

Kierkegaard - Kirchenvater der Wertlehre?

Bemerkungen zu E. Tielschs Untersuchung »Kierkegaards Glaube. Der Aufbruch des frühen 19. Jahrhunderts in das Zeitalter moderner, realistischer Religionsforschung« (Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1964, 413 S)

von KLAUS SCHÄFER

Im Folgenden möchte ich in einem ersten Teil über den Aufbau und die Hauptthesen des Buches berichten; in einem zweiten Teil nehme ich zu der von Frau Tielsch vorgetragenen Kierkegaard-Deutung Stellung. Im Rahmen einer Rezension können die Gedankengänge des Autors nicht im Detail referiert werden; ich hoffe, dasjenige, worauf es Frau Tielsch vor allem ankommt, richtig wiederzugeben. Meine Stellungnahme betrifft ausschliesslich die ausschlaggebenden Voraussetzungen, die Methoden und die hauptsächlichen Ergebnisse der Kierkegaard-Interpretation: leider traue ich mir kein wissenschaftlich verifizierbares Urteil über das zu, was Frau Tielsch über Epikur, Augustinus, Pascal, Stendhal, Gobineau, Schopenhauer, Nietzsche, Klages, Proust, Freud, Scheler, Hartmann, Mannheim und Jaspers sagt. Diese Einschränkung begrenzt den Wert des zweiten Teils meiner Rezension, denn Frau Tielsch sieht Kierkegaard ja im Zusammenhang eines »Aufbruchs« in ein »Zeitalter«. Dieser Grenze wegen handelt es sich bei meiner Stellungnahme um nicht mehr als eben ein paar Bemerkungen.

I

A.

Frau Tielsch bestimmt zunächst in einer Einleitung die Perspektive, den Zweck und den Ort ihrer Monographie in der derzeitigen Situation der philosophischen Ethik. Sodann führt sie in drei vorbereitenden Teilen auf den vierten, die »eigentliche Aufgabe« (27) ihrer Arbeit angehenden Abschnitt hin. Teil I bestimmt »Kierkegaards Erkenntnismethode«, indem er dessen »Stellung zum

Begriff« kennzeichnet und die seit Slök und Schulz gestellte Frage nach dem »inneren System« der Probleme Kierkegaards aufgreift. Die Kennzeichnung des »Hauptanliegens« Kierkegaards, die sich hieraus ergibt, wird in Teil II durch eine Abgrenzung seines Hauptinteresses »gegen benachbarte Gebiete seines Interesses«, d.h. durch die Bestimmung der »Stellung seines Glaubenserlebnisses und seiner Glaubenslehre zu anderen Wissenschaften und wissenschaftlichen Strömungen« (27) ausgearbeitet. Hier interpretiert Frau Tielsch Kierkegaards Unterscheidung von Wissenskonstitution und Glaubenskonstitution, von anthropologischem und naturwissenschaftlichem Interesse, von »Ethischem« und »Logischem«. Sie gibt den Unterschied zwischen Kierkegaards »wertschöpferischem Glauben« und anderen damaligen und heutigen ethischen Konzeptionen, den Unterschied zwischen der Anthropologie Kierkegaards und der Tiefenpsychologie, zwischen Kierkegaards und Jaspers' Begriffen des »Glaubens«, die Differenz zwischen Kierkegaard und Heidegger-Sartre, zwischen »Geistethik« und »Gefühlsethik«, zwischen kierkegaardscher »Philosophie der Glaubensbildung« und theologischer Dogmatik an. Von da aus kann sie im dritten Teil ihrer Arbeit die »Lebensanschauung« Kierkegaards inhaltlich bestimmen: Kierkegaard fordert, dass der »zum Christen geborene« »notwendig einsam« Leidende in der bestehenden Wertwelt des Bürgertums seine Bildung eines selbständigen Ideals, das dem bürgerlichen Ideal gleichberechtigt ist, durchführen kann. Frau Tielsch zeigt, wie realistisch Kierkegaard den Antagonismus der beiden Ideale und die »schwierige Lage des Wertes in statu nascendi« beschreibt, wie er eine spezifische Gemeinschaft der Leidenden, eine echte Toleranz zwischen Bürgertum und Christentum und eine »positive Lebensmöglichkeit« des »Leidenchristen« konzipiert. Sie grenzt diese Konzeption gegen andere »Sonderauffassungen christlicher Gemeinschaft« ab und bestimmt von ihr her die Bedeutung »des Paradoxes in Kierkegaards Lehre«. So vorbereitet, kann sie nun an Hand einer »im wesentlichen Kierkegaard selbst« verdankten Arbeitshypothese, »wie Wertkonstitution gewöhnlich erfolgt« (27), alles »Material zur formellen Wertbildungslehre« so zusammenstellen (27), dass Kierkegaards »rein formelles Wissen« über Probleme der Handlungsvorbereitung und der Glaubensbildung zu Tage tritt. Frau Tielsch diskutiert hier Kierkegaards Einsichten in das Verhältnis von Anlass und Glaube, Trieb und Entschluss, in den »geistigen Duktus der Handlungsvor-

bereitung«, in die verschiedenen Stadien der Glaubensbildung (Angst, unendliche Möglichkeit, Reflexion, Leidenschaft, Wiederholung, Verzweiflung und Reue, Wiedergeburt, »Dogmatisierung der festen Überzeugung« und »Personalisierung des Ideals«). Mit einer Kritik der »fehlerhaften persönlichen Wertinstitution« Kierkegaards schliesst Frau Tielsch diese Interpretation der Stadienlehre, mit einer »Zusammenfassung der Ergebnisse« ihr Buch.

B.

Nach diesem Überblick über den Aufbau nun zum Inhalt des Buches. Im Gegenzug zur »klassischen«, d. h. »antik-christlichen Ethik« (9), die die Werte als gegeben ansieht und sich zum dogmatischen System verfestigt hat, hat die Ethik nach Frau Tielsch heute den Menschen als das autonom wertschaffende, sich in einer selbsterarbeiteten Glaubensüberzeugung bindende, zu einem »Dasein als Zielwesen« (13) verurteilte und begnadete mündige Wesen der religio aufzuzeigen. Wer angesichts dieser Aufgabe von der klassischen Ethik und vom existentialistischen Dezisionismus wegkommen will, muss die Phänomene der Wertbildung untersuchen und so die Stufen und die Gesetze des wertschöpferischen Prozesses freilegen. Kierkegaard »ist . . . der einzige Denker des 19. und fast auch des 20. Jahrhunderts« (11), der sein persönliches Erfahrungswissen um diese Vorgänge in einer von ihm als »zweite Ethik« bezeichneten Lehre von der Idealkonstitution fruchtbar gemacht hat. Er ist daher heute in dreifacher Hinsicht unentbehrlich: Kierkegaard »bietet . . . das umfangreichste Material: « (13), er hilft durch seine »Betonung« der »Grundbedeutung des Geistes für den Menschen« (52) gegenüber »einer zu reinen, wenn andererseits sehr wertvollen Betonung des Seelischen« (12), und er zeigt, dass »die Zulassung selbst nüchternster, realistischster ethischer Erfahrung« (12) die Erkenntnis, »das der Mensch unentrinnbar auf Wertkonstitution angelegt ist« (12), endgültig befestigt. Frau Tielsch versucht, Kierkegaards »ethisch-religiöse Glaubenslehre« und ihre »die Probleme der Wertschöpfung des Menschen« betreffenden Erkenntnisse (13) zu erfassen und »historisch-systematisch« (410) einzuordnen. Selbstverständlich hat Kierkegaard »noch andere, ebenso wichtige Seiten« (12). Aber seine »Glaubenslehre« ist deshalb so wichtig, weil in ihr mittelalterliche »Trennungen« (13) zwischen »Ethik und Religion, Idealität und und Dogmatik, Glaube, Überzeugung, Wert- und Religionskonstitution«

(13) endlich wieder aufgehoben werden. An Hand »von schon Kierkegaards Glaubenslehre« (13) kann und will Frau Tielsch zeigen, dass solche Unterscheidungen illegitim sind; Religion bezeichnet »den allgemeinen, jederzeitigen Versuch der Menschheit, im Rahmen der »ars vivendi« dauerndere und gültige »doxai« zu gewinnen und aufzurichten« (13). Diese angesichts der von der »offiziellen Ethik« (398) ausser Acht gelassenen Wandlung der sittlichen Probleme und Haltungen in der Neuzeit dringend erforderliche »Wiedervereinheitlichung gewisser doktrinär gewordener wissenschaftlicher Einteilungen« (13) trägt dazu bei, »die grossen Entdeckungen des Christentums . . . modern auszubauen und einer ohne sie nur angeblich realistisch-materiellen, aufgeklärten Ethik zu erhalten« (399), die Ethik aus der Ecke herauszuholen, in die sie von den Fachwissenschaften gedrängt wird, und diese Ethik aus ihrem derzeitigen Dilemma blosser Spekulation und blosser Therapie herauszuführen.

C.

