¹ vom Verf. gesperrt.

¹⁹² W. (D) S. 89 f.

¹⁹³ vgl. S. 28.

¹⁹⁴ H. Diem, Phil. u. Chr. S. 308 Anm. 38.

die iustificatio eitel genommen werden kann.«¹⁹⁵ »regeneratio« hat also dann nicht die Akzentuierung einer rein passiv verstandenen Geburt, sondern bezeichnet die regeneratio als vivificatio (etwa im Sinne von FC, SD III):¹⁹⁶ Lebendigmachung ist aber immer zugleich Lebendigwerdung, d. i. Selbstwerdung. Diesen Aspekt betont das Verständnis der Bewegung vom Nichts zum Sein als Wiederholung. Der Appell, die Wiederholung zu wollen, verweist zugleich immer darauf, wenn anders die »eigentliche Wiederholung« zur Sprache kommen soll, daß sie »in Kraft des Absurden« geschehen muß.

Die gleiche Paradoxie tritt hervor, wenn die Wiederholung als »Verstehen« beschrieben wird, so z. B. bei Constantin: »Wenn man das Dasein umschiffet hat, so wird es sich zeigen, ob man Mut hat zu verstehen, daß das Leben eine Wiederholung sei.«¹⁹⁷ Oder: Je gründlicher ein Mensch »es verstanden hat, sie (die Wiederholung) sich klar zu machen, ein umso tieferer Mensch ist er.«¹⁹⁷ Dem entspricht es, wenn Climacus von der Wiedergeburt als vom Kommen in die Wahrheit spricht, für die der Mensch im »Augenblick« die Bedingungen erhält.¹⁹⁸ Indem Verstehen zugleich Verstehenseröffnung und Verständnis ist, bin ich, der versteht, zugleich Objekt¹⁹⁹ der Verstehenseröffnung und Subjekt des Verstehensvollzugs.

Daß die Wiederholung als Verstehen und ebenso das »Mißverständnis«, daß eine Wiederholung nicht möglich sei, nicht als logisches Verstehen gemeint ist, ist deutlich. Die logischen Kategorien reichen hier nicht zu. Vielmehr werden ja im Vorgang des Verstehens auch erst die Bedingungen für das Verständnis herbei-gebracht. Dieses Verstehen ist also zugleich ein ontisches und ein noetisches Phänomen. Damit gewinnt der »Augenblick« des Verständnisses entscheidende Bedeutung.²⁰⁰ »Er ist erfüllt vom Ewigen. Ein solcher Augenblick muß doch seinen besonderen Namen haben; wir wollen ihn nennen: die Fülle der Zeit.«²⁰¹ Dieser Begriff verweist auf die Analyse der Zeitlichkeit, wie wir sie dem »Begriff Angst« entnahmen. Dort heißt es entsprechend: »Der Begriff, um den alles im Christentum sich dreht, das was

¹⁹⁵ ebd.

¹⁹⁶ BS S. 920 f.

¹⁹⁷ W (D) S. 4.

¹⁹⁸ PhB (S) S. 16.

¹⁹⁹ Dativ- u. Akkusativobj.

²⁰⁰ PhB (S) S. 16.

²⁰¹ PhB (S) S. 16.

