

Das große Missverständnis

Kierkegaard, das Christentum und die Mystik

Maximilian Runge

Abstract:

It was the emphasis of Søren Kierkegaard's railing against 19th-century Danish Christianity in all its ruthlessness that eventually led him to utterly reject and actively fight the majority of the contemporary as well as important aspects of the *historical* discourse on Christianity. One of the aspects that Kierkegaard distanced himself from sharply consists in the long tradition of Christian mysticism. Nevertheless his concept of the “knight of faith” reveals several deliberations that appear to be close to mystical Christian conceptions (e.g. the meaning of suffering or despair for the leap of faith, an increasing awareness of sin and guilt as well as the conditions for the knight of faith's secular ministry). Thus, Kierkegaard's critique of mysticism suggests his misunderstanding of the mystical perspective's implications. This essay tries to solve said misunderstanding between Kierkegaard and christian tradition by interrelating the process of becoming a knight of faith with the mystical responsibility before the divine *and* the ethical responsibility before all of humanity.

Keywords:

Søren Kierkegaard, Christianity, mysticism, leap of faith, knight of faith, despair, existentialism, spirituality, religiosity, transcendence, dialectic of existence

Schlüsselwörter:

Christentum, Mystik, Glaubenssprung, Glaubensritter, Verzweiflung, Existenzphilosophie, Spiritualität, Religiosität, Transzendenz

Kiel, im Oktober 2013



Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	„Steine des Anstoßes“ – Die Kierkegaardschen Ärgernisse	2
2.1	Gesellschaftskritischer Diskurs: Christenheit und Bürgertum	2
2.2	Christlich-philosophischer Diskurs: Hegels Systemphilosophie	4
2.3	Mystischer Diskurs: Der Abstand zu Gott	6
3	Zur Konzeption des Glaubensritters	8
3.1	Alleinsein auf Zeit: Der Gläubige und die Gesellschaft	8
3.2	Verzweiflung als Begleiterscheinung zunehmenden Glaubens	10
3.3	Re-integration – Der Sprung in den Glauben	12
4	Fazit	14
5	Literatur- und Quellenverzeichnis	15

1) Einleitung

Wenn man einen ersten, allgemeinen Blick auf das Schreiben und Denken des Søren Kierkegaard wagt, dann könnte einem sehr rasch die Leidenschaft auffallen, mit der dieser Philosoph gegen das bestehende Christentum wettet. Da werden nicht nur das kirchliche Leben und die bischöflichen Reden Dänemarks der 1840er und 1850er Jahre angeprangert, sondern da wird – von einem Christen! – der christliche Zeitgeist der unnachgiebigsten Kritik unterzogen, die seit Martin Luther an die Gläubigen gedrungen ist. Seine Bemühungen, die stagnierende dänische „Christenheit“ von innen heraus zu reformieren, entwickeln sich zu einer allgemeinen Glaubens- und Gesellschaftskritik, die viele soziale, philosophische und religiöse Missstände aufzudecken und zu beheben sich vornimmt – jedoch immer begünstigt mit dem sprachlichen Geschick des Dichters und bewaffnet mit der spitzen Zunge des Polemikers. Von Mal zu Mal kann es dabei auch geschehen, dass der skeptische Blick tiefer dringt, als er vielleicht sollte. Denn ebenso rasch, wie sich ein angespanntes Verhältnis zur Christenheit entdecken lässt, scheint sich bei Kierkegaard eine Nähe zur christlichen Mystik zu offenbaren, die dieser selbst nicht gewahrt zu haben scheint. Wie sonst ließe sich seine ablehnende Haltung gegenüber mystischen Konzepten erklären, obgleich schon die Begrifflichkeit eines „durchsichtigen Verhältnisses vor Gott“ sehr stark der Vorstellung einer *unio mystica*¹ zu ähneln scheint? Wenn sich ein Vergleich zwischen beiden Ansätzen sogar zuletzt als positiv herausstellen sollte und Kierkegaard dennoch an ihrer Verschiedenheit festhält – resultiert dann seine Abneigung ihr gegenüber nicht aus einem Missverständnis der Mystik? Wie genau sich daher Kierkegaards Positionierung bezüglich mystischer Auffassungen gestaltet, soll folgend untersucht werden. Dazu werde ich zunächst einen Abgleich des diskursiven Denkens unternehmen, das bei Kierkegaard in Bezug auf die zeitgenössische Gesellschaft, Philosophie und Theologie vorgefunden werden kann. Es wird dabei einerseits um die Abgrenzung des „spießbürgerlichen“ Daseins zu den vorbereitenden Prämissen des Glaubensritters gehen als auch andererseits um die Kierkegaardsche Gewichtung von Vernunft und Glaubenserfahrungen. Im Mittelpunkt des zweiten Teils meiner Untersuchung steht der leidensvolle Weg des Glaubensritters und sein Kampf gegen das Allgemeine (Kap. 3.1), gegen sich selbst (Kap. 3.2) und gegen die Grenzen der Welt (Kap. 3.3). Grundtenor bildet dabei stets der Versuch, das Kierkegaardsche Werk in Verhältnis zu primär mystischen Gedanken zu setzen und einen Spielraum progressiver Per-

1 Die mystische Hochzeit mit Gott, auch Alleinheit genannt. In den meisten mystischen Strömungen wird der Weg zu einer Vereinigung mit dem Göttlichen bzw. dem Urgrund allen Seins gelehrt.

sonwerdung zu eruieren, gemäß Peter Fonks Beobachtung: „Person‘ [...] ist ein Ereignis, eine Handlung, die nach innen geht.“²

2) „Steine des Anstoßes“ – Die Kierkegaardschen Ärgernisse

Bevor es zu einer Betrachtung des Glaubensritters kommen kann, müssen Kierkegaards Verhältnisse zur Gesellschaft, Philosophie und Mystik überprüft werden. Da eine rücksichtslose Leidenschaftlichkeit für seinen radikalen Kritikwillen verantwortlich gemacht werden kann, erfordert es eine genaue Analyse der „Diskursverträglichkeit“ Kierkegaardschen Denkens, um jene Topoi aufzuzeigen, die Kierkegaard durch eine allzu vorschnelle Verurteilung (respektive eines Urteils, das er nicht besser hatte fällen können) aus seinem Blickfeld ausschließt. Erst danach wird eine Versöhnung speziell mit der Mystik möglich.