Im Dienste dieser Zielsetzung arbeitet Frau Tielsch an Hand ihrer Kierkegaarddeutung als deren Resultat die folgenden Thesen heraus: 1) Der Mensch steht »schon von Natur aus immer und durchgehend im Dienste eines idealen, wenn auch nicht guten Strebens . . . Er ist wie Vernunftwesen, so notwendig auch Zielwesen« (402 f.), und deshalb »findet er aber auch sein höchstes menschliches Glück nur im Glauben« (403). 2) Diese Ziele ermöglichen Streben, Wollen und Handeln dadurch, dass sie »gegenwartstranszendent« (403) sind, d. h. als Möglichkeiten zukünftiger, der jetzigen Lage überlegener Werte verstanden werden. 3) Die Ziele sind dem Menschen nicht gegeben. Auch überkommene Grundtugenden müssen vom Einzelnen in einem »existentiellen Aufbau und Nachbau« (403) »in einer typisch menschlichen, axiologischen Arbeitsweise von Geist und Seele« (403) als »Alleinwert« (403) eingesetzt werden (4). Diese Arbeitsweise ist grundlegend die der »Pronoia« (404, 223–226), des ständigen Hinausdenkens in »lockenden oder erschreckende Möglichkeiten der Zukunft« (404). Zu ihr gehört die Überlegung (die Auseinandersetzung mit den unendlich vielen Möglichkeiten), gehören Rückschläge und Widerstände beim Ergreifen einer Möglichkeit bis hin zur Verzweiflung »am Sich-überhaupt-einfestes-Ziel-Geben« (405), gehört »die Konfrontation mit dem durch die Verzweiflung voll beschworenen höchsten Übel« (405), gehört schliesslich die

»Wiederholungsprüfung« (405), in der die mühsam durchgeführte Wertkonstitution auf dem Spiel steht. Erst in dieser schrittweisen Einübung in ein bestimmtes Streben kommt es zur Wahlsituation des Entweder-Oder, zum Konflikt einer guten und einer bösen Zielsetzung. Die in dieser Situation fallende Entscheidung ist somit immer »Stadium des Ganzen« (406) und darum nur dann wirksam, wenn sie aus der »Durchlebung aller ... Vorstadien« (406) erwächst. Nur der in dieser Weise »formell und materiell richtig« (406) zustandegebrachte Glaube »erlöst« (406) den Menschen, sofern der Einzelne in ihm »in die ihm angemessene Funktion als Zielwesen« hineingeführt wird. Und auch diese erlösende Überzeugung bleibt Zukunftüberzeugung und daher hypothetisch. 5) »Fertige Werte« (407) werden für Einzelne oder Gruppen notwendig und zu Recht dogmatisch. Diese normative Geltung birgt die Gefahr, dass die Werte »ihren eigenen Werdegang vergessen« (407) und die Ethik »statt voll angemessener axiologischer Wertwerde-Hilfe« (407) nur Gebote bietet. 6) Heute hat sich demgegenüber der Blick vor allem auf »den Wert in statu nascendi« (407) und die Konkurrenz zwischen »dogmatisch schon voll ausgebauten« und erst im Entstehen begriffenen Werten zu richten. 7) Die »Neuwertbildung« (408) kann philosophisch nicht aus der Anlage oder der Natur der Menschen erklärt werden. Wertbildungen können berechtigt nebeneinanderstehen. Kein Wert »kann sich ... mehr als unbegrenzter Allgemein- und Höchstwert fühlen« (408). Werte gibt es gerade in ihrer Verschiedenheit nur durch wechselseitige Verknüpfung und Einschränkung.

D.

Die Textanalysen und interpretatorischen Thesen, in denen Frau Tielsch diesen Gehalt der heute noch unbekanntenen Ethik Kierkegaards erhebt, lassen sich wie folgt skizzieren: 1) Kierkegaard entwickelt »ein eigenartiges Mittelding zwischen Dichten und Denken« (17). Er verfügt über selbständige Anschauung, vermag diese aber nur nach langer Mühe oder gar nicht auf ihren Begriff zu bringen und achtet bei der Begriffsbildung vor allem auf die Stimmung (Einführung zum »Begriff Angst«, d. h. auf »die thymische Resonanz« (16) der Widerfahrnisse. Da Kierkegaards persönliche Stimmung mit seiner »sehr schnellen Reife« wechselt, trägt ein Begriffslexikon methodisch für die Kierkegaard-

auslegung nichts aus (gegen L. Richter »in der Ro-ro-Ausgabe«) (17 Anm. 8). Frau Tielsch stimmt Slök zu: nur im Erfassen des Hauptproblems werden Einzelaussagen verständlich.

2) Kierkegaard ist kein Eklektiker; eine »systematische Darstellung sämtlicher Kierkegaardscher Hauptgedankenzüge« (20) ist möglich. Mit der Übersicht über das Gesamtwerk Kierkegaards mehrt sich diese Einsicht. Doch ist die Frage seines »Hauptanliegens« in der Forschung noch offen. Für die Überzeugung, dass Kierkegaard sich vor allem um die »Frage der Wertkonstitution im Menschen« (22) bemüht, sprechen Pap I A 75, die Andersen-Schrift, die Tatsache, dass Kierkegaard auch dem Gegner des Christen, dem »ordentlichen« Einzelnen, die »Notwendigkeit des Glaubens« (23) zuspricht, und die Tatsache, dass Kierkegaard häufig »hinter den Begriff »Gott« den Begriff »Ideal« in Klammern« setzt (23). Für die Bedeutung dieser »Theorie und Beobachtung der allgemein »religioiden« (Simmel) Merkmale des Menschen« (23) sprechen ihre Unvoreingenommenheit und die Tatsache, dass Kierkegaard zeit seines Lebens zum richtigen Christentumsverständnis und zum festen persönlichen Glauben unterwegs war und aus dem Zweifel nie herauskam.

3) Kierkegaard ist kein Denker der Romantik, sondern einer ihrer Überwinder. Als Mensch bleibt er allerdings in einer romantischen Problemstellung, dem Zwiespalt zwischen »Dichterberuf« (85) und »Nachfolge Christi durch grobtätliche Handlungen« (86) stecken. Die Erfindung von pseudonymen Autoren ist Kierkegaards Mittel, »die endgültige Antwort« (89) auf die Frage nach der nichtliterarischen Aktion »immer und immer wieder hinauszuschieben« (89). Der Mensch Kierkegaard lebt auf der verzweifelten Flucht vor der seiner »Doppelbegabung« (90) entsprechenden Wertentscheidung. Für die von den Pseudonymen vorgetragene »Theorie des Glaubens« (91) »sind diese »Winkelzüge« des gequälten Menschen« (91) jedoch unwesentlich. Der Ausbruch Kierkegaards in »die Form des dünnen, pamphletischen Flugblattes« (87) ist die letzte »Kurzschlusshandlung« (379) in einer Folge verfehlter »Probierhandlungen« (381). »Ein wirklicher Kenner Kierkegaardscher Handlungsweise« (388), der Kierkegaards Hang zur bewussten »Vermehrung seiner Leiden« (382), seine Sehnsucht nach bürgerlicher Anerkennung, seinen manischen »Drang zur Tat« (386) kennt, sieht in Kierkegaards Kampf gegen die Kirche »seinen letzten Fehlentschluss« (390), der zu der »tödlichen Acedia« (390) des

letzten Krankenzimmers führt. Kierkegaard wäre »wieder aufgelebt« (390), wenn man ihm »in diesem Augenblick irgendeine Stellung als Kirchenlehrer oder »Kirchenvater« angeboten hätte« (391). Die von Kierkegaard angeführte »Entschuldigung« (396), sein Gedanke sei ganz neu, kann ihn »nur subjektiv-persönlich . . . entlasten« (396).

4) Kierkegaard korrigiert die Isolierung des Verstandeswissens durch seinen Begriff der »Erbauung«. Mit ihm will er erstens sagen, dass jede »Wahrheit« »Verbindung mit dem ganzen Menschen haben« (31) muss; ebendies meint er mit seinem Begriff der »Innerlichkeit« und der »Subjektivität«. Zweitens betont der Begriff die Wichtigkeit der »seelischen Begleiterscheinungen der Überzeugungsbildung wie Angst, Hoffnung und Furcht« (32). Diese bewusste Abhebung der Glaubensbildung von der Wissensbildung verschliesst Kierkegaard zwar die Augen dafür, dass auch das Streben nach Naturerkenntnis sittlicher, erfüllender Glaube sein kann, verhilft ihm aber zu der Erkenntnis, »dass Möglichkeit im Wissensbereich ein ganz anderes ist als im Bereich der Glaubenslehre« (42). Greifbar ist diese Erkenntnis vor allem in der »Krankheit zum Tode«, den »Stadien« und dem »Begriff Angst«; in den »polemischen Werken« (37), etwa den »Brocken«, ist sie verunklärt.

5) Worum es Kierkegaard geht, zeigt die Bestimmung der »zweiten Ethik« in der Einleitung zum »Begriff Angst«: das Sollen ist kein fertiger Imperativ, es gründet in einem beschreibbaren »Phänomen« (44), dem »Sollbild« (44). Will Kierkegaard die »Idealität der Wirklichkeit« (IV, 321 Anm.)¹ sichtbar machen, dann will er zeigen: »Glauben und Sollen sind wirkliche und notwendige Zustände des Menschen« (45), und zwar durch Beobachtung (so schätzt er an Schleiermacher »die frische Art, vom Religiösen als wirklich Erfahrenem zu reden« (49)). Für die Anthropologie ist damit gesagt: der Mensch ist im Ganzen durch Geist bestimmt (im Unterschied zu »der platonischen Antike« (51) und zur Lehre Freuds, zur Schichtenlehre Hartmanns und zu jeder Auffassung der Angst als eines nur psychosomatischen Beengungsphänomens). Unter »Geist« versteht Kierkegaard das, »was alle Empfindungen und Regungen des Menschen notwendig prägt und vor dem es für den Menschen keine Flucht gibt« (51); Angst ist für ihn »Unruhe des »Geistes«, durch deren Ausbleiben

¹ Hinweise auf Textstellen beziehen sich auf die zweite Auflage der »Samlede Værker«. Tagebuchnotizen werden nach Bandzahl, Abteilung und Nummer der dänischen Gesamtausgabe bezeichnet.

oder »ungute Vermehrung« (56) der pneumatische Freiheitverlust (vgl. IV, 447 ff.) eintritt. Sünde ist im »Begriff Angst« und für Kierkegaard allgemein somit der »geistige Rückschritt des Menschen auf dem Weg zum Glauben« (56).²

6) Die geistige Bildung einer »Ich-Hypothese« (59) ist nicht ein Sprung, wie Jaspers meint, sondern ein langwieriger Vorgang. Kierkegaards Sprungbegriff gehört in seine Lehre von dem Stadien, d.h. vom »geistigen Duktus« (207) der Glaubensbildung. Kierkegaard hat eine »Theorie des »Mutationssprungs« bei der geistigen Produktivität« (59), in die auch die Begriffe des »Augenblicks« (des »Konfiniums«), der Ironie und des Humors gehören. Im »rhythmischen Geschehen« (207), im »Auf und Ab der Überzeugungsvorbereitung« (206)² kommt es »nach einer Phase langsam sich ansammelnder Erregung (die durch rhythmische Hormonproduktion geregelt wird...)...« (208) zunächst zum »Zwischen-Zustand« (210) der »Höchstsättigung« (210), zum Kurzstadium, zum »hektischeren Ansetzen zum Ende« (211), und dann erst zur »Kipp-schwingung« (208) in »Festformen« (208). Diese »Ausholphase« (209) vor dem »Umkippen« (208) tritt, wie Kierkegaard an Sokrates im »Begriff der Ironie« zeigt, zwischem dem Aesthetischen (dem Erfassen der Möglichkeit eines Ideals) und dem Ethischen (dem »Stadium der ernsthaften, wiederholten Beschäftigung mit der Idee« (212)) ein; wer hier zurückkippt, wird »Ironiker«. Zwischen der ethischen »Wiederholung« und »der rückhaltlosen Hingabe an das Ziel« (212), zwischen dem Ethischen und dem Religiösen also liegt der »Humor«, eine »Art Galgenhumor« (213), in dem die zu wagende Hingabe als unsinnig erscheint. Diese Krisensituationen nennt Kierkegaard »Augenblick« (vgl. IV, 388), das Umkippen »Sprung«. Diese in Kierkegaards »Entschlussbildungstheorie« (214) gesehenen Vorgänge sind heute wissenschaftlich be-greifbar (vgl. 208).