alles neu machte, ist die Fülle der Zeit; die Fülle der Zeit aber ist der Augenblick als das Ewige, und doch ist dieses Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene.«²⁰² Kierkegaard entnimmt den Ausdruck »Fülle der Zeit« aus Gal. 4, 4:²⁰³ »Als aber gekommen war das 'plérōma' der Zeit, schickte Gott seinen Sohn, ...' Damit ist zugleich auf den verwiesen, der das Verstehen eröffnet und der eben dadurch – anders als der sokratische Lehrer – für den Verstehenden unbedingte Bedeutung hat: der »Lehrer« der Wahrheit ist Gott selbst, »der Lernende schuldet dem Lehrer alles.«²⁰⁴ Er schuldet ihm, »daß er die Wahrheit versteht, und daß die Wahrheit ihn ... frei macht.«²⁰⁵ Damit ist die Brücke geschlagen zwischen Wiedergeburt als Wiederholung der Freiheit der Existenz und als Mitteilung von Verstehen: Die Wahrheit, die der Lehrer (Gott) mitteilt, bedeutet Freiheit (von der »notwendigen« Vergangenheit des eigenen Daseins) und zugleich ein Sich-Verstehen des Menschen »vor Gott«. Wir sahen, daß die Verhältnisbestimmung »vor Gott« die Wiederholung zur Transzendenz macht. Dieses Verständnis von Transzendenz rückt jedoch erst ins rechte Licht, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Augenblick, in dem der Mensch diesen Ort gewinnt, die Fülle der Zeit ist: Das Gottesverhältnis transzendiert also nicht die Zeitlichkeit, sondern *in* der Zeitlichkeit »durchdringt« die Ewigkeit beständig (!) die Zeit.²⁰⁶ Dabei wird Gott dem Menschen kommensurabel: soll der Mensch »vor Gott« gelangen, »so muß Gott dem Lernenden gleich werden.«²⁰⁷ Dies geschieht in der Inkarnation in der Fülle der Zeit. Dies Geschehen ist jedoch nicht schlechterdings vergangen, sondern geschieht »beständig« im Gleichzeitigwerden²⁰⁷ mit Christus. Dieses Gleichzeitigwerden zu umschreiben, war die spezifische Absicht des »Zwischenspiels«. Im Hinblick auf diese Absicht wird auch der Glaubensbegriff des »Zwischenspiels« prägnant: Indem der Glaube die Vergangenheit des Inkarnierten wiederholt, bestreitet er die weltgeschichtliche »Notwendigkeit« der Inkarnation²⁰⁸ und gewinnt die »Möglichkeit« mit Christus gleichzeitig zu werden. Diese Möglichkeit bringt die »Ewigkeit« des

²⁰² BA (H) S. 549.

²⁰³ Kommentar zu BA (H) S. 734.

²⁰⁴ PhB (S) S. 28.

²⁰⁵ PhB (S) S. 28.

²⁰⁶ BA (H) S. 547.

²⁰⁷ PhB (S) S. 29.

²⁰⁸ vgl. z. B. Hegel S. 126.

historischen Jesus dem Wiederholenden zu-künftig entgegen. Damit gewinnt der Begriff von Ewigkeit, der bisher sehr formal blieb, Konkretion. Die Ewigkeit, die in der Zeitlichkeit erscheint, ist »Christus«, der »ein Individuum (ist), das mehr als Individuum ist, ... darum kommt er ... in der Fülle der Zeit.«²⁰⁹ Hier zeigt sich, daß Transzendenz nicht Transzendenz der Zeitlichkeit ist. Die Wiederholung ist eine transzendente Bewegung, insofern sie die nicht existenz-dialektischen Kategorien des logisch-spekulativen Denkens transzendiert; sie ist eine Bewegung in der Immanenz, insofern die Transzendenz (das Ewige) in die Zeit schon eingegangen ist. Wie verhält sich die Wiederholung in der Immanenz, d. i. in der Gleichzeitigkeit mit Christus, zur »transzendenten« Wiederholung, die doch Wiederholung der individuellen eigenen Existenz ist? Wählt hier das Dasein sich nicht doch seinen Helden, wie es in der »monumentalischen Historie« geschieht? Diese Frage beantwortet sich selbst: Christus als Individuum ist zugleich die »Ewigkeit«, die mir zu-künftig meine Vergangenheit zuträgt. In Christus ist die Eigentlichkeit des Menschseins offenbar geworden, offenbar für den Einzelnen, der in der Gleichzeitigkeit mit der Offenbarung seine Wiedergeburt erfährt und darin sein Leben »wiederholt«.