2.1) Gesellschaftskritischer Diskurs: Christenheit und Bürgertum

Kierkegaards gesellschaftliches Streben richtet sich hauptsächlich gegen die „Karikatur des Christentums“³, deren Zeuge er während der dänischen Biedermeierzeit werden musste. Im Zuge der großen Einflussnahme von Kirche und Theologie hatte sich in den Augen Kierkegaards der Kern der christlichen Religion zu einem anerkannten, leeren Dogma pervertiert, das zwar gelehrt, aber eben nicht gelebt wurde⁴. Dieses bestehende, in der dänischen Gesellschaft konstituierte Gewohnheitschristentum nennt Kierkegaard die *Christenheit*, und sie ist der Ort dessen, was Heidegger weniger als 100 Jahre später das „Man“⁵ heißen wird.

Bei Kierkegaard ist der Raum des Man der Raum des Spießbürgers. Als hauptsächlicher Bewohner der Christenheit zielt Kierkegaards Kritik vornehmlich auf ihn. Mit der Prämisse der Verschiedenheit von weltlicher Sphäre und derjenigen des Glaubens wird dem Spießbürger die „Gleichförmigkeit mit der Welt“⁶ zum Vorwurf gemacht, womit gemeint ist, dass er viel-

2 Peter Fonk: Zwischen Sünde und Erlösung. Entstehung und Entwicklung einer christlichen Anthropologie bei Søren Kierkegaard. Kevelaer 1990, S. 212.

3 Heinrich Roos: Søren Kierkegaard auf der Suche nach dem wahren Christentum. Wiesbaden 1961, S. 18.

4 Vgl. Ludwig Weimer: Wo ist das Christentum? Søren Kierkegaard neu gelesen. Bad Tölz 2004, S. 21.

5 Vgl. Fonk Sünde und Erlösung, S. 223.

6 Helmut Fritzsche: Kierkegaards Kritik an der Christenheit. Arbeiten zur Theologie, hrsg. v. Theodor Schlatter u.a., I. Reihe, Heft 27. Stuttgart 1966, S. 73.

mehr um die Belange (bzw. gerade um die Belanglosigkeiten) materiell-weltlicher Werte bemüht ist als um das Erbe des Glaubens⁷. Folglich unterscheidet Kierkegaard zwischen einer pervertierten Form des Christentums – der Christenheit – und einer eigentlichen Form, dem „wahren Christentum“, das noch zu erreichen ist. Aufgrund dessen kann er auch sagen, dass innerhalb der Christenheit kein Wissen⁸ darum besteht, ein echter Christ zu sein und als solcher zu existieren, oder dass, anders gesprochen, die Welt in die Christenheit eingebrochen ist. Denn, wie Fonk schreibt, „Welt, das sind generell alle, die nicht Christen sind.“⁹ Mit der zu starken Weltbezogenheit des Spießbürgers aber hat Kierkegaard so seine Bedenken.

Wo es um Welt geht, da geht es um Besitz. Besitz möchte nun einerseits gesichert werden, andererseits soll auch der Erwerb von neuem Besitz nicht allzu risikoreich sein. Das Besitzen wird demgemäß zu einem Habitus des Abwägens und Verrechnens, und mit Hilfe einer „spießbürgerlichen Vernunft“ wird nach dem Wahrscheinlicheren Ausschau gehalten, während das Unwahrscheinlichere, das unmöglich Scheinende aus dem Blickfeld verbannt wird. „Der Spießbürger relativiert [...] alles Paradoxe und reduziert es prinzipiell auf Gesetze der Wahrscheinlichkeit. Für das Absurde hat er keinen Sinn.“¹⁰ Dabei kann Kierkegaard zufolge die heilsame Entfaltung des Glaubens erst beginnen, wenn man auf das Paradoxe¹¹ aufmerksam geworden ist und sich zu ihm verhält. In der im Großen und Ganzen zufriedenen, überkonformistischen und saturierten Gemeinschaft der Christenheit jedoch gibt es keine Abweichungen mehr; die oberflächliche, dogmatisierte Religiösität des Man gilt dann schon als echter Glaubensvollzug. „[W]enn das Christsein etwas allgemein Anerkanntes ist, dann ist es unmöglich, auf das Wagnis der Glaubensentscheidung aufmerksam zu machen.“¹² Der ganze existenzielle Unterbau, die Krux des religiösen Lebens verschwindet in der seichten Eintönigkeit der Masse und entleert sich in Predigt, die durch den Prediger selbst widerlegt wird¹³. Aber: „Massen-

7 Für Kierkegaard besteht das Telos des Glaubens darin, die Nachfolge Christi anzutreten. Nur in der Gleichförmigkeit mit Christus kann sich das letztgültige „Verhältnis zu sich selbst“ entfalten. Dazu mehr in Kapitel 3.3.

8 Vgl. Sören Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode (et al.). Hrsg. v. Hermann Diem u. Walter Rest. München 2012, S. 80f.

9 Fonk Sünde und Erlösung, S. 230.

10 Wolfgang Janke: Existenzphilosophie. Berlin 1982, S. 54.

11 „Das“ Paradox schlechthin ist für Kierkegaard die Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus. Als fundamentales Ärgernis ist es Anlass für die vielen Arten von Verzweiflung, die Kierkegaard beschreibt – oder aber absolutes Glaubensbekenntnis, wenn man es zustimmend annimmt. Siehe dazu Krankheit zum Tode, S. 174f.