7) Da die Psychologie den Menschen nicht als »Zielwesen« (65) kennt, ist sie (laut der Einleitung zum »Begriff Angst«) »blosse Hilfswissenschaft für die Glaubensstheorie« (65). Kierkegaard neigt zwar »zur Alleinbeachtung des Thy-mischen« (69), entnimmt jedoch die ethisch-religiösen Phänomene immer aus der blossen Beobachtung, von der er ausgeht: Schuld, Reue und Sünde sind keine Gefühle. Kierkegaard sucht vor der Psychologisierung Zuflucht in »einer

² Hervorhebung vom Autor.

zunächst ganz altfränkisch anmutenden Dogmatik« (70f.), weil nur die Theologie »Lehre vom absoluten Geist« (IV, 328) war, d.h. weil nur sie Probleme entdeckte und tradierte, die die Erreichung der »absoluten Bindung des Menschen an eine religiöse Überzeugung« (71) betreffen. Die Dogmatik »ist die Hüterin jener Tradition« (73), in der diese Probleme des »absoluten Geistes« erforscht werden. Dieser Rekurs macht aber aus der »zweiten Ethik« Kierkegaards keine christliche Theologie, bringt sie vielmehr auf ihren eigenen Weg »als säkularisierte Dogmatik« (73)³. Kierkegaard ist weder christlicher Dogmatiker, noch überhaupt doktrinär eingestellt, noch an Offenbarungsinhalten besonders interessiert. Auch Christus ist für Kierkegaard ein Mensch, der mit Hilfe seines Glaubens sein »diesseitiges Leben« (78) führen will. Kierkegaard überbietet, ohne die »biblische Offenbarung bei Jesus und den Aposteln« (75) anzutasten, die kirchliche Lehre durch seine »Theorie der wirklichen Wertinstitution« (77). Was in der Theologie »in einer Sphäre reiner Ehrfurcht« (81) gehalten wurde – »Wiederholung«, »Versöhnung«, »Erlösung« – wird »in der Wissenschaft von der allgemeinen Struktur des wertbildenden geistigen Duktus« (91) als Moment »der »Idealität überhaupt«« (79) erkannt.

8) Kierkegaard fasst das »Ethische« zunächst als »blosse Vorstufe« (70) des Religiösen hin zur Bindung »an Gott und ein Ideal« (70). Dann aber fasst Kierkegaard in Auseinandersetzung mit der Ethik und Religionsphilosophie seiner Zeit das »Ethische« auch als Bezeichnung für den von Hegel verabsolutierten »Wertkreis« (97) der Poliwerte und erarbeitet eine Sicht des Christentums als des Ideals, »das für alle »Leidenden«, . . . , das allein geeignete, weil *von einem selbst Elenden eigens für sie erdachte Ideal ist*« (102). In der Aufklärung des Religiösen mit Kant und Hegel einig – auch für Kierkegaard ist Gott nur »eine Forderung des Menschen an den Menschen« (96)⁴! –, bildet Kierkegaard sich anhand der eigenen Leiden (vgl. 101) ein Bild Christi und des zum Christen veranlagten Leidenden. Er durchdenkt den Konflikt dieses Ideals und der Polissittlichkeit zunächst von letzterer her in der Analyse des »Glaubenshelden« (Abraham, »Furcht und Zittern«). Abraham ist der Sache nach Christ: er baut auf der bisher unberücksichtigten »Grundgegebenheit« (107)

³ Hervorhebung von Frau Tielsch.

⁴ Frau Tielsch verweist hierfür auf VII, 185 Anm. 2.

des Leidens einen »neuen Wertglauben« (106) auf; wie er muss auch jeder andere Mensch sich zwischen dem Polisethischen und den »Liebes- und Gehorsamswerten« (109) entscheiden, auf denen das Gottesgebot »fuszt« (109). Menschen wie Abraham, Gloster oder »Cumberlands Jude« (11), Verbrecher und Genies zum Beispiel, können nicht anders, als sich einen neuen Wert bilden, – in zeitweiliger Isolation, ahnend und ringend.

9) Kierkegaard ist kein Verfechter eines Individualismus. Alle langsam und zaghaft erfundenen Ideen, auch Abrahams »Gottesidee« (117) und die »Idee des Christentums, wie sie der Leidende Christus *allein* erschuf« (117)⁵ sind gruppenwirksam, generell und sozialisierbar. Kierkegaards Konzeption der eigenartigen Sozialform der Leidenden, die ihren »Lustgewinn« ja im Zuwiderhandeln gegen die normalen Triebbedürfnisse finden,⁶ rechnet mit der massiven Gegenwehr des Bürgertums gegen jeden »Werterfinder« (122) und gegen den Zusammenschluss der Leidenden zu »einem christlichen Leidens-tum« (133).⁵

In der »Caritas-Gesellschaft« (132) können die »Halblebendigen-Halbtoten« (132) ihr selbstbejahtes Leiden zu einem dem Polisglauben gleichberechtigten, von Sektiererei, Asketentum, Mystizismus, Märtyrer- und Reformatorentum unterschiedenen, modernen Glauben »verwerten« (129, vgl. auch 117): im praktischen Mit-Leiden (vgl. 126), im Verzicht auf einen falschen Höchstwertanspruch des Christentums (vgl. 153), in universaler Sympathie für jeden Einzelnen abgesehen von seinem Sozialstatus. Diese Konzeption findet sich vor allem in der »Einübung«, in den »Zwei kurzen ethisch-religiösen Abhandlungen«, und den Tagebüchern ab 1847.

10) Kierkegaards Paradoxbegriff enthüllt sich von daher als eine allerdings fragwürdige Formulierung der Eigenart des Glaubens: Glaube ist prinzipiell »blosse Doxa« (166), nicht Wissen; dieser »Wahrscheinlichkeitsglaube an Werte« (166) aber ist »regelmässiges menschliches Wesen« (166). Kierkegaards Paradoxbegriff will nicht die Absurdität von Dogmen herausstellen (wie die »Brocken« vermuten lassen); er ist kein Ausdruck der Resignation vor einer definitiven Unaufklärbarkeit. Entweder bezeichnet Kierkegaard durch ihn den »Zustand des Denkens«, das momentan mit einem schwierigen Problem

⁵ Hervorhebung durch die Autorin.

⁶ Frau Tielsch formuliert hier (120) in Anlehnung an Kretzschmer (120, Anm. 3).

nicht zu Rande kommt, oder die positive Unbegreiflichkeit »menschlicher Ideale« (163) für blosses Verstandesdenken.⁷

11) Kierkegaard steht auf der Grenze zwischen Glaubenserlebnis und »dem wissenschaftlichen Beobachten des Glaubens« (168), zwischen »Bekenner« (168) und »Professor« (168): auf »der Schwelle der Idealogiewissenschaft« (168). Da »die Reihenfolge seiner Werke« (169) die »Reihenfolge der »systematisch« erlebten Glaubensstadien« (169) spiegelt, kann Kierkegaards Theorie der Glaubenskonstitution an den Werken in ihrer chronologischen Folge abgelesen werden: jedes Werk ist einem Stadium gewidmet. »Entweder – Oder« scheidet für diese Darstellung aus: seine »Stadienlehre« (170) ist »unausgereift« (170), missverständlich und noch »materiell und formell zugleich« (171).

12) Kierkegaard ist im Ansatz über das Dilemma von Indeterminismus und Determinismus hinaus. Keine Wertbildung kommt ohne in sich komplexe Veranlassung zustande. Aber sowohl das Faktenwissen als auch die individuelle Anlage sind lediglich Anlässe. Ersteres zeigt Kierkegaard in den »Brocken« (»Zwischenspiel«) anhand des historischen Wissens um die Person Jesu, letzteres am Zusammenhang zwischen Eros und Ehe-Entschluss (»Entweder – Oder«, »Stadien«). Aus blosser und dadurch krankgewordener Reflexion entsteht immer nur ein falsches »Handeln um jeden Preis« (180). Wie genau Kierkegaard etwa um »das manische Erleben« (184) weiss, das sich verselbständigt, zeigt II A 228. Aber auch anlagebedingte »Trieberlebnisse« (183) und »Dränge« (186) dieser Stärke sind nur Anlass überlegter Entschlüsse; der Trieb als solcher ist immer schon Anstoss zur Zielbildung, die nur inkraft der Reflexion und des Abbruchs dieser Reflexion gelingt. Unter den Titeln »zweite Unmittelbarkeit« und »Gleichzeitigkeit« bietet Kierkegaard ein »neues Modell« der Beziehung zwischen »Triebzug« (195), »Geisteszug« (195) und Entschluss, dessen Recht von der depressiven Anlage Kierkegaards nicht berührt wird: es gibt keine autonome Triebsschicht (wie das Christentum meint, vgl. 198 f.), aber auch keine Herrschaft des Geistes über den Trieb, es kann und soll vielmehr zum »fruchtbaren... Nebeneinander« (195)⁸ kommen. Die Struktur des Zustandekommens dieser Konformität beschreibt die Stadienlehre,

⁷ Frau Tielsch verweist auf V A 79 (162 Anm. 8); der von ihr zitierte Text stammt jedoch aus VIII A 11. Frau Tielsch zitiert allerdings nicht aus der dänischen Ausgabe, sondern nach Diem. Das Zitat aus V A 79 (162, Anm. 7) ist ungenau.