§ 9. *Die Wiederholung der Ursprünglichkeit geschieht
in der Erlösung von der Sünde.*

Bisher ist immer noch nicht einwandfrei geklärt worden, welche Bedeutung die Wiederholung als Wiedergeburt, also die Wiederholung als Selbstwerdung, für die Wiederholung eines einzelnen konkreten Moments der Vergangenheit eines bestimmten Menschen hat. Von der Frage, wie die Wiederholung im letztgenannten Sinn möglich sei und was sie bedeute, sind wir aber ausgegangen. Dieser Zusammenhang schien sich zu zeigen im Phänomen der Zeitlichkeit, in der die ganze Vergangenheit wiederholbar wird. Diese totale Wiederholung verdeckte aber wiederum gerade die Frage nach der Wiederholung eines einzelnen Moments. Offenbar bleibt bisher eine wesentliche Bestimmung unbeachtet, die den Zusammenhang der ganzen Vergangenheit

²⁰⁹ BA (H) S. 476 f. Anm. 1.

eines Menschen in der Mannigfaltigkeit ihrer Momente erklärt. Diese Bestimmung ist die Sünde!

Constantin und der Dichter, beide warten darauf, daß die Wiederholung eintrete. In diesem Warten zeigt sich, daß sie dasjenige, was sich wiederholen soll, nicht in ein wesentliches Verhältnis zu sich gesetzt haben: es soll sich etwas wiederholen, was vermeintlich außerhalb ihrer Existenz liegt. Sie verhalten sich also genau wie jener Mann in der »Krankheit zum Tode«, der aus seiner Wohnung auszieht, weil sie voller Rauch ist.²¹⁰ Nun wartet er, daß der Rauch verschwinde. Sobald es geschehen ist, kehrt er wieder heim, »ist wieder er selbst«. – Das Verhältnis dieses Mannes zu seiner Wohnung ist Bild für das Verhältnis, das er zu seinem Selbst hat. D. h. eigentlich weiß er nichts von seinem Selbst oder nur insofern, als ihn seine Reflexion an das Selbst geknüpft hat. Er reflektiert vornehmlich dann, wenn eine Störung eintritt. Diese Störung empfindet er aber nicht als Störung der Einheit seines Selbst, denn er distanzisiert sich von dieser Störung und wartet in der Distanz auf die Wiederholung seiner Naivität. Dieser selbe Mann kann sich sehr wohl »öfter« mit der Frage nach der Unsterblichkeit beschäftigt haben, »ob man wirklich sich selbst wiedererkennen würde.«²¹¹ Die Unsinnigkeit dieser Fragestellung begründet Anti-Climacus damit, daß diese Frage kein »Interesse« für ihn haben könne, »da er kein Selbst hat.« – Dieses ganze Verhalten interpretiert Anti-Climacus als Form der Verzweiflung, die den Menschen als Menschen bestimmt: Die Möglichkeit der Verzweiflung (das inter-esse als Existenz) ist »des Menschen Vorzug vor dem Tiere.«²¹² Verzweiflung aber gibt dem Menschsein keine Kontinuität; sie ist der Ausdruck seiner Zerrissenheit. Trotzdem liegt im Phänomen der Verzweiflung der Ansatz, Kontinuität in das Dasein hinein-zubekommen. Nachdem nämlich durch eine Offenbarung Gottes erklärt worden ist, daß die Verzweiflung die *Sünde* sei,²¹³ erscheint unter dieser Offenbarung – und d. h. »vor Gott«²¹⁴ – das Dasein in der Verzweiflung als die »Kontinuität der Sünde«.²¹⁵ Die Dialektik der Sünde als Zustand und der Sünde als einzelne Sünden ist Ausdruck dieser Kontinuität: »Die einzelnen

²¹⁰ KzT (H) S. 84 f.

²¹¹ KzT (H) S. 85 f.

²¹² ebd. S. 33.

²¹³ ebd. S. 109–116. 132 f.

²¹⁴ ebd.

²¹⁵ ebd. S. 143 f.