12 Fritzsche Kierkegaards Kritik, S. 74.

13 Vgl. Weimer Wo ist das Christentum?, S. 27. Tatsächlich würde es sich hierbei mehr um „christliches Gerede“ handeln denn um eine wirkliche Predigt. Roos macht darauf aufmerksam, dass Kierkegaard strikt zwischen einer Predigt „mit Autorität Gottes“ und einer leeren, inhaltslosen Rede unterscheidet. Vgl. Roos Sören Kierkegaard, S. 22.

glaube und Massenliebe sind kein echter Glaube und keine echte Liebe.“¹⁴ Wenn es Kierkegaard daher um eine wirkliche Rehabilitation des existenziellen Glaubens gelegen war, musste er notwendig das Kollektive als hinderlich stigmatisieren und das glaubende Individuum, den „Einzelnen vor Gott“ hervorheben.

An diesen gesellschaftsreformatorischen Aspekten hat Kierkegaard besonders viel Anteilnahme genommen, wie die Geschehnisse der Jahre 1854 und 1855¹⁵ dokumentieren. Weil er „sich [...] als Korrektiv sowohl der Kirche als des Bürgertums in ihren überspitzten Ansprüchen [fühlt]“¹⁶, steht er selbst als Einzelner am Rande der Gesellschaft, um für die Entpolitisierung und Entrationalisierung des Christentums zu kämpfen. „Welt“ wird Kierkegaard zum lebensbedrohlichen inneren Feind. Sie wird repräsentiert durch die dominierende Philosophie.“¹⁷ Allen voran besaß der christlich geprägte Hegelianismus einen gewaltigen Einfluss auf das zeitgenössische Geistesleben Dänemarks¹⁸, weshalb Kierkegaards Vernunft- und Philosophiekritik in eine allgemeine Kritik des Hegelschen Systems mündet.

2.2) Christlich-philosophischer Diskurs: Hegels Systemphilosophie

Stein des Anstoßes bildet hier in erster Linie eine zu große Betonung der Vernunft, genauer die Wertschätzung der „spekulativen Vernunft“, die Hegel propagiert. Durch den absoluten Anspruch des Logos sieht Kierkegaard die Unabhängigkeit und Freiheit des göttlichen Bereiches gefährdet, die Existenz Gottes für den Menschen geht in einem rationalistischen Zusammenhang auf: „Gott funktioniert, so wie es die Bewegung der Logik vorschreibt.“¹⁹ Zudem verliert durch eine rein intellektuelle Auseinandersetzung mit Religion die je persönliche Glaubensentscheidung – das, worauf es Kierkegaard am meisten ankommt – an Gewicht; Glaube wird so von einer Angelegenheit des eignen Selbst zu einer reinen Angelegenheit des Kopfes degradiert. Weil „[...] die Realität der Sünde logisch aufgelöst und zu einer Durchgangsstufe verharmlost [wird], [hat] der Ernst jener endgültigen Entscheidung gegen Gott

14 Elfriede Tielsch: Kierkegaards Glaube. Der Aufbruch des frühen 19. Jahrhunderts in das Zeitalter moderner, realistischer Religionsauffassung. Göttingen 1964, S. 115.

15 Im Juni 1854 ereiferte sich Kierkegaard gegen den neu ordinierten Bischof Martensen, weil dieser seinen Vorgänger „als einen echten ‚Wahrheitszeugen‘ gepriesen“ hatte. Im Zuge der Radikalisierung seiner kirchlichen Kriterien konnte Kierkegaard das nicht unkommentiert stehen lassen. Seine Polemik erschien Ende des Jahres in einer Zeitung. Vgl. Weimer Wo ist das Christentum?, S. 26f.

16 Ebd., S. 138.

17 Fonk Sünde und Erlösung, S. 231.

18 Vgl. ebd., S. 231.

19 Ebd., S. 97.

[...] keinen Bestand mehr.“²⁰ „[D]aß man das Christentum objektiv verteidigt und stützt, aber aus Vernunftgründen, um einer existenziellen Entscheidung zu entgehen“²¹, wird zur vernichtenden Diagnose seiner Zeit. Dabei gibt es für Kierkegaard keinen größeren Frevel, als für die Fundierung des Christentums Verstandesbeweise anzuführen²². Ausgerechnet bei Hegel liegt das von ihm verhasste „theologische Geschwafel“ der dänischen Geistlichen bereits in den Wehen, was Kierkegaard allein schon sehr missmutig gestimmt haben musste.

Das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen betreffend, findet er im Hegelschen Werk außerdem einen gänzlich anderen Schwerpunkt vor. Während, wie ich weiter unten noch ausführen werde, Kierkegaard wortwörtlich „alles auf den Einzelnen“ setzt, versucht Hegel das Menschsein aus „der sittlichen Substanz“ heraus zu begreifen, woraus seine Affinität für das Allgemeine resultiert. Bei ihm ist Werthaftigkeit ein bereits fertiges Faktum, das der menschlichen Kulturwelt entspringt und als „objektiver Geist“ in den Institutionen von Familie und Staat sein unumstößliches, rigoroses²³ Fundament erhält²⁴. Kierkegaard hingegen plädiert dafür, dass Normen zuerst in einem Prozess der je individuellen Wertbildung des „subjektiven Geistes“ entstehen und anschließend als neue Explikationen in den objektiven Geist eingehen²⁵. „Die Masse kann einen Gedanken überhaupt nicht formulieren; und der Einzelne geht dazu einen langen inneren Weg, der ihn vielfach in die Irre führt und [...] nie sicher ist, weil der errungene Glaube an einen Wert stets hypothetisch bleibt.“²⁶ Hierin versteckt sich schon das Wagnis, das Kierkegaard dem Glaubenden zu Gute hält: Ohne jede Möglichkeit einer Überprüfung von der Statthaftigkeit des Großen Ärgernisses überzeugt zu sein.