⁸ Hervorhebung durch Frau Tielsch.

die abgesehen von ihrer wechselnden materiellen Bedeutung einen formalen Sinn hat: das ästhetischen Stadium bezeichnet die Aufnahmebereitschaft für Wünsche (die Wahrnehmung von Möglichkeiten), das ethische Stadium stellt deren Sammlung »im tiefen Nachdenken über die Wünsche« (202) dar, das religiöse Stadium bedeutet »am Ende des Werkes« (203) »die Phase jeder festen Entschlussgewinnung« (203). Die Struktur des Ganges durch diese Stadien wurde hier in These 6 skizziert.

13) Das »anfängliche... Auftreten einer Lebensanschauungsmöglichkeit« (226) bestimmt der »Begriff Angst« in seiner Theorie der »Angst« vor dem »Nichts« als Widerstreit zwischen der pronoetischen »Produktion von Zukunft« (243) und der proleptischen seelischen Angst vor solchen Möglichkeiten, wobei die geistige Konkupiszenz sich notwendig durchsetzt, obwohl der Mensch in ihr inhaltlich noch unwissend ist. Die Sünde besteht darin, sich dieser Pronoia zu verschliessen und sich auf einen gegebenen Zustand vorzeitig festzulegen (vgl. IV, 419–421); das Gute (»geistige Gesundheit«, 242) besteht »im Wechsel von Zustand und Bewegung« (242), also im Weitergehen zur zweiten Phase, zur Sammlung und Sichtung der vielen, auch der unwahrscheinlichen Möglichkeiten gegen alle Alltagswahrscheinlichkeit und alle Verengung (»Furcht und Zittern«, »Stadien«, »Krankheit zum Tode«), gegen die vorzeitige kurzsichtige Handlung. Diese Bildung vieler zunächst ethisch ganz neutraler, offener Möglichkeiten muss in eine erste Reflexion (Überlegung), in eine Phase des Zuendedenkens einer jeden der in ihrer Vielfalt gegenwärtig gehaltenen Möglichkeiten übergehen. Kierkegaards Lehre von diesem Stadium ist in den »Schattenrissen« von »Entweder – Oder« angedeutet, in den »Stadien« und der »Literarischen Anzeige« entfaltet. Reflexion ist bewusstes Verfolgen der Hypothesen, die man über das eigene Dasein oder andere Menschen macht; man stellt sich mutig den Konsequenzen möglicher Ereignisse oder Entscheidungen. Doch muss diese Phase auch wieder enden, soll die Reflexion der Zielbildung nicht gefährlich werden: die energische geistige Hingabe an ein als unbedingt glaubwürdig werdendes Ziel (die »gesammelte Leidenschaft«, wie Kierkegaard diese »heftige« »Energieäusserung« (285) nennt) muss in Gang kommen, sodass der Mensch »eine Ausrichtungskraft« (286) auf künftiges Handeln hin »entwickelt« (286), sich steigert und Konsequenz in sein ganz normales, alltägliches Leben bringt, ohne grosse

Worte zu machen. Dieser erstmalige Aufschwung ist dem Rückschlag der Reue und der Unlust ausgesetzt: er vermittelt noch keine Kontinuität der Zielrichtung. Die Eingenommenheit für ein Ideal muss in der der »Erst-Erleuchtung« (296 zu IV, 321 f. Anm. und damit zu 2 Kor. 5, 17) folgenden negativen Stimmung erprobt und im Durchhalten innerlich verwandelt werden. Der positive Sinn des von Kierkegaard hierfür geprägten Begriffs »Wiederholung« erhellt aus der »Beilage« der »Nachschrift« und vor allem aus der Einleitung »Begriff Angst«; er wird vollends deutlich in der »Literarischen Anzeige« und in »Die Krisis und eine Krisis im Leben einer Schauspielerin«. In der »Wiederholung« wird nicht etwas mechanisch nochmals getan, sondern ein Entschluss verwandelnd neu übernommen, konzentriert, potenziert, angeeignet, in der zwangsläufigen Acedia gefestigt. Die Ernüchterung, die Reue und Verzweiflung dieser Acedia sind somit der Wiederholung wesentlich; diesen Zusammenhang beschreibt Kierkegaard in der »Krankheit zum Tode«. Der Einzelne schreckt davor zurück, sein ganzes Leben auf eine Idee zu stellen; die »Glaubensbildung« (313) kann stocken angesichts der »Reflexion über die negative Zukunft« (315). Aber nur wer sich auf die Erkenntnis der »Schattenseiten« (317), die Gefahr »etwaigen künftigen Verlustes an Selbst« (316) und damit auf »die Veranlagung des Menschen zu glauben« (319) in Kierkegaards Sprachgebrauch auf »Gott« einlässt, kommt zum Glauben – und zwar notwendig zum richtigen Glauben. Die richtige Weise der Konstitution garantiert »den Inhalt der Tugend« (320), d. h. der »Erlösung« (326). Über dieses Gelingen sagt Kierkegaard weniger; nur die »Krankheit zum Tode« und die »Wiederholungsschriften« (327), nicht aber die (einen »besseren Namen als diesen alten, irreführenden« (305 f.) verdienende) »Einübung ins Christentum« bringen etwas. Der Mensch entscheidet sich »für eine bestimmte Hypothese seiner Selbst« (328), wird in dieser harten Entscheidung ruhig, fühlt sich mit einem neuen Leben begabt, das er selbst gewonnen hat, und ist damit hier und jetzt »selig« (330). Ohne den Abstand zum Ideal zu verwischen, erlöst sich der Einzelne sittlich, wozu immer die Anerkennung seiner Schuld und seiner intensiveren Verpflichtung gehört. Dieser Vorgang ist jedoch noch nicht das Ziel der Bewegung: zu folgen hat die systematisierende Dogmatisierung der Überzeugung; die Erlösung hat keine »christlicheschatologische Sonderstellung« (335), sondern muss dadurch gesichert werden, dass dem Ideal sowohl abso-

lute objektive Realität als auch eine durch »Autopsie« (vgl. 343) erfasste »Anziehungskraft« (342) zuerteilt wird. Das Ideal wird zum in der »Gleichzeitigkeit« präsenten Gott (vgl. die »Brocken«), es wird personifiziert (vgl. die »Einübung«), es erhält eine »Aura« (343) »des besonderen, anziehenden Glitzerns« (342), eine imaginäre Vollkommenheit. Dieser Vorgang darf aber nicht zur hybriden Absolutsetzung eines Wertes führen, so zwangsläufig er auch in eine »Igelstellung« (352) gegenüber den unvermeidlichen Angriffen der »Ärgernis« nehmenden Umwelt hineintreibt. Eine so dogmatisierte Überzeugung ist nur noch auf Umwegen tangierbar; sie kann nicht einfach befohlen werden. Kierkegaards Forderung der »indirekten Mitteilung« beruht auf der Einsicht, dass Gebote oder andere Einflussnahmen nur Anstoss zu autonomer Wertbildung sein können und die Eigenarbeit nicht »dem ... als schon bestehend und fertig gebotenen Gott« (365) opfern dürfen. Was die »Einübung« als »ein in Wahrheit zu sich Ziehen« bezeichnet, nämlich »eine echte Idealinstitution« (365), beruht immer auf »Selbstglauben und Glaubenbieten« (365). Findet dies statt, dann erfolgt zwanglos auch die von Kierkegaard in den »Einübung« unter dem Titel »Reduplikation« beschriebene Personifikation des Ideals in einem massgebenden »Beispiel« (366). Allerdings hält sich die »Einübung« weithin zu sehr im unwissenschaftlichen Ton der Erbaulichen Reden, d. h. »im »Psychologischen«« (367). Immerhin regt Kierkegaard hier »die Anwendung« (368) eines »axiologischen Neigungstestes« (368) bei Kindern an, untersucht die axiologische Situation der Lebensalter und beschreibt, wie es zur »Manneszeit des Glaubens« (373) kommt. Allerdings schaudert Kierkegaard auch jetzt noch vor dem pädagogisch-genetisch vorgeführten »Muss« (375) des gefährvollen Glaubens zurück. Er diskutiert weder die »Frage des Beispiels« (377) aus, noch geht er auf Fragen der »Mittelreflexion« (378) und der Handlungsaufführung irgendwie ein.

II

Zu Beginn meiner Stellungnahme sei genannt, was mir an der referierten Kierkegaarddeutung einleuchtet oder zusagt. Es ist möglich und lohnend, das Gesamtwerk Kierkegaards auf das hin zu untersuchen, was in ihm zur Entstehung sittlicher Einstellungen im einzelnen Menschen gesagt wird. Man kann aus diesem Werk pädagogisch verwertbare Beobachtungen entnehmen

und es auf die in ihm gebotene Interpretation von »Erziehung« befragen (vgl. dazu das von Frau Tielsch nicht berücksichtigte Buch von H. Schaal, »Erziehung bei Kierkegaard«, Heidelberg 1958). Richtig gesehen scheint mir, dass Kierkegaard konkret fassen will, was in der Unauffälligkeit des alltäglichen Verhaltens im Menschen geschieht (vgl. dazu z. B. 289); ich finde es gut, dass Frau Tielsch diesen »Realismus« betont und ihrerseits konkrete Dinge unserer Welt ins Spiel bringt (das Kino, den Autofahrer, die Jugend, das Strafrecht). Auch meiner Meinung nach war Kierkegaard weder Romantiker noch Individualist. Obwohl ich auch Frau Tielschs Untersuchung des Begriffs der Wiederholung von der folgenden Kritik an ihren Interpretationsmethoden nicht ausschliessen kann, halte ich einen Teil des Kapitels 25 ihres Buches von der Methode her für akzeptabel. Auch meiner Meinung nach geht es in Kierkegaards Angstlehre um eine Bestimmung des Geistes und damit um das Verhältnis des Menschen zur Zukunft. Frau Tielschs These, dass Kierkegaard nicht einfach christlicher Theologe war, würde ich in dem Sinne zustimmen, dass Vigilius Haufniensis in seinem »Begriff Angst« nicht als gläubiger Christ zu gläubigen Christen spricht, sondern eine »psychologische Untersuchung« »in Richtung auf« ein »dogmatisches Problem« versucht.