Sünden sind nicht die Fortsetzung der Sünde, sondern der Ausdruck für die Fortsetzung der Sünde.«²¹⁶ Das Leben in der Verzweiflung hat also Kontinuität, insofern eine Offenbarung die Verzweiflung als Sünde »qualifiziert«.²¹⁷ Die entscheidenden Bestimmungen der Sünde sind, daß Sünde Sünde »vor Gott« ist und daß »Sünde im Willen liegt«.²¹⁸ Beides wird erst durch die Offenbarung offenbar. Da Sünde also *Schuld* vor Gott ist, und zwar obwohl sie ein Zustand ist, setzt sie einen Zustand des Menschseins voraus, der nicht Sünde war und der schuldhaft verloren ging. Daher sagt Anti-Climacus, daß der Mensch als von Gott gesetztes Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ursprünglich im *rechten* Verhältnis ist, ursprünglich selbst ist.²¹⁹ Denn wäre die »Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit«,²²⁰ die die Momente des Menschseins ins Verhältnis zueinander setzt, »nicht durch Gottes Hand ursprünglich im rechten Verhältnis, könnte er (der Mensch) auch nicht verzweifeln.«²²¹ Die Verzweiflung, die von der Offenbarung als Sünde qualifiziert wird, liegt also nicht in der »Menschennatur als solcher«, sie wiederfährt dem Menschen nicht, sondern »liegt im Menschen selbst«. Wenn wir daher die Wiedergeburt als Selbstwerdung verstanden, so kann das nur heißen, daß der Mensch wird, was er ursprünglich ist, daß er das ursprüngliche rechte Verhältnis »wiederholt«. Wiederholung in diesem Sinn kann jedoch nicht geschehen im Rückgang in eine mythische Existenzweise, etwa wie es in der platonischen Erinnerung geschieht. Sondern *indem* ich meine alte Existenz in ihrer durch die Offenbarung der Sünde zusammengeschlossenen Kontinuität »wiederhole«, hole ich das ursprüngliche rechte Verhältnis meines Selbst wieder, wie es Gott »gleichsam aus seiner Hand entläßt.«²²² Von hier aus ist festzuhalten, daß es grundsätzlich eine »eigentliche Wiederholung« einzelner isolierter Momente der Vergangenheit nicht geben kann. Denn eine einzelne Sünde kann nicht »wiederholt« werden, da sie in die Kontinuität der Sünde eingebunden ist. Gleichwohl gibt es eine Form von Wiederholung *in* der Verzweiflung, die

²¹⁶ ebd. S. 145.

²¹⁷ ebd. S. 108.

²¹⁸ ebd. S. 129.

²¹⁹ ebd. S. 34.

²²⁰ ebd. S. 31.

²²¹ ebd. S. 34.

²²² KzT S. 35 (H).

die formale Struktur der Zeitlichkeit des Menschen hat, wie sie sich im »Augenblick« zeigt: »In jedem wirklichen Augenblick der Verzweiflung trägt der Verzweifelte all das Vorhergegangene in der Möglichkeit als ein Gegenwärtiges.«²²³ Hierher gehört auch das Phänomen der Wiederholung der Angst, das uns schon beschäftigte.²²⁴ Jedoch ist diese Wiederholung nicht diejenige Wiederholung, die dem Leben Kontinuität zu geben vermag, denn »in einem Augenblick ist ihm (dem Verzweifelten) ganz klar geworden, daß er verzweifelt ist; aber schon in einem anderen Augenblick ist ihm doch so, als hätte sein Übelbefinden einen anderen Grund, als läge es in etwas Äußerlichen, in etwas außerhalb von ihm; ... «²²⁵ Der Augenblick, von dem hier die Rede ist, reißt nicht »beständig« die Ewigkeit in die Zeit hinein; er ist nicht die »Fülle der Zeit«, sondern nur ein Zeichen dafür, daß der Mensch seine ursprüngliche Bestimmung zum Selbstsein nicht verlieren kann. Wenn Constantin sagt, er könne sein Dasein »umsegeln«, so bedeutet das von der Offenbarung her gesehen, daß er die Momente der eigenen Vergangenheit summierend zusammennehmen kann, ohne dabei die Kontinuität seines Daseins erfassen zu können; das Ergebnis dieser Reflektion ist Resignation. Wenn aber die Offenbarung das in Wahrheit ganz verzweifelte Dasein zur Sünde erklärt hat, wird diese Resignation zur Reue qualifiziert. Der »archimedische Punkt«, den Constantin nicht erreichen konnte, liegt in der Bestimmung »vor Gott«. Auf diesen Punkt weist die Offenbarung der Sünde hin. Diesen Standpunkt gilt es zu gewinnen, und zwar nicht nur so, daß mir jetzt in der Reue nachträglich einsichtig wird, daß ich schon als Verzweifelter »vor Gott« war, sondern daß ich in einem »qualitativen Sprung«²²⁶ von der Sünde befreit werde. Dieser Sprung bringt den Menschen so vor Gott, daß er nun »durchsichtig in Gott gründet.«²²⁷ Die neue Qualität ist die Qualität des Glaubens.²²⁸ »Der Glaube ist ganz richtig 'der Punkt außerhalb der Welt', der deshalb auch die ganze Welt bewegt.«²²⁹ In diesem Standpunkt, d. h. im Glauben, geschieht die Bewegung der Wiederholung als Wiedergeburt aus