Aber obwohl Kierkegaard sich leidenschaftlich an Hegel und der unkritischen Übertragung seiner Theoreme auf die Theologie²⁷ aufreißt, betont Tielsch, dass es auch Übereinstimmungen zwischen ihnen gibt. Die gewichtigste erkennt sie darin, dass beide „[...] das Wesen des Glaubens anders und tiefer geklärt“²⁸ sehen möchten. Demgemäß hätte auch ein noch so radikaler Kierkegaard zumindest spüren müssen, dass es Hegel um die gleiche Sache geht – mit dem einzigen Unterschied, dass dessen Ansatz vom eigenen differiert. Da Hegels Methode al-

20 Ebd., S.91.

21 Fritzsche Kierkegaards Kritik, S. 32.

22 Vgl. Roos Søren Kierkegaard, S. 24.

23 Hegels Geschichtsphilosophie zufolge entfaltet sich die historische Zeit aus einer immanenten Notwendigkeit heraus, „und zwar so, daß das einzelne menschliche Individuum im weltgeschichtlichen Prozeß völlig zu verschwinden droht.“ Vgl. dazu Niels Thulstrup: Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus. Historisch-analytische Untersuchung. Stuttgart u.a. 1972, S. 11f.

24 Vgl. Tielsch Kierkegaards Glaube, S. 97.

25 Vgl. ebd., S. 97f.

26 Ebd., S. 98.

27 Vgl. Fonk Sünde und Erlösung, S. 100.

28 Tielsch Kierkegaards Glaube, S. 96.

lerdings in Kierkegaards Augen die ungünstigere von beiden ist, versucht er „doch wenigstens zu zeigen, daß Religiösität für jeden Menschen unerlässlich ist und durch Wissen nicht abgelöst werden kann.“²⁹ Und tatsächlich entdeckt sich bei Kierkegaard, wie Tielsch³⁰ ausführt, eine viel zu ausdifferenzierte Vernunftkritik, als das man sie als reinen Antiintellektualismus und Antirationalismus abtun könnte³¹. Im Bestreben, auf die religiösen Missstände seiner Zeit zu sprechen zu kommen, muss er sich notgedrungen der Worte und des Verstandes – kurz: der Sphäre des Logos – bedienen, um sich mitteilen zu können. Dabei ist diese Diskrepanz nichts Seltsames, wenn man sich die Lehrsätze verschiedener mystischer Strömungen ins Gedächtnis ruft, die besagen, dass Wahrheit in ihrem Kern etwas Unaussprechliches sei.

2.3) Mystischer Diskurs: Der Abstand zu Gott

Wie sieht es also mit Kierkegaards Verhältnis zur Mystik aus? Neben der immer wieder postulierten und im Grunde mystischen Forderung nach Unsagbarkeit wahrer Lebensanschauung³², deren letzter Konsequenz er sich mit seinen Schriften versagt, gestehen einige Forscher³³ Kierkegaard zumindest eine Nähe zur christlichen Mystik ein. Allerdings bekräftigt er in gleichem Maße, dass er sich von solcherlei Ansätzen in sicherer Entfernung wissen will.

Die Gründe, die Kierkegaard für diese Distanzierung vorbringt, sind zweierlei. Zum Einen „empfindet [er] es als eine ‚Zudringlichkeit‘ gegen Gott, sich mit ihm vereinen zu wollen“³⁴ und wendet sich damit gegen die Konzeption einer *unio mystica*. Im Verhältnis der Durchsichtigkeit des Selbst gegenüber Gott bleibt der „seinshafte Unterschied zwischen Mensch und Gott“³⁵ bestehen, um das Streben des Glaubens auch weiterhin zu gewährleisten. „Als Erreichtes zerstört es den hypothetischen und anziehenden Charakter des Ideals und hebt ihn auf.“³⁶ Damit glaubt Kierkegaard, sich zur Genüge von der christlichen Mystik abgegrenzt zu

29 Ebd., S. 99.

30 Ebd., S. 142.

31 Vgl. Roos Søren Kierkegaard, S. 23ff.

32 Vgl. Janke Existenzphilosophie, S. 19 sowie Ulrich Klenke: Denken und Glauben beim jungen Kierkegaard. Kritische Strukturanalyse seiner Grundlegung der dialektischen Wahrheitsbestimmungen humaner und christlicher Existenz. Dissertation Münster 1963, S. 143f.

33 Vgl. Roos Søren Kierkegaard, S. 30f sowie Klenke Denken und Glauben, S. 150f.

34 Tielsch Kierkegaards Glaube, S. 144.

35 Josef Zapf: Die Bedeutung der Mystik für den christlichen Glauben in Gegenwart und Zukunft. In: Hermann Kochanek (Hg.): Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt. München 1998, S. 242-270. Hier: S. 245.

36 Tielsch Kierkegaards Glaube, S. 144f.

haben. Vielleicht mag ihm das auch, in Betrachtung dessen, was er von ihr gekannt³⁷ hatte, gelungen sein; tatsächlich aber lässt er sich mit seinem Beharren auf die Gott-Mensch-Differenz in eine Reihe namhafter Mystiker einordnen. „Mit der Mystik aller Religionen verbindet christliche Mystik [...] das Streben nach größtmöglicher Einheit. Doch bleibt bei ihr Gott als ein lebendiges Du im Gegenüber erhalten.“³⁸ Aufgrund der so niemals ganz abstrakt gewordenen Relation zum Göttlichen trifft sie auch nicht der Vorwurf der Weltabgewandtheit, den Janke³⁹ zusammen mit Kierkegaard formuliert. Vielmehr hatte der Gedanke der diesseitigen Vorläufigkeit sie mit dem Hintergrund einer *vita activa* im irdischen Dasein verankert. „Der Glaube an die Menschwerdung hat die christlichen Mystiker vor einer völligen Weltflucht bewahrt.“⁴⁰ Der Abgrund, den Kierkegaard zwischen sich und den Mystikern zu sehen glaubt, scheint damit zu schwinden.