Meine folgende Kritik bezieht sich auf Frau Tielschs Methoden (Abschnitt A), auf ihre meines Erachtens über den Wert ihrer Deutung entscheidenden Fehldeutungen (Abschnitt B) und auf weitere, meiner Meinung nach unbewiesene oder falsche Einzelthesen (Abschnitt C; in ihm fasse ich mich norgedrungen sehr kurz).

A.

1) Buch und Literaturverzeichnis lassen vermuten, dass die gesamte neuere skandinavische Forschung Frau Tielsch unbekannt oder uninteressant ist. Sie schreibt über den Begriff des »Sprunges« ohne Kenntnis der Arbeiten von Malantschuk, über die Stadienlehre und den Gottesbegriff ohne Kenntnis von Lindströms »Stadiernes Teologi« (Lund 1943) über Kierkegaards Bestimmung des Christlichen ohne Kenntnis von Lönnings »Samtidighedens Situation« (Oslo 1954, mit deutscher Zusammenfassung), über die gedankliche Entwicklung Kierkegaards bis zum Kirchenkampf ohne Kenntnis von Lindströms

»Efterføljsens Teologi hos Sören Kierkegaard« (Stockholm 1956), über das Paradox ohne Berücksichtigung von Söes Arbeit in der Festschrift für R. Bring (Lund 1955). Die Diskussionen über »Leben und Walten der Liebe« (Lögstrup, Lindström) scheinen Frau Tielsch ebensowenig bekannt zu sein wie Henriksens Untersuchung zur Geschichte der skandinavischen Forschung (»Methods and Results of Kierkegaard Studies in Scandinavia«, Kobenhagen 1951) oder Henriksens und Billeskov-Jansens Studien zu Struktur und Kunstmitteln Kierkegaardscher Texte. Dazu kommt, dass Frau Tielsch auch wichtige deutschsprachige Literatur (Theunissens »Der Begriff Ernst«, Löwiths »Von Hegel zu Nietzsche«, Schröers »Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem«, Fahrenbachs Literaturbericht in der Philosophischen Rundschau) nicht berücksichtigt. Sie stützt sich hauptsächlich auf die zwar unentbehrlichen, aber nicht mehr ausreichenden Werke von Hirsch und Geismar, also auf Literatur, die inzwischen über dreissig Jahre alt ist. Frau Tielsch kennt zwar die heutige Forschungslage mit bestimmenden Konzeptionen einer Systematik im Denken Kierkegaards (Schulz, Slök), geht jedoch einer Diskussion dieser Vorschläge aus dem Wege (in Kapitel 2 wäre eine Diskussion der von Slök gegebenen Auslegung der anthropologischen Bestimmungen bei Kierkegaard unumgänglich gewesen). Wer die wichtigste Literatur zu seinem Thema nicht beherrscht, hat nicht das Recht zu behaupten, dies Thema sei derzeit noch gar nicht bekannt (vgl. 11).

2) Frau Tielschs Quellenkenntnis ist mangelhaft. Man darf eine Arbeit derartigen Umfangs und Anspruchs über Kierkegaard nur schreiben, wenn man über eine lückenlose Kenntnis der edierten Texte verfügt, wenn man also mit den Samlede Værker und den Papirer arbeitet. Sonst muss man, wie Frau Tielsch, die Sekundär-Literatur als Zubringer der Quellen benutzen (vgl. z. B. Anm. 11 auf Seite 86, Anm. 15 auf Seite 132). Wieviel Vertrauen würde man einem Platonbuch von 400 Seiten entgegenbringen, das eine ganz neue Hypothese über einen zentralen Aspekt platonischen Denkens anhand einiger Auswahlübersetzungen und Auszüge erarbeitet? Frau Tielsch schöpft nicht einmal das Angebot an Auswahlübersetzungen der Papirer aus: E. Schlechtas »Christentum und Christenheit« (München 1957) kann sie entbehren. Frau Tielsch schreibt also z. B. über den »Sprung«, ohne V C 1–11 zu kennen. Sie schreibt über die »Wiederholung«, ohne IV B 97–122 (Seite 252–312 des vierten

Bandes der Papirer) studiert zu haben. Sie weiss, wie richtig oder falsch Kierkegaard in den Jahren nach 1849 dachte und handelte, ohne die Bände, die Papirer IX–XI ausmachen, durchgearbeitet zu haben. Selbstverständlich kann man ein Einzelwerk, dessen Konnex mit anderen Einzelwerken, einen bestimmten in bestimmten Texten mitgeteilten Gedankengang Kierkegaards anhand der vorliegenden Übersetzungen studieren. Aussagen über die psychische Konstitution, das Innenleben, die menschliche Entwicklung Kierkegaards, Aussagen über Person und Werk im Ganzen sind aber nur dem erlaubt, der Kierkegaards gesamte Hinterlassenschaft aus den wissenschaftlich massgebenden dänischen Gesamtausgaben kennt und den Nachweis dieser Kenntnis erbringt – nicht Frau Tielsch. Zu ihrer Feststellung, die Übersicht über Kierkegaards Gesamtwerk sei beträchtlich gewachsen (20), kann ich nur sagen, dass ihre eigene Übersicht meines Erachtens noch beträchtlich wachsen muss, um für ein Unternehmen wie das ihres Buches zu genügen.

3) Die Unterscheidung zwischen dem Menschen Kierkegaard und dem Wissenschaftler Kierkegaard (vgl. 91) ist nicht ausgewiesen und falsch. Der für die Kierkegaardinterpretation methodisch grundlegende Unterschied zwischen dem Text (dem Mittel schriftstellerischer Mitteilung) und der Person (dem Innenleben des Schriftstellers) ist Frau Tielsch nicht bekannt, obwohl sie über diese Unterscheidung, ihre Bedeutung, ihr Recht und über die Gefahr ihrer Vernachlässigung bei Fahrenbach («Die gegenwärtige Kierkegaard-Auslegung in der deutschsprachigen Literatur von 1948 bis 1962», philosophische Rundschau 1962 Beiheft 3, Seite 5 f., 7, 9 f. mit Anm. 7, Seite 19) das Nötige hätte lesen können. Frau Tielsch vermischt ständig das, was Kierkegaard (ihrer Meinung nach) fühlt, erfährt, dazulernt mit dem, was in den Texten steht, die Kierkegaard oder seine Pseudonyme schrieben. Dass sie es mit *Texten* zu tun hat, scheint ihr verborgen zu bleiben. Weil sie z. B. aus psychoanalytisch orientierter Sekundärliteratur entnimmt, Kierkegaard sei manisch-depressiv gewesen, deshalb findet sie in II A 228 eine Beschreibung manischer Erregung, ohne wahrzunehmen, dass Kierkegaard nicht sein Erlebnis, sondern dessen religiöse, ja theologische Interpretation festhält, indem er auf den Hain Mamre, auf die »ewigen Wohnungen« (vgl. Lk 16, 9 und Jo 14, 2), auf einen Vers eines Kopenhagener Wächterlieds und auf Phil 4, 4 anspielt. Dass ein derartiger Ausfall auch der simpelsten methodischen Re-

flexion Frau Tielsch nicht nur zu ihrem intimen Wissen um die »Winkelzüge« des lebenden, sondern auch zu so klarer Einsicht in die eventuelle Reaktion des sterbenden Kierkegaard auf ein etwaiges Angebot eines Amtes als »Kirchenvater« (?) verhilft (vgl. 391), leuchtet ein. Johannes Climacus gibt den treffenden Kommentar zu dieser Art von »Interpretation«, wenn er VIII, 310 den Frater Taciturnus zitiert: »Geist ist es nämlich, zu fragen: 1) ist das, was gesagt wird, möglich, 2) kann ich es tun. Geistlos aber (ist es), nach zwei Dingen zu fragen: 1) ist das wirklich, 2) hat mein Nachbar Christophersen das getan, hat er es wirklich getan« (vgl. P. Lønning, »Samtidighedens Situation«, Oslo 1954, Seite 10). Da Frau Tielsch die von Climacus in der »Beilage« der »Nachschrift« und von Kierkegaard in XIII, 521–653 entwickelten hermeneutischen Regeln für die Interpretation seines Schrifttums übersieht, kommt ihr nicht einmal das hermeneutische Problem der Pseudonymität zu Bewusstsein: die Pseudonymität wird zu einem der Winkelzüge des Menschen Kierkegaard, die indirekte Mitteilung zu einem Teilproblem der Dogmenbildung. Für beide Erklärungen bleibt Frau Tielsch den Ausweis aus den Quellen schuldig.