²²³ ebd. S. 36.

²²⁴ vgl. S. 17.

²²⁵ KzT S. 74 (H).

²²⁶ BA (H) S. 472 ff. vgl. L. Richter. in: BA (ro) S. 190 f. s. v. Sprung.

²²⁷ KzT (H) S. 116.

²²⁸ ebd.

²²⁹ Pap. X² A 529; zit. nach W. Struve S. 311.

dem Nichtsein ins Sein, aus der Sünde in den Glauben. Daß die Wiedergeburt zum Glauben *im* Glauben geschieht, ist nicht ein Pleonasmus unscharf verwendeter Begriffe, sondern bezeichnet den Ort und das Sein des Wiedergeborenen: der Ort ist die Stellung vor Gott; das Sein ist die durchsichtig gewordene Existenz, deren Durchsichtigkeit darin besteht, daß die Vergangenheit, die in der Reue zur Kontinuität der Sünde wurde, als »Kontinuität des Ewigen«²³⁰ in der »Fülle der Zeit« wiederholt wird. Beide Aspekte dieses Geschehens, nämlich der Wiederholung des Verhältnisses zu Gott und die Wiederholung des rechten Verhältnisses, das das Selbst des Menschen ursprünglich bestimmt, sind prägnant zusammengefaßt im Begriff der »Versöhnung«, der »der tiefste Ausdruck der Wiederholung« ist.²³¹ Der Mensch ist in der Wiederholung versöhnt mit Gott und mit sich selbst nach seiner ursprünglichen Bestimmung: er ist versöhnt mit Gott, der ihn aus der Sünde erlöste²³² und der ihn ursprünglich als selbst (im rechten Verhältnis) gesetzt hat.²³³

Bei Karl Barth findet sich dieses Geschehen ganz entsprechend formuliert: »... jede Bewährung und Wiederherstellung seines (des Menschen) Verhältnisses zu Gott ... (schließt) als solche auch eine Bewährung und Wiederherstellung seines Seins als Mensch in sich ... Denn eben er selbst als Mensch ist mit Jesus und also mit Gott zusammen.«²³⁴ Dies mag daran erinnern, daß eben auch bei Kierkegaard die Wiederholung in der Gleichzeitigkeit mit Christus geschieht, denn der Augenblick ist die »Fülle der Zeit«, in der der Sohn Gottes die dem Gesetz Unterworfenen »loskaufte« (Gal. 4, 4f.). Loskauft aber ist bei Paulus die eschatologische Heilstat, die Erlösung. In der Fülle der Zeit geschieht die Erlösung der Gebundenen durch den Erlöser und darin – sozusagen komplementär vom Menschen her gesehen – nach Kierkegaard die Wiederholung der ursprünglichen Freiheit von der Sünde. Kierkegaard hat den Begriff der Erlösung weder weltgeschichtlich, noch individualgeschichtlich verstanden wissen wollen²³⁵ Eine weltgeschichtlich verstandene Erlösung, gegen die Kierkegaard kämpft, läßt den Weltgeist sich immanent mit sich selbst versöhnen; Erlösung innerhalb der individuellen geschichtlichen Ent-

²³⁰ KyT (H) S. 104.

²³¹ Pap. IV B 117 S. 239: zit. nach W. Struve S. 320.

²³² »erlösen«, »Erlösung«: KzT (H) S. 41. 45. 91 u. ö.