Dennoch sträubt er sich entschieden gegen eine vorbehaltlose Auffassung mystischer Erfahrung. Tielsch hat sich an einer Ursachenanalyse versucht. Ihrer Meinung nach resultiert Kierkegaards Ablehnung mystischer Euphorie gegenüber aus einer allgemeinen Missbilligung seiner eigenen *peak experiences*. „Seine Ekstase, soweit er sie hat, erscheint ihm fast immer nur als krankhaft. Er schämt sich dieser Zustände eher, als daß er sie als sein höchstes Erlebnis und Ziel vergöttert. [...] Er will von ihnen nichts wissen.“⁴¹ Dazu passt, dass Kierkegaard die Dichterexistenz – deren Grundbedingungen ja nun auch in seiner eigenen bestehen – in Bezug auf das Religiöse als ungenügend erachtet, weil sie „dichtet statt zu sein“⁴². Obwohl der religiöse Dichter eine hinreichende „Gottesvorstellung mit sich trägt [und] vor Gott ist“⁴³, veranlasst ihn seine Phantasie dazu, die Seinsweise Gottes nicht in aller Klarheit anzuerkennen, sondern zu modifizieren. „Aber gläubig sie zu übernehmen, das kann er nicht, oder, hier endet sein Selbst in Dunkelheit.“⁴⁴ Weiter als der Dichter des Religiösen kommt daher nur der Ritter des Glaubens.

37 So wird beispielsweise in *Entweder – Oder* und zahlreichen Tagebucheinträgen Kierkegaards eine Rezeption von und Auseinandersetzung mit Eckhartscher Mystik deutlich. Ob Kierkegaard aber das Anliegen mystischen Bestrebens voll und ganz hat nachvollziehen können, bleibt fraglich. Vgl. Hjördis Becker: *Mirroring God. Reflections of Meister Eckhart's Thoughts in Kierkegaard's Work*. In: *Kierkegaard Studies Yearbook* 2012, Heft 1. S. 3-24. Hier: S. 3.

38 Bardo Weiß: *Zur Geschichte der Mystik im Christentum*. In: *Kochanek Botschaft der Mystik*, S. 215-231. Hier: S. 229.

39 Janke *Existenzphilosophie*, S. 50.

40 Weiß *Geschichte der Mystik*, S. 230.

41 Tielsch *Kierkegaards Glaube*, S. 145.

42 Kierkegaard *Krankheit zum Tode*, S. 109.

43 Ebd., S. 110.

44 Ebd., S. 110.

3) Zur Konzeption des Glaubensritters

Auf dem Weg zur „Durchsichtig[keit] in der Macht, die [ihn] setzte“⁴⁵, durchläuft der Ritter des Glaubens eine anstrengende Odyssee verschiedener Verhältnisbestimmungen. Ich möchte sie folgend als Bewegung durch drei Kreise vorstellen. Dabei muss zunächst der Kreis der Masse (Kap. 3.1) durchbrochen werden, um den Kreis der Einsamen (Kap. 3.2) betreten zu können. Das erfolgreiche Bestehen der Glaubensprüfungen mündet alsdann in den Kreis der Existenz (Kap. 3.3). Wichtig ist, dass die drei Kreise nicht strikt voneinander getrennt sind, sondern gemeinsame Schnittmengen besitzen, um die fließenden Übergänge vom einen in den anderen – sowohl als Auf- als auch als Abstieg – zu verdeutlichen. Aufgrund der Überlagerung gegensätzlicher Zugkräfte tauchen dort jedoch die größten Widerstände für den (angehenden) Glaubensritter auf.

3.1) Alleinsein auf Zeit: Der Gläubige und die Gesellschaft

In seiner Konzeption des Glaubenden muss sich Kierkegaard manchmal den Vorwurf gefallen lassen, er plädiere letzten Endes für eine vollständige Auflösung des Allgemeinen, in der nur noch der Einzelne mit seinem jeweiligen Verhältnis „vor Gott“ existiert. Diesem Einwand kann aber entgegengehalten werden, dass die Lösung des auf dem Weg zur Durchsichtigkeit Befindlichen aus der Gemeinschaft eine lediglich prozessuale und vorübergehende ist. „Sie ist [...] notwendig Vereinzelung *während* des Ringens um den noch nicht gefestigten Glauben. Sie hat aber nicht die Vereinzelung des Christen als Person zum Ziel.“⁴⁶ Wie in Kapitel 2.1 bereits festgestellt wurde, kann erst durch den Ausbruch aus dem Man der Einzelne sich mit dem Existenziellen der eignen Glaubensangelegenheit konfrontieren. Dabei erfordert es Mut, sich der vorgelebten „Anonymität und Verantwortungslosigkeit“⁴⁷ der Masse zu verweigern und an der eingeschlagenen, zur Mündigkeit führenden Richtung festzuhalten.

Vor allem die Profilierung einer eigenen, von der weltlichen Allgemeinheit unterschiedenen Autorität kann dann sehr schnell zu einer Felswand werden, an der der Aufsteigende zerschellt. Er muss ja nicht nur den Unwillen der Anderen gegen sich selbst aushalten. „Der Einfluß des jeweils bestehenden ‚Allgemeinen‘ ist *nur zunächst* der Hauptfeind, der einer neuen,

⁴⁵ Kierkegaard Krankheit zum Tode, S. 33.

⁴⁶ Tielsch Kierkegaards Glaube, S. 116.

⁴⁷ Janke Existenzphilosophie, S. 13.

selbständigen Wertbildung entgegensteht.“⁴⁸ Was den wesentlich kräftezehrenderen Part ausmacht, besteht vielmehr in der Kontinuität der bereits getroffenen Entscheidung oder, ethisch gesprochen, darin, sich fortwährend immer wieder neu zu wählen. Zuletzt ist nicht der entgegenschwappende Widerspruch das Anstrengende am „Gegen-den-Strom-Schwimmen“⁴⁹, sondern die Erkenntnis, dass alle anderen der existenziellen Verantwortung vor Gott fliehen, während man selbst unter größter Mühe mit ihr ringt. Es ist daher nicht so sehr die negative Abstoßung als die positive Anziehung des Gemeinen, die den Emanzipationsprozess des Einzelnen erschwert.