4) Auf diesem methodischen Niveau ist es nur konsequent, wenn Frau Tielsch von allgemein anerkannten Methoden der Untersuchung literarischer Gebilde – Analyse des Aufbaus einer Schrift, Festlegung ihrer Gattung, Analyse der literarischen Mittel und des Zwecks der Schrift, Begriffsbestimmung durch lexikalische Erfassung und Kontextanalyse, Klärung der Anspielungen, Erörterung von Herkunft und Funktion wichtiger Metaphern – keinen Gebrauch macht. Ihre Kritik an den Begriffsuntersuchungen der »meisten bisherigen« (17) Darstellungen fällt schon deshalb in sich zusammen, weil Frau Tielsch viele Darstellungen seit Hirsch gar nicht kennt; Beispiele gelungener Analysen fände sie bei Malantschuk (»Begyreb Fordoblelse hos Søren Kierkegaard«, *Kierkegaardiana* II (1957), 54–61) und Lindström (»Efterføljelsens Teologi«). Und so wenig es mit dem von J. Himmelstrup in Band XV der Zweitaufgabe der *Samlede Værker* und nun von L. Richter in ihrer Übersetzung gegebenen »Terminologischen Register« (XV, 509) getan ist, so wenig Anlass hat Frau Tielsch, diesen Versuch »unglücklich« zu nennen (17, Anm. 8). Denn sie vermag nicht einmal das einfachste Instrument methodischer Texterklärung, das Begriffslexikon, zu handhaben: ihre Behauptung, Kierkegaard setze »sehr

häufig« (23) hinter »Gott« in Klammern »Ideal«, wird nicht ausgewiesen; diese Behauptung beweist ferner nicht, was sie beweisen soll (die Austauschbarkeit der Worte), sondern ist durch VII, 253 und 401 für die »Nachschrift«, durch XII, 496, XII 539 ff., XIII, 476, XIV, 72, 91, 115, 134, 144, 340 für die Spätschriften in dieser ihrer Absicht widerlegt; und diese Behauptung ist falsch, wie einer Überprüfung der unter den Stichworten »Gott« (XV, 169b–173a) und »Ideal« (XV, 199a–b) im Sachregister der zweiten Auflage der *Samlede Værker* angeführten Stellen zeigt. Auf die Anwendung der etwas schwierigeren philologischen Methoden verzichtet Frau Tielsch vollends. Sie »deutet« die Aussagen des Vigilius über die Psychologie (IV, 313–328) und die IV, 328 gebrauchte Wendung »Lehre vom absoluten Geist«, ohne ein Wort über Hegel und Rosenkranz zu verlieren. Sie gibt an, was Kierkegaard unter dem »Erbaulichen« versteht, ohne auch nur die verschiedenen Vorbemerkungen Kierkegaards zu seinen »Erbaulichen Reden«, geschweige denn diese selbst zu interpretieren. Sie weiss zu sagen, was »Subjektivität« bei Kierkegaard bedeute, ohne auch nur zu fragen, wie die »Nachschrift« des Johannes Climacus aufgebaut sei und an welchem Ort im Gedankengang dieser Schrift VII, 184 ff. und VII, 306–332 stehen, welchen Stellenwert diese Thesen im Ganzen des Textes somit haben. Sie spricht über Kierkegaards Glaubensbegriff, ohne auf die von Climacus erörterte Differenz zwischen Religiosität A und Religiosität B, zwischen »Glaube« im Sinne des § 4 im »Zwischenspiel« der »Brocken« und »Glaube sensu strictissimo« (VII, 309) ein Wort zu verschwenden. Normalerweise gewinnt Frau Tielsch ihre Behauptung über den Inhalt eines von Kierkegaard oder einem Pseudonym gebrauchten Wortes dadurch, dass sie auf eine methodische Untersuchung des Sprachgebrauchs verzichtet. Frau Tielsch bringt es aber darüberhinaus fertig, ein »Hauptanliegen« Kierkegaards dadurch zu erforschen, dass sie fast alle von Kierkegaard unter eigenem Namen veröffentlichten Werke, nämlich die »Erbaulichen Reden«, die »Christlichen Reden«, die Abendmahlsreden, »Urteilt selbst« und »Zur Selbstprüfung«, den »Augenblick« und die Rede über Gottes Unveränderlichkeit vernachlässigt und die »Reden« mit einer ebenso fadenscheinigen wie unausgewiesenen Begründung abtut (vgl. 367). Diese Vernachlässigung verböte sich für denjenigen, der den Titel »Interpret« für sich beansprucht, für die vor 1846 herausgegebenen »Erbaulichen Reden« schon durch VII, 242 f., sofern man

etwas auf die von einem Pseudonym gegebene Deutung Kierkegaardscher Schriften gibt. Frau Tielsch berücksichtigt diese Texte wohl deshalb nicht, weil dann ihre durch VII, 312 und alle Aussagen des Climacus über Gott widerlegte Behauptung, Gott sei nach VII, 185 Anm. 2 »eine Forderung des Menschen an den Menschen« (96) als unhaltbar erwiesen wäre. Dieses Beispiel zeigt, dass Frau Tielsch die Texte unterschlägt, die ihr nicht passen – eine für den wissenschaftlichen Umgang mit Texten wohl nicht gerade empfehlenswerte methodische Maxime. Frau Tielsch muss z. B. den Untertitel, das Vorwort, den »Eingang« (XI, 137–139), die Ausführungen über »Geist«, »Verhältnis« und die beiden Weisen von »Selbst« (XI, 143–145) und den Schluss (XI, 264–272) der »Krankheit zum Tode« aus ihrer Interpretation ausklammern, um ihre Deutung Gottes (XI, 146 wird die »Macht« von XI, 144 ausdrücklich so genannt) als einer »Veranlagung« des Menschen (319) vortragen zu können. Oder sie ersetzt Interpretation einer Schrift durch die Behauptung, der Autor habe dieser Schrift einen »irreführenden« Titel gegeben (306). Durchkreuzt eine Schrift ihr Konzept der Stadienlehre, so wird sie auf Grund einiger am Text nicht ausgewiesener Argumente aus der Betrachtung ausgeklammert (Entweder–Oder). Lässt sich auch das nicht machen, so bleibt immer noch die Möglichkeit, die der »Deutung« entgegenstehenden Aussagen eben als altfränkisch-eng christlich zu kritisieren und Kierkegaards bedauerliche Befangenheit in christlichen Traditionen zu konstatieren (vgl. z. B. 23 über den Glaubensbegriff).

5) Frau Tielsch muss meines Erachtens die transzendente Kierkegaard-Kritik zum methodischen Prinzip ihrer »Interpretation« erheben, weil der methodische Ansatz ihrer Arbeit in der unzulässigen Vermischung zweier Operationen besteht. Systematische Interpretation der in einem Text mitgeteilten Gedankengänge innerhalb des mit philologischen Methoden erhebbaren Verständnishorizonts dieses Textes und kritische Benutzung desjenigen Materials, das dem Leser als für seine eigenen Zwecke brauchbar erscheint, im durch dieses Anliegen des Lesers vorgegebenen Verständnishorizont, Verständnis des vom Autor Mitgeteilten und Ausbeutung seiner Texte zum Zwecke des Phänomengewinns (vgl. 12) und der Untermauerung eigener Gedankengänge sind zwei verschiedene Dinge. Wem dieser Unterschied klar ist, dem steht es selbstverständlich frei, andere Denker, d. h. normalerweise ihre Texte als Materialsammlung

zu benutzen, das für ihn Verwendbare auszuwählen und der eigenen Argumentation einzufügen, das Unbrauchbare als solches zu kennzeichnen und sich von ihm zu distanzieren. Wer diese legitime Operation durchführt, wird aber das Ergebnis seiner Auswahl und Benutzung nicht als die Meinung des von ihm benutzten Autors ausgeben. Er wird zugeben, dass er den Text auf das hin untersucht habe, was dieser Text für seine, des Lesers, Sache hergebe, dass er somit nicht die aus dem Text erhebbare Meinung des Autors, sondern seine eigene These vortrage. Frau Tielsch ist dieser Unterschied nicht klar. Sie behauptet, Kierkegaard behaupte dasjenige, was sich an »moderner« Wertlehre ergibt, wenn man ausgewählte Phänomenbeschreibungen Kierkegaards um dieser Wertlehre willen aus Kierkegaards Denkhorizont herauslöst und in den nachweislich andersartigen Fragezusammenhang dieser Wertlehre transplantiert. Diese methodische Grundthese ist falsch. Denn es geht nicht an, den (richtigen oder unrichtigen) Eindruck, die moderne Wertlehre brauche Kierkegaard in irgendeiner Hinsicht, zum methodischen Leitfaden der Erhebung dessen zu machen, was in den Texten als das vom Autor Mitgeteilte dasteht. Irgendein Vorverständnis und ein entsprechendes Interesse bringt wohl jeder Kierkegaardleser mit ins Spiel; meines Erachtens verdient aber nur derjenige Leser den Namen des Wissenschaftlers, der dieses sein Interesse erstens so weit wie möglich reflektiert, der es zweitens in der Auseinandersetzung mit den Gedanken des Autors, den er liest, in Frage stellt, der drittens den soeben skizzierten Unterschied macht und sich für eine der beiden Operationen entscheidet, und der sich viertens in jedem Falle, also auch bei der Auswahl des für ihn Brauchbaren, nach den in der Philologie bewährten Methoden der Feststellung des Literalsinnes eines Prosatextes richtet. Da Frau Tielschs Buch nur die erste dieser vier Bedingungen erfüllt, kann ich es nicht als wissenschaftliche Arbeit über Kierkegaard ansprechen.

B.

Falsch, ja grotesk sind die beiden Hauptthesen dieser »Interpretation«, die Kierkegaards Bestimmung des Gottesverhältnisses und seine Stadienlehre betreffen. Ich muss mich auch hinsichtlich dieser Hauptthesen mit einigen kurzen Hinweisen begnügen.