²³³ ebd. S. 32.

²³⁴ K. Barth, KD III, 2 S. 162.

²³⁵ BA (H) S. 549.

wicklung will die Versöhnung kontinuierlich aus sich heraus gewinnen. »Man erhält das Vergangene (der Existenz) nicht von ihm selbst her, sondern in einer einfachen Kontinuität mit dem Zukünftigen.«²³⁶ Diese Kontinuität ist die des Augenblicks, der das Vergangene wiederbringt, indem er »beständig« das Ewige abreißt. Man wird daher sagen dürfen, daß Kierkegaard die Erlösung wie Paulus eschatologisch verstanden hat, allerdings ohne einen endgeschichtlich – apokalyptischen Aspekt. Denn die Wiederholung als Erlösung »erhält das Zukünftige nicht von ihm selbst (der Zukunft) her, sondern in einfacher Kontinuität mit dem Gegenwärtigen.«²³⁷ Die Kontinuität mit dem Gegenwärtigen ist wiederum die des Augenblicks. Darum fügt Kierkegaard hinzu: »... damit gehen die Begriffe: Auferstehung, Gericht zugrunde.«²³⁸ Insofern könnte man die Qualifizierung der Existenz durch die Erlösung, die im Augenblick geschieht, »eschatologische Existenz« im Sinne von Bultmanns Verständnis der johanneischen Eschatologie nennen.²³⁹ Dem entspricht es auch, wenn es in einer Tagebuchaufzeichnung Kierkegaards von 1846, die die Befreiung von der Sünde – also das, was wir als das Geschehen der Wiederholung verstanden haben – behandelt, heißt: »Der Erlösungsglauben an die Vergebung der Sünden nimmt die Zwischenbestimmung der Angst weg für den Zerknirschten, daß sein ganzen Verhältnis zu Gott durch die Zwischenbestimmung der Strafe gehen sollte.«²⁴⁰ Hier ist von der Potenzierung der Verzweiflung, die schon als Sünde offenbar geworden ist, den Sünder aber gerade an der Vergebung der Sünde verzweifeln lassen kann,²⁴¹ die Rede; der Erlösungsglaube jedoch entnimmt dem Gericht. Damit ist sachlich die Vorstellung von Joh. 5, 24 wiedergegeben: »... wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern hat eine metábasis aus dem Tode ins Leben vollzogen.« Dementsprechend nennt die gleiche Tagebuchaufzeichnung »die Erlösung ein(en) Übergang eis állo génos«.²⁴²

Die Erlösung ist also eschatologisches Geschehen, das in der Zeitlichkeit

²³⁶ ebd.

²³⁷ ebd.

²³⁸ ebd.

²³⁹ Bultmann, ThNT S. 427–445.

²⁴⁰ T S. 218.

²⁴¹ KzT S. 153 ff. (H).

²⁴² T S. 217.

der Existenz geschieht. Sie erlöst die Existenz aus der Vergangenheit der Sünde zur Zukunft des Glaubens, die die »wiederholte« Vergangenheit ist. Dieses konkrete Verständnis der Erlösung wird noch einmal besonders deutlich, wenn Kierkegaard die Erlösung versteht als »*die fortgesetzte Vorsehung*, daß Gott um den Einzelnen sich kümmern wird und um das einzelne in ihm, unerachtet er alles verspielt hat.«²⁴³ Die Spekulation vermag die Vorsehung nur als »immanente ewige Kongruenz zwischen dem Unendlichen und Endlichen, aber nicht im Werden« zu begreifen,²⁴⁴ d. h. nicht im Werden als der Bewegung der Existenz. Eine *providentia specialissima* ist nach Kierkegaard u. U. schwieriger zu verstehen als die Erlösung, denn die Erlösung hat es mit der Sünde als mit meiner Schuld zu tun, während der Gedanke der *providentia specialissima* das »Elend des Daseins«, d. h. die Faktizität des Leides gegen sich zu haben scheint.²⁴⁵ Jedoch sind Vorsehung und Erlösung »Kategorien der Verzweiflung« in dem Sinn, daß nur der Glaube an beide von der Verzweiflung befreit.²⁴⁶ Verzweiflung aber, sei sie Verzweiflung über etwas Irdisches (z. B. ein Unglück) oder über die Sünde, ist vom Glauben her überhaupt als Sünde zu verstehen: »Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde.«²⁴⁷ Die Problematik des Verhältnisses von Sünde und Leid kann selbstverständlich hier nicht näher geklärt werden. Mit dem Hinweis auf »Christi Tod, das Zeichen« der Erlösung,²⁴⁸ wollte Kierkegaard vielleicht andeuten, daß die Vorsehungsproblematik von ihrer »Fortsetzung«, der Erlösung, her theologisch zu fassen sei.²⁴⁹ – Die Phänomene Schuld und Leid gehören also gleichermaßen zur Zeitlichkeit der Existenz, die in der »Wiederholung« so in das Verhältnis zur Existenz gebracht werden, daß ich mich zwar nicht mehr von ihnen gleichgültig distanzieren kann, daß ich mich aber gerade deswegen in Freiheit gegenüber meiner Vergangenheit verstehen kann. Denn was ich als Sünde verschuldete und was mir als Leid begegnete, betraf ja mich als Selbst, das ich je im Vollzug der Wiederholung erneut ge-