Kierkegaards Antwort auf dieses Dilemma ist verblüffend. Sie heißt: Egoismus. Es ist der Ratschlag des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens, der den Ausweg aus der Menge und die Schaukel zur Not gewordenen Freiheit aufzeigt. Die gegen diese Empfehlung aufkommenden Reaktionen⁵⁰ können dabei kaum verwundern, wenn man bedenkt, dass allen voran im Christentum der Charakter der *caritas* eine bestimmende Rolle annimmt. Tatsache ist, dass sich der künftige Ritter des Glaubens – denn ein solcher ist er noch nicht – gegen die Anziehung und Autorität einer ansonsten autoritätshörigen Masse behaupten muss. Tielsch benennt das zentrale Problem:

[E]r besinnt sich nicht zuerst darauf, was er selbst ist und welche besonderen Möglichkeiten der Geselligkeit er hat, und bildet dann eine entsprechende Gesellschaft, sondern er drängt vorzeitig und unbesonnen in irgendeinen Verein und hofft ohne triftigen Grund, daß dieser auch seine wahren Bedürfnisse befriedige. Er verfällt also auch als Sozialwesen der ‚Krankheit zum Tode‘, stets etwas anderes zu wollen, als was ihm wirklich gemäß ist.⁵¹

Der innere Drang zur Gesellschaft – der innere Drang, *nicht* alleine zu sein – entpuppt sich als größter Gegner des Leidensbereiten. Die Motivation dafür gründet in der existenziellen Angst, nach Verlassen der gesellschaftlichen Sphäre endgültig den Anschluss an die Gemeinschaft zu verlieren, gestaltet sich die Re-integration doch häufig als ebenso beschwerlich. „Wie nützlich der Gesellschaft auch ein [...] Leidender sein kann, sieht sie nicht und will sie nicht sehen.“⁵² Mit zunehmendem Kampf allerdings schwindet der sich selbst auferlegte Zwang zur Geselligkeit und wandelt sich einstweilen in die normative Pflicht, mit seinen neu errungenen Überzeugungen der Gesellschaft zu Diensten zu sein (siehe Kapitel 2.2). „Der Glaubensritter muß und darf sich nur insoweit und insoweit von der Welt zurückziehen, bis er die Wertbildung

48 Tielsch Kierkegaards Glaube, S. 117. Markierung von mir, M.R.

49 Roos Søren Kierkegaard, S. 15.

50 Vgl. Tielsch Kierkegaards Glaube, S. 100-118.

51 Ebd., S. 119f.

52 Ebd., S. 123.

vollendet hat. [...] Später [...] darf und soll er sogar zu einer Ideengemeinschaft mit anderen kommen [...].“⁵³

Schafft er es nicht, dem gegenseitigen Spannungsverhältnis zwischen sich und der Allgemeinheit Widerstand zu leisten, scheitert sein Vorhaben. Für Kierkegaard besteht daher das einzige Hilfsmittel in einer gewissen Art von Eigensinn, um der Gefahr einer vorzeitigen und hinderlichen Inanspruchnahme durch den Konsens zu entgehen und schließlich ein „selbstbewusster Einzelner“⁵⁴ zu werden. Das Auf-sich-allein-gestellt-Sein und das Bedürfnis nach bzw. die Unfähigkeit zu Gesellschaftlichkeit münden zuletzt in die unterschiedlichen Verzweigungsweisen, an denen sich Kierkegaard zufolge das jeweils aktuelle Gottesverhältnis widerspiegelt.

3.2) Verzweigung als Begleiterscheinung zunehmenden Glaubens

Während die Masse ihr Dasein in nicht erkannter Selbstverlorenheit fristet⁵⁵ und sich folglich auch nicht mit der ihr eigenen Verzweigungsform der Endlichkeit und Schwäche auseinandersetzt⁵⁶, vermag sie nicht über ihre allgemeine Zugehörigkeit zum Man hinauszukommen. Ein erster, notwendiger Schritt dazu bestünde in einem „gewissen Grad von Reflexion“⁵⁷, wie Kierkegaard betont. Den allerdings hat der einsam Leidende bereits hinter sich gelassen, weshalb er sich nun voll und ganz der Gerichtsbarkeit der Verzweigung zuzuwenden vermag. Diese „ist als existentielle Erkrankung dialektisch angelegt. Damit ist gesagt, daß sie sich als Krankheit zum Tode oder auch als Chance zum Glauben erweisen kann.“⁵⁸ Damit ist auch gesagt, dass die Überwindung der einen Verzweigungsart (und somit ihre dialektische Aufhebung) in die nächsthöhere mündet – man aber gleichzeitig dem ersehnten Telos der Personwerdung ein Stück näher rückt, wie Janke andeutet. „Der Grad an Verzweigung hängt von der Stufe des Bewußtseins ab. Steigende Bewußtheit intensiviert Leiden und Leidenschaft der Verzweigung, Krisen der Verzweigung steigern das Bewußtsein des eigenen Selbst.“⁵⁹

53 Ebd., S. 116f.

54 Ebd., S. 125.

55 Vgl. Janke Existenzphilosophie, S. 30.

56 Vgl. zur Verzweigung der Schwäche ebd., S. 31 sowie zur Verzweigung der Endlichkeit Kierkegaard Krankheit zum Tode, S. 55ff.

57 Kierkegaard Krankheit zum Tode, S. 83.

58 Fonk Sünde und Erlösung, S. 217. Vgl. auch Kierkegaard Krankheit zum Tode, S. 33.

59 Janke Existenzphilosophie, S. 30. Vgl. auch Fonk Sünde und Erlösung, S. 235.

Im Kreis der Einsamen zähle ich drei wichtige Verzweiflungsformen Kierkegaards, an denen sich der Leidende versuchen muss⁶⁰: Zum Ersten die Verzweiflung aus Trotz, zum Zweiten und Dritten die stoische und die dämonische Verzweiflung.

In der Verzweiflung aus Trotz wird der gesamte göttliche Bereich geleugnet, die Abhängigkeit des Einzelnen vom Unendlichen bestritten. „Das Ich setzt sich selbst – der göttlichen Allmacht zum Trotz.“⁶¹ Es ist der Ruf nach vollkommener Autarkie, der den verzweifelt nach Freiheit Sehnsüchtigen sich gegen das Eine auflehnen lässt. Hierbei empfindet er sich gar nicht so sehr als Leidender, weil die Überzeugung eines Mächtiggleichgewichts mit Gott ihn schon aus seiner zu Leid bestimmten Disposition zu befreien scheint⁶². Weil er aber auf dem Weg zu seinem inneren, eigenen Selbst⁶³ stehen bleibt und freiwillig stagniert, existiert er immer noch im Charakter der Verzweiflung.