1) Die von Frau Tielsch gegebene Bestimmung von »Religion« (vgl. 13) hat weder mit den Ausführungen des »Ultimatums« (II, 363–381), noch mit der Darstellung entscheidender Aspekte des Gottesverhältnisses, die die »Erbaulichen Reden« geben, weder mit der Bestimmung des Gottesverhältnisses Abrahams (III, 133), noch mit der Gewissheit Kierkegaards, es gebe niemanden, der die Existenz Gottes leugne (VB 40/11, 1844), weder mit den von Johannes Climacus erarbeiteten Bestimmungen der »Religiosität A« und der »Religiosität B« (vgl. z. B. VII, 546 ff.), noch mit dem Einleitungsgebet zu den »Taten der Liebe« (IX, 12), weder mit den »Freitagsreden« (X, 286 ff.), noch mit den prinzipiellen Bestimmungen der »Krankheit zum Tode« (XI, 143–152) und mit der die »Einübung ins Christentum« und die spätere Schriften bestimmenden Dialektik von Forderung und Gnade, weder mit den Aussagen des »Augenblicks« über das Neue Testament (vgl. z. B. XIV, 133, 135) als »Wort Gottes« noch mit dem Gehalt der Rede über »Gottes Unveränderlichkeit« (XIV, 293ff.) etwas zu tun. »Gott« ist für Kierkegaard und seine Pseudonyme nicht die Metapher für das jeweils konstituierte Ideal oder dessen Absolutheit, für eine distanziert wissenschaftlich konstaterbare »Veranlagung«, die alle Menschen nun einmal faktisch haben und der sie folgen müssen (vgl. 319). Gott ist auch kein vom Glaubenden nach notwendigen Regeln pronoetischer Imagination zum Glitzern gebrachtes Wertding (die 336–348 versuchte »Begründung« dieser angesichts des Textbefunds als absurd zu bezeichnenden Behauptung stützt sich auf 10 aus ihrem Kontext gerissene Stellen). Aufschluss über den Inhalt der Gottesaussagen der Werke 1842–1846 hätte sich Frau Tielsch bei V. Lindström (»Stadiernas Teologi«) holen können. Die von Frau Tielsch vorgetragene »Deutung« des Begriffs der »ewigen Seligkeit« (vgl. 330f.) ist für Climacus schon durch VII, 8 und VII, 560, für den »Augenblick« durch XIV, 124 und XIV, 136, 173 widerlegt: die »ewige Gültigkeit« (IV, 228), das »ewige Bewusstsein« (IV, 197) dieser Gültigkeit des jetzigen Daseins kommt zustande allein im Verhalten des Einzelnen zu *Gott*. Verwunderlich, dass Frau Tielsch nicht einmal dies aus ihrer Lektüre nicht nur der Texte, sondern auch z. B. der Arbeit von Slök über »Die Anthropologie Kierkegaards« gelernt hat (vgl. zu Slök auch Fahrenbachs Darstellung und Würdigung in der angeführten Literaturübersicht, S 43ff., vor allem S. 47). Aber sie weigert sich eben einfach, zur Kenntnis zu nehmen, dass Kierkegaard vom Menschen prinzipiell als dem von

Gott, dem Schöpfer des »Verhältnisses«, ins mögliche Sichverhalten zu sich selbst und darin zu *Gott* entlassenen, in *Gott* »gründenden«, »abgeleiteten« Verhältnis spricht (vgl. XI, 143–146 und die ausgezeichnete Auslegung, die Theunissen in: Landmann, »De Homine«, Freiburg 1962, 496ff. gibt). Dass sie deshalb die mit den Mitteln der Existenzdialektik kategorial bestimmten Verhaltensweisen der von den Pseudonym interpretierten Personen (den Ästhetiker A, Constantius, den jungen Mann und Hiob, Quidam, die Teilnehmer am »Gastmahl der Pseudonyme« und Frater Taciturnus) nicht verstehen kann, zeigt ihre Abraham-Analyse. Für Johannes de silentio ist Abraham ein Mann, dem *Gott* eine Handlung gebietet, die im Sinne der kantischen und hegelschen Konzeption von Sittlichkeit unsittlich ist; *Gott* verpflichtet Abraham auf *Gott* als seiner Gebieter, also zum Verhalten in Kraft des *Gottes*verhältnisses (Gottesliebe, III, 79; Kampf mit *Gott*, III, 79, 86; Prüfung durch *Gott*, III, 83; Antwort auf *Gottes* Ruf, III, 84). Für Frau Tielsch gibt es all das nicht; während Johannes de silentio den Leser seines Werkes darauf ansprechen kann, wie es mit seinem *Gottes*verhältnis stehe (III, 84), diskutiert Kierkegaard nach Frau Tielsch in »Furcht und Zittern« wichtige Probleme einer »Wertlehre«, die voraussetzt, dass das Wort »*Gottes*verhältnis« entweder eine Metapher für Werterfindung oder eine sinnlose Vokabel darstellt. Man könnte anhand der Climacus-Schriften zeigen, dass deren *Gottes*aussagen konstitutives Moment der hermeneutischen Anthropologie sind und dass sie nicht Inhalt einer unbesehen aus der Tradition übernommen Voraussetzung, sondern das klare und deutliche Ergebnis exakter Gedankenarbeit sind. Ebenso könnte gezeigt werden, dass Climacus eine präzise und konsistente Hypothese darüber hat, wie es zur »Religiosität«, d. h. also zur Innerlichkeit des *Umgangs* mit *Gott* kommt, wie der Einzelne also so wird, dass »*Gott* negativ in der Subjektivität« da ist (VII, 44; vgl. VII, 46 und VII, 184 ff.). Diese von den Texten her sinnvolle Frage danach, wie der Einzelne auf *Gott* als das jeden Einzelnen schöpferisch freisetzende Geheimnis stösst (vgl. z. B. VII, 228 ff., diese Frage ist zu unterscheiden von der Frage, wie jemand dazu kommt, den Satz, es gebe *Gott*, für wahr zu halten!), kann Frau Tielsch nicht einmal mehr stellen. Es bleibt ihr nur die groteske Unterstellung, Kierkegaard sei der Erkenntnis, das sogenannte *Gottes*verhältnis sei ein Prozess autonomer Werterfindung und Wertaneignung, auf der Spur gewesen. Streicht man aus Kierkegaards Anthropologie die »setzende

Macht« (XI, 144 f.), dann fällt auch die Voraussetzung der Christologie. Climacus' Rede vom »Lehrer, der die Bedingung gibt« (z. B. IV, 208), von der »Autopsie des Glaubens« (IV, 294; vgl. IV, 293 »er ist der Gott«), vom »vollkommenen Verständnis« (IV, 218) wird ebenso sinnlos wie Anticlimacus' Rede vom »Gott – Menschen« (XII, 102 ff.), vom »Glauben« als einer »ganz eigentümlichen christlichen Bestimmung« (XII, 102, vgl. XII, 107 »Anbetung«, XII, 119), vom spezifisch christlichen, nämlich *freiwilligen* Leiden (vgl. XII, 131). Frau Tielsch vermag deshalb weder die in den Climacus-Schriften ausgearbeitete Frage des Nichtchristen danach, wie er Christ werden könne (VII, 8; vgl. die Anspielung des Anticlimacus in XII, 133 auf die Formulierung des Climacus vom »höchsten Gut«), noch die in der »Einübung« ausgearbeitete Antwort des Christen auf die Frage, was Christsein heisse, zu verstehen: was Teil III ihrer Arbeit über Kierkegaards Christentumsverständnis sagt, hat mit den Äusserungen des Anticlimacus, mit der Problematik von »Christentum« und »Christenheit«, mit dem Christsein als Eintreten in die »Situation der Gleichzeitigkeit« (XII, 123) nichts gemein (vgl. dazu vor allem P. Lönnings Buch »Samtidighedens Situation«). Frau Tielschs Hauptthese nimmt ihr die Bedingung der Möglichkeit, Kierkegaards Texte zu verstehen. Denn sie negiert nicht nur Kierkegaards Konzeption der Seinsweise des Menschen, sondern verstellt auch Kierkegaards Auslegung der faktischen Offenbarung als der qualifizierenden Existenzmitteilung an den Einzelnen (vgl. zu diesen Zusammenhängen Fahrenbach, a. a. O. 29, 31 f., 41).

2) In der Lehre von den »Stadien« (»Entweder – Oder«, »Stadien auf dem Lebensweg«, »Nachschrift«) ist nicht von jenem Wertbildungs – und Aneignungsprozess die Rede, dessen Beschreibung Frau Tielsch Kierkegaard unterstellt. Die Existenzdialektik der Stadien beschreibt keinen *ordo salutis* und erst recht keinen *ordo säkularisierter* »Erlösung« durch Selbsterlösung. Worum es in der vom Grundproblem des »existierenden Geistes« her angesetzten kategorialen Bestimmung möglicher Weisen des Verhaltens in der eigenen Existenz geht, ist bei Schulz, Slök, Theunissen und Lindström nachzulesen. Die These von der Entsprechung von persönlicher Wertbildungserfahrung, Beschreibung des erfahrenen Stadiums und chronologischer Werkfolge ist methodisch unhaltbar (vgl. A, Punkt 3 der Stellungnahme). Sie ist auch durch die Tatsache widerlegt, dass Frau Tielsch viele Schriften als für

ihre Zwecke ungeeignet beiseite schieben muss. Die von Frau Tielsch behauptete Lehre Kierkegaards von den Ablaufsformen der notwendig erfolgenden Wertinstitution steht nicht in den Texten. Sie ist vielmehr von Frau Tielsch auf Grund der genannten unhaltbaren These unterstellt, und zwar mit Hilfe der bereits kritisierten »Methoden«, d. h. inkraft der Missachtung aller Interpretationsregeln. Kierkegaard und seine Pseudonyme sind an einer solchen Lehre auch nicht interessiert; Frau Tielschs Deutung der »Einleitung« zum »Begriff Angst« ist falsch. Abgesehen von ihren methodischen Fehlern vernachlässigt sie die Tatsache, dass Vigilius ein Dogma vor Augen hat, und zwar das der Erbsünde (IV, 318), dass seine Untersuchung zur Dogmatik tendiert (nicht aber diese ersetzt, auflöst, säkularisiert: IV, 328), dass Vigilius in seiner Schrift gar nicht »zweite Ethik«, sondern Psychologie bieten will und bietet (IV, 426), dass der Begriff der »Stimmung« (IV, 319) nichts mit »thymischer Resonanz« zu tun hat (wie aus IV, 319 zusammen mit IV, 456 ff. und Theunissens Untersuchung »Der Begriff Ernst« zu entnehmen ist), dass Vigilius ausdrücklich vom »Verhältnis zwischen dem Ethnischen und dem Christlichen« spricht, also letzteres gar nicht säkularisiert und einebnet (IV, 322 Anm.), dass Vigilius nicht zu einer Dogmatik Zuflucht nimmt, sondern präzise Vorstellungen von christlicher Dogmatik als Auslegung der Versöhnung (als soteriologisch explizierter Christologie) hat (vgl. IV, 337 Anm. mit IV, 322 ff.), und dass die »zweite Ethik«, die IV, 325 und 326 fordern, vom Christen Anticlimacus in der »Krankheit zum Tode« Teil 2 gegeben wird (die Behandlung der »Offenbarung« der »Sünde« im »durchdringenden Bewusstsein der Wirklichkeit, der Wirklichkeit der Sünde«; vgl. XI, 213 ff.). Dass diese »zweite Ethik« die Dogmatik »vollendet« (IV, 328), heisst nicht, dass sie sie zur Lehre von der Glaubensbildung säkularisiert, sondern dass sie die dogmatische »Voraussetzung« der Erbsünde (IV, 325; vgl. XI, 219 über das »zu Grunde« liegende »entscheidende Christliche«) so zum Zuge bringt, dass diese dogmatische Voraussetzung »herauskommt« (IV, 328). Die »Wiederholung« »bedeutet die Versöhnung« (IV B 117 Seite 293 Zeile 30); nach allen, aus existenzdialektisch verschieden bestimmten Perspektiven entworfenen Bedeutungen ist dies »der tiefste Ausdruck der Wiederholung« (ebenda). Hätte Frau Tielsch ihr eigenes Interesse nicht so naiv in den Autor Kierkegaard projiziert, so hätte sich ihre abstruse Fehldeutung des Begriffs der »zweiten Ethik« und

damit die Entstellung anderer Kierkegaardscher Begriffe im Dienste einer Lehre, die an der Stadienlehre der Pseudonyme keinen Anhalt hat, erledigt.