²⁴³ T S. 217.

²⁴⁴ ebd.

²⁴⁵ ebd.

²⁴⁶ ebd.

²⁴⁷ Röm. 14,23, zit. nach KzT (H) 2. Abschn., B.

²⁴⁸ T S. 217.

²⁴⁹ Zu dem sachl. Problem vgl.: H. Vogel, Die Gerechtigkeit Gottes und die Faktizität des unschuldigen Leidens in der Geschichte, Th. Z 75, 1950 Sp. 263–272.

winnen kann. Dieses selbst aber hat die Freiheit, sich je neu in der Verantwortung für die eigene Vergangenheit zu entscheiden in Kraft des Absurden der Sündenvergebung unter der Vorsehung, die auch mein Leiden voraussieht und wiederholbar macht.

Entscheidung als Bewegung der Existenz auf die Zukunft hin und Wiederholung als die Bewegung der Kontinuität der Existenz, die die Entscheidung allererst ermöglicht, sind »Maß« der Gesamtbewegung des Daseins, und zwar im Sinn von »Telos« und »Metron«. ²⁵⁰ Die Entscheidung legt das Telos der Bewegung fest, die Wiederholung als Metron ordnet das Telos ein in die Kontinuität der Existenz, in die Konsequenz der existenziellen Wirklichkeit. Dies ist der Sinn der Definition, die Constantin am Anfang seiner Schrift gibt: »Die Wiederholung, sie ist die Wirklichkeit und der Ernst des Daseins.« ²⁵¹ Unsere Interpretation wird von Vigilius Haufniensis unter ausdrücklicher Bezugnahme auf diese Definition gestützt, wenn er sagt: »Nur der Ernst vermag regelmäßig ... mit derselben Ursprünglichkeit auf dasselbe zurückzukommen. Aber dieses Selbe ... kann nur der Ernst selber sein; Der Ernst in diesem Sinne bedeutet die Persönlichkeit selbst und nur eine ernste Persönlichkeit ist eine wirkliche Persönlichkeit ... « ²⁵² – Man kann den Umfang der »ernsten« Entscheidungen als »Ethik des Glaubens« bezeichnen, insofern es ein von der Ethik des Allgemeinen inhaltlich verschiedenes christliches Handeln nicht gibt. ²⁵³ Diese Ethik ist aber keine bindende Macht, denn die Wiederholung als »Lösung der Ethik« ²⁵⁴ ist nur Er-lösung von *der* Ethik geworden, die nur fordert, ohne die Bedingungen für die Erfüllung zu gewähren.

Damit sind wir bei dem Schlußteil des Leitsatzes Constantins zum Verständnis der Wiederholung gelangt: »Die Wiederholung ist die unerläßliche Vouaussetzung für jedes dogmatische Problem.« ²⁵⁵ Wir haben versucht, die Wiederholung als die *conditio sine qua non* des »erlösten« Daseins der

²⁵⁰ UN II (D) S. 13.