Bei der stoischen Verzweiflung hingegen erwacht das Bewusstsein der eignen Leidensfähigkeit. Der Wille eines absoluten Selbstseins gegen Gott ist immer noch präsent, aber die Möglichkeit der Leidensaufhebung und der Gnade wird kategorisch abgelehnt. „Im Sinne einer stoisch-heroischen Existenzdeutung [...] pocht eine prometheische Existenz auf ihre Qual. Sie will sich nicht erlösen lassen, sondern verzweifelt sie selber sein.“⁶⁴ Für Kierkegaard ergibt sich die kompromisslose Zurückweisung allen Entgegenkommens aus der sich anbahnenden Erkenntnis, dass eine Inanspruchnahme der göttlichen Gnade durch den stoisch Verzweifelten ein Eingeständnis seines eignen „existenziellen Scheiterns“⁶⁵ wäre. Denn „bei irgend jemand anderem Hilfe suchen, nein, das will er um alles in der Welt nicht, er will lieber, wenn es so sein sollte, mit allen Qualen der Hölle er selbst sein, als Hilfe suchen.“⁶⁶

Der Dämonische schließlich treibt das Angebot der Gnade ad absurdum. Der Dämonische leidet *bewusst*. Er existiert bereits so lange in Leiden und Verzweiflung, dass er vom Seinsollen seiner Situation überzeugt ist. „Das Verharren in der Sünde wird zur Sucht. [...] Schlimmer noch als der Verlust der Gnade zeigt sich beim dämonisch Verzweifelten die Verweigerung der Gnade.“⁶⁷ Mit der Akzeptanz seines unaufhebbaren Gefallenseins „[...] hält [der Dämonische]

60 „Müssen“ hier nur im Sinne einer vollständigen Abarbeitung aller drei Verzweiflungen bis zum Dämonischen verstanden, wenn der Leidende nicht schon vorher den Sprung in den Glauben wagt. Er kann seinem Leiden jederzeit entgehen, wenn er nur dem Göttlichen das letzte Zugeständnis macht.

61 Janke Existenzphilosophie, S. 32.

62 Vgl. Kierkegaard Krankheit zum Tode, S. 100f.

63 Vgl. Klenke Denken und Glauben, S. 145: „Gott hat für Kierkegaard nur Wirklichkeit in der ‚Innerlichkeit‘ des Menschen, die der Mensch erst verwirklichen muß.“

64 Janke, S. 33f.

65 Fonk Sünde und Erlösung, S. 214.

66 Kierkegaard Krankheit zum Tode, S. 104.

67 Fonk Sünde und Erlösung, S. 245f.

sich aus Bosheit an einen Gott im Haß wider das Dasein, [...] als Beweis gegen die Güte des Alls.“⁶⁸ Im Gegensatz zum stoisch Verzweifelten steht daher bei Annahme des letzten Zugeständnisses nicht bloß die Richtigkeit der dämonischen Meinung auf dem Spiel – sondern die Verruchtheit des Kósmos als Ganzem. Es ist, wie Kierkegaard zu Ende des ersten Teils der „Krankheit zum Tode“ schreibt: „gerade dieser Trost würde ja sein Untergang sein – *als Einwand gegen das ganze Dasein*.“⁶⁹

Dennoch kann prinzipiell jede Verzweiflungsform ein möglicher Wegbereiter für den Glaubenssprung sein. Beim dämonisch Verzweifelten ist das zwar sehr unwahrscheinlich, jedoch nicht unmöglich. Denn wenn er – vielleicht aus einer dämonischen Laune heraus? – seine Börsartigkeit gegen das Göttliche fallen lässt, dann wird auch er der Gnade und der Befugnis zuteil, schließlich doch noch in den Glauben springen zu dürfen.

3.3) Re-integration – Der Sprung in den Glauben

Welches Weltverhältnis erwächst dem Glaubensritter, wenn er alle Verzweiflung hinter sich gelassen hat? Nachdem er dem Sosein Gottes und seiner selbst zugestimmt hat, muss er ja dennoch in der irdischen Sphäre, in den Grenzen der Welt existieren – ansonsten trifft ihn der Vorwurf der Weltabgewandtheit (vgl. Kapitel 2.3).

Mit Bestehen des inneren Glaubenskampfes und der Konstitutionalisierung der „wahren Überzeugung“ muss der Ritter des Glaubens sich nicht länger mehr von Gemeinschaft fernhalten. Sein Wissen um die relative Bedeutungslosigkeit weltlichen Besitzes und seine Gewissheit um das, was er für die Aufgabe einer weltlichen Existenzfundierung gewonnen hat, verhelfen ihm zu einer zwar distanzierten, aber nicht – wie im historischen Christentum sonst üblich – irdisch-leiblosen Seinsweise. „Es ist ein Sein ‚in der Welt‘ und zugleich ein Sein in der ‚Entweltlichung‘ [...].“⁷⁰ Im religiösen Stadium erhält der gefestigte Mensch das Recht zurück, sich an eben jenen ästhetischen Dimensionen des Lebens zu erfreuen, auf die er bei Wahl seines ethischen Selbst freiwillig verzichtet hatte⁷¹. Diese wiedergewonnene Fähigkeit zum an sich schuldlosen Genuss ist vergleichbar mit dem Bestreben nach Ausgleich von kör-

68 Janke Existenzphilosophie, S. 34.

69 Kierkegaard Krankheit zum Tode, S. 108. Markierung von mir, M.R.

70 Fritzsche Kierkegaards Kritik, S. 66.

71 Vgl. Tielsch Kierkegaards Glaube, S. 92.

perlichen und seelischen Belangen, wie es beispielsweise der hinduistische Tantrismus und der Vajrayana-Buddhismus lehren.