C.

Zu einigen der unter C im ersten Teil dieser Rezension skizzierten Thesen sei noch das Folgende bemerkt:

1) Es handelt sich laut VII, 339–349 wenigstens bei Climacus um alles andere als ein »Mittelding zwischen Dichten und Denken«. Frau Tielschs Meinung über die Art Kierkegaardscher Begriffsbildung ist methodisch unhaltbar, sofern sie psychologisierend ist. Eine Aufklärung der Sprechweise der einzelnen Pseudonyme hätte erstens auf die Äusserungen des jeweils in Frage stehenden Pseudonyms (also z. B. auf III, 213 und IV, 322 Anm., auf IV, 421 Anm. und VI, 509–517) zu achten und zweitens auf die Begriffe der »Kategorie«, des »Existenzbegriffs« und der »Buchstabenrechnung« einzugehen (vgl. IV, 435 Anm. 1, IV, 456 und XI, 219). Hermeneutische Probleme dieser Art liegen ausserhalb des Gesichtskreises vor Frau Tielsch.

2) Die Versicherung, der Mensch sei für Kierkegaard ein Wesen des »Geistes«, bleibt leer, weil Frau Tielsch weder die anthropologischen Grundbegriffe des »Begriff Angst« (»Geist«, »Seele«, »Leib«) noch die der »Krankheit zum Tode« (»Selbst«, »Verhältnis«, »Synthese«) aufklärt. Diese Unbestimmtheit ermöglicht die Entleerung des Begriffs der »Sünde« und damit der »Erlösung« und »Versöhnung«. Die Begriffe des »Thymischen«, des »Erlebens«, des »Triebes«, mit denen Frau Tielsch an die Interpretation pseudonymer Aussagen über »Unmittelbarkeit«, »neue Unmittelbarkeit« »Gleichzeitigkeit« herangeht, verdecken von vorn herein das in den Texten jeweils leitende Problem und denaturieren die Textaussagen, weil diese Begriffe nicht von Kierkegaards Anthropologie als dem Horizont der im Text durchgeführten Mitteilung her auf ihre interpretatorische Brauchbarkeit hin befragt werden. Mit den Ausführungen des Ehemannes der »Stadien« (VI, 101 ff.) hat das von Frau Tielsch bei Kierkegaard entdeckte Modell des Entschlusses ebensowenig zu tun wie mit den von ihr gar nicht erst herangezogenen Äusserungen Kierkegaards selbst (V, 234 ff.). Das gilt auch für den behaupteten Duktus des Glaubensganges. Dass Vigilius sehr wohl ein Vorfeld der »Approximation« zum »Sprung« kennt (IV, 362, 335 Anm., vgl. auch VII, 3 und VII, 7 für Climacus)

und es untersucht, ist nicht neu. Von jenem Duktus und einer axiologischen Notwendigkeit der Verlaufsform ist bei Kierkegaard nicht die Rede; die für diese Lehre beanspruchten Begriffe sind zur Unkenntlichkeit entstellt. Frau Tielsch berücksichtigt z. B. beim Begriffs des »Sprungs« weder die IV, 334 Anm. ausdrücklich angesprochene Vorgeschichte dieses Begriffs und der mit ihm verknüpften Probleme (vgl. z. B. IV, 237, 272 und VII, 88–92), noch Kierkegaards in V C 1 ff. greifbare »Theorie des Sprungs«; sie löst den Begriff des »Augenblicks« aus den thematischen Bezügen, in denen er in den »Brocken« einerseits, in der Einleitung zu Caput III des »Begriff Angst« andererseits (IV, 387 ff.) steht; sie geht an der Auseinandersetzung mit Sokrates (IV, 203–207) ebenso vorbei wie an der mit Platons »Parmenides« (IV, 388 ff. Anm.). Was auf Seite 201–215 ihres Buches steht, ist als Kierkegaard-Interpretation eine Absurdität; die Frage, ob die dort gemachten Behauptungen empirisch als allgemeingültig-wissenschaftliche Theorie verifiziert oder verifizierbar sind, spielt hier keine Rolle.

3) Von einem Widerspiel einer geistigen und einer seelischen Angst finde ich in Caput I des »Begriff Angst« nichts. Frau Tielsch verfehlt das Thema dieser Schrift (die Geschichtlichkeit der Freiheit), vernachlässigt den Begriff der »Ersünde«, lässt Aufbau und Gedankengang des Buches im Dunkeln und umgeht den Begriff der »Freiheit«, ohne den der Angstbegriff unverständlich bleibt (vgl. IV, 346). Da sie, mit Vigilius gesprochen, somit der »Kategorie« ermangelt (vgl. IV, 439, 435 Anm. 1), denaturiert sie die von den Pseudonymen betriebene denkende Existenzauslegung zur Beobachtung und objektivierenden Beschreibung einiger von Frau Tielsch als zwangsläufig ausgegebener psychischer Abläufe. Sie zieht die von einem existierenden Denker gebrauchten Begriffe auf ihre Ebene professoraler Aufdeckung vermeintlich von Kierkegaard entdeckter psychischer Gesetzmässigkeiten herab. Was mit dem Reflexionsbegriff Climacus' und Anticlimacus' passiert, kann man sich anhand von Stellen wie z. B. VII, 412 und XI, 162 klarmachen; mit Frau Tielschs »heftiger Energieäusserung« wären VII, 340 ff. und VII, 301 (mit Anm. 1 und 2) zu vergleichen; wie absurd ihre Einordnung der Reue und der Verzweiflung ist, geht aus IV, 426 und XI, 138 f. hervor. Constantius geht in seinem Werk durchaus nicht von der Wortbedeutung von Wiederholung aus (vgl. dazu die Antithese zur Anamnesis III, 211 ff. und die Selbstabhebung

des Autors von der Hauptperson III, 293; vgl. ferner die nicht berücksichtigten Ausführungen in IV B 117). Bei Climacus ist nicht VII, 237 ff. die Rede von Constantius' Buch, sondern VII, 249 (gegen 295 Anm. 4). Zur Auslegung dieser Schrift hätte neben IV B 101 ff. vor allem IV, 9 ff. herangezogen werden müssen. Frau Tielschs »Deutung« von IV, 321 ff. Anm. ist grotesk. Selbst die Wiedergabe der Aussagen der »Krisis und eine Krisis im Leben einer Schauspielerin« ist nur da richtig, wo sie sich auf die Paraphrase zitierter Textstellen beschränkt (303–305). Aber schon diese bescheidene Richtigkeit sticht wohltuend von den anderen Kapiteln des Teils IV von Frau Tielschs Buch ab. Das gelegentliche Zugeständnis, sie könne sich nur auf einzelne wenige Textstellen stützen, hindert Frau Tielsch nicht daran, ihre Theorien über Selbsterlösung, Acedia und Arbeitsweisen der axiologischen Einbildungskraft in die Anticlimacus-Schriften einzutragen (vgl. 315, 324 f., 365, 367). Für die nachgerade komische Diskrepanz zwischen dem Textbefund und dem, was Anticlimacus nach Frau Tielschs Meinung sagt, ist die »Interpretin« blind. Der Autor kann seiner Christlichkeit noch so betonten Ausdruck geben, er kann noch so eingehend vom »Selbst vor Christus« (XI, 252), von der Offenbarung und der Sünde (XI, 233), von der »heiligen Geschichte« (XII, 47) dieser Offenbarung des »Gottmenschen« (XII, 49: »das, dass Gott gelebt hat«) für den »Glauben« (XII, 165 ff.) reden – für Frau Tielsch spielt all das keine Rolle. Sie kann – um VII, 620 auf das Gesamtwerk auszuweiten – »diese Arbeit« nicht »so stehenlassen, wie sie nun dasteht«. Sie erweist sich dadurch, dass sie »dialektisch Hand an diese Arbeit« legt, als einer jener halbkundigen Pfuscher, die Kierkegaard davor warnt, sich mit seinem Werk einzulassen.

Am Ende dieser Bemerkungen zu Frau Tielschs Buch sei nochmals betont, dass nur die in ihm vorgetragene Kierkegaarddeutung zur Debatte stand. Ob und inwieweit Frau Tielschs Gedankengänge für die philosophische Ethik im allgemeinen und die Wertlehre im besonderen, für die Psychologie der Handlungsvorbereitung, für die Pädagogik und für die philosophische Auseinandersetzung mit den Gehalten der kirchlichen Verkündigung wertvoll sind, bleibe hier ebenso dahingestellt wie die Frage, was von der Religionswissenschaft (Van der Leeuw, Eliade, Gonda, Heiler) her zu Frau Tielschs Begriff der Religion, von der historisch-kritischen Erforschung des Neuen Testaments her zu

ihren Aussagen über Jesus und Paulus, von der philosophiegeschichtlichen Forschung her zu ihren Aussagen über viele Denker von Platon bis Heidegger zu sagen wäre. Was die Kierkegaard-Forschung betrifft, hat Frau Tielsch sich durch ihr Buch in die Gefahr begeben, als die Friederike Kempner der deutschen Kierkegaarddeutung in die Geschichte der Forschung einzugehen. Für die neuere deutsche Auseinandersetzung mit Kierkegaard ist Frau Tielsch glücklicherweise etwa ebenso repräsentativ wie der »schlesische Schwan« für die deutschsprachige Lyrik der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.