²⁵¹ W (D) S. 5.

²⁵² BA (H) S. 624 (mit Anm. 1).

²⁵³ H. Diem, Phil. u. Chr. 297–299.

²⁵⁴ E. Geismar S. 189 Anm. 3 (zu BA (H) S. 459 Anm. 2 zu S. 456).

²⁵⁵ W (D) S. 22.

Existenz zu begreifen. Ein Moment der »wiederholten« Existenz ist aber die Bemühung theologischen Verstehens, »denn in Glauben beginnt die Wiederholung, und der Glaube ist das Organ für die dogmatischen Probleme.«²⁵⁶

LITERATURVERZEICHNIS

1. Ausgaben der Schriften S. Kierkegaards
 - S. Kierkegaard: Gesammelte Werke, übers. v. H. Gottsched u. Chr. Schrempf, I–XII. Jena ² 1922–25 (S).
 - S. Kierkegaard: Gesammelte Werke, übers u. m. Anm. vers. v. E. Hirsch. Düsseldorf (Diederichs) 1950 ff (D)
 - S. Kierkegaard: Philosophisch – theologische Schriften, hg. v. H. Diem u. W. Rest, I–III. Köln u. Olten, (Hegner) 1951–59.
 - S. Kierkegaard: Der Begriff Angst, übers. u. m. Glossar, Bibliographie sowie einem Essay »Zum Verständnis des Werkes«, hg. v. L. Richter (Rowohlt) 1960 (ro).
 - S. Kierkegaard: Die Tagebücher 1834–55, ausgew. u. übers. v. Th. Haecker. Leipzig ² 1941 (T).
2. Litteratur zu Kierkegaard
 - H. Diem: Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard, München 1929.
 - H. Diem: Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard, Zollikon-Zürich 1950.
 - E. Geismar: S. Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und Wirksamkeit als Schriftsteller. Göttingen 1929.
 - E. Hirsch: Kierkegaard-Studien, I–III, Gütenrsloh 1930–33.
 - A. Paulsen: Sören Kierkegaard. Deuter unserer Existenz. Hamburg 1955.
 - W. Struve: Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretation zu Kierkegaard und Nietzsche.
in: Symposion, Jahrbuch für Philosophie I. Freiburg 1949. S. 207–335.
3. Philosophische Texte
 - G. W. F. Hegel: Die Vernunft in der Geschichte, hg. v. J. Hoffmeister (Meiner, PhB Bd. 171a). Hamburg ⁵ 1955.
 - F. Nietzsche: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. (Reclam U.-B. Nr. 7134). Stuttgart 1951.
 - M. Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen ⁸ 1957 (SuZ).
 - O. F. Bollnow: Wesen und Wandel der Tugenden. (Ullstein Nr. 209). Berlin 1958.
4. Philosophische Literatur
 - K. Löwith: Nietzsches Wiederholung der Lehre der ewigen Wiederkehr.
in: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. (Urban nr. 2). Stuttgart ³ 1953.
5. Theologische Texte
 - Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche. Göttingen ³ 1956.
6. Theologische Literatur
 - K. Barth: Die kirchliche Dogmatik III, 2. Zollikon-Zürich 1948.
 - R. Bultmann: Geschichte und Eschatologie. Tübingen 1958.
 - R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments. Tübingen ³ 1958.

²⁵⁶ BA (H) S. 459 f. Anm. 2 zu S. 456.

ABKÜRZUNGEN

Die einzelnen Schriften Kierkegaards werden nach Titel und Ausgabe zitiert. Die Abkürzungen der Ausgaben sind im Literaturverzeichnis vermerkt. Die Titelabkürzungen sind folgende:

- JCl = Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est.
- W = Die Wiederholung
- FuZ = Furcht und Zittern
- BA = Der Begriff Angst
- PhB = Philosophische Brocken.
- UN = Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift.
- St = Stadien ab dem Lebenswege.
- KzT = Die Krankheit zum Tode.
- T = Die Tagebücher.

»vgl.« mit folgender Seitenzahl ohne weitere Angaben verweist auf Stellen der vorliegenden Arbeit.