Denn die Möglichkeit, sich frei und lustvoll zur Welt verhalten zu können, wird im Gegenzug durch die ständige Erinnerung der eigenen Schuld- und Sündhaftigkeit erkaufte. Seine Existenz endlich vor dem Göttlichen bekannt zu haben, bedeutet keinen Freispruch von Schuld, zumindest nicht ihre bloße Aufhebung; sie geht vielmehr aus der bedingungslosen Akzeptanz der eigenen, bisher angehäuften Schuld hervor⁷². Kraft der Gnade Gottes aber, um die sich der Ritter des Glaubens im Ringen mit dem „Schwindel der Freiheit“ verdient gemacht hat, erlischt die sich zurücknehmende Wirkung des Schuldeingeständnisses. „[...] [D]ie Gnade gibt die Erlaubnis, in der Welt ‚weltlich‘ zu leben, jedoch in der Haltung der inneren Entweltlichung, im ständigen Absterben von allem selbstischen Widerstand gegen die Gnade.“⁷³ Hieran wird erkenntlich, dass selbst mit Erreichen der „Einen Forderung“ der Prozess der Glaubensübung nicht zum Stillstand kommt.

Im Gegenteil muss auch und sogar im durchsichtigen Verhältnis zum Göttlichen der ergebene Charakter des Glaubensritters immer wieder neu erprobt werden. Fonk findet dafür die folgenden Worte: „Das Personsein des Menschen ist nicht eo ipso gesichert, sondern konstituiert sich im Verhalten, in der Stellungnahme, in einem [dynamischen] Akt. [...] Das ist die existenzielle Aufgabe. Sie kann verfehlt werden.“⁷⁴

Die existenzielle stellt sich dem Menschen als die ewige Aufgabe⁷⁵. Selbst im Stadium des Glaubens erlischt ihr Anspruch nicht. Als vollends Glaubender hat man sich bereits entschieden; was jetzt noch anfällt, ist einzig in der unendlichen Konsequenz der Einen Entscheidung zu leben und zu handeln. Das bedeutet vor allem, dass man die jeweilige Autorität der drei Kreise genau abzuwägen sich genötigt sieht und ein Gleichgewicht finden muss zwischen der Radikalität der eigenen Glaubenserfahrung und der seinen Mitmenschen geschuldeten Nachsicht. Aber vielleicht resultiert die Odyssee des Glaubensritters ja auch in eine Form der mildewaltenden Gleichgültigkeit: Ob der Große Geist nun Freude oder Leid anblickt – es ist ihm beides zu gleichem Teile nah und fern.

72 Zu Schuld bei Kierkegaard vgl. Krankheit zum Tode, S. 18, S. 113ff & S.133-138 sowie Fonk Sünde und Erlösung, S. 217. Zum Bewusstsein der Sünde vgl. auch Ken Wilber: Halbzeit der Evolution. Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewußtsein. München u.a. 1984, S. 352f.

73 Fritzsche Kierkegaards Kritik, S. 67.

74 Fonk Sünde und Erlösung, S. 211.

75 Vgl. ebd., S. 212 sowie Klenke Denken und Glauben, S. 145.

4) Fazit

Wie fällt nun eine Betrachtung des Kierkegaardschen Glaubensweges aus? Von einer herkömmlichen Auffassung des Christentums, bei der der Leitspruch „Erlösung durch Buße“ gilt, scheint er weit entfernt. Vielmehr steht bei Kierkegaard die schonungslose Auseinandersetzung des Glaubenden mit sich selbst im Vordergrund, wodurch die kathartische Wirkung eines „Credo, ergo sum“⁷⁶ erst am Ende einer radikalen Selbstgewahrnis aufwartet. Der Kreis des Allgemeinen, die Sphäre des Spießbürgers, des Man und der Christenheit muss verlassen werden, um die mühevollen Aufarbeitung der das Selbst fortwährend bedrohenden Verzweiflungsweisen zu beginnen. Die Autorität der Herde muss hinter sich gelassen werden, diejenige der eigenen Person muss neu gebildet, das Gleichgewicht zur Welt muss neu umrissen werden, wenn der Glaubensritter im Besitz der „wahren Überzeugung“ als reines Selbst zwischen all den übrigen Verzweifelten existieren möchte.

Bei seiner Konzeption des Glaubensritters nähert sich Kierkegaard durchaus mystischem Erleuchtungsdenken an, was vor allem an der Vorstellung einer zunehmenden Sündenbewusstheit als auch an der Betonung eines Ausgleichs (bzw. seiner Möglichkeit) zwischen ästhetisch-leiblichem und ethisch-geistigem Bereich deutlich wird. Hätte Kierkegaard die Philosophie und Weisheitstraditionen des fernen Ostens eingehender studieren können, so hätte er sich gewiss – womöglich einem Schopenhauer gleich – an einigen interessanten Gedanken ähnlicher Motivation erfreuen können. Denn er mag zwar eine Abneigung gegenüber der idealistischen Spekulation besitzen; aber der Erfahrungsbereich der Mystik ist, wie er selbst eingesteht⁷⁷, kein Gespinnst der spekulierenden Vernunft. Sie hat Wirklichkeit in dem ernstesten, wahrhaftigen Aufeinandertreffen des Menschen mit dem Unbegreiflichen des religiösen Gefühls.

Dass der Weg zur reinen Selbst- und Gottschau zu einem Großteil durch die thanatische Verzweiflung begleitet wird, macht das allgemeine Zurückschrecken in der Anonymität durchaus verständlich. Aber für Kierkegaard bedeutet gerade ihr Vorhandensein die Möglichkeit und schließlich die Gewissheit, dass jeder das Notwendige dafür besitzt, vollends Person und Mensch zu sein. „Sie verdüstert das Dasein nicht, sondern bringt Licht in ein verschwiegenes Dunkel. [...] Der Weg der Verzweiflung führt die Existenz in die Krise eines Entweder/Oder: das Selbst ewig zu verlieren oder aber eigentlich erst zu gewinnen.“⁷⁸

76 Vgl. Kierkegaard Krankheit zum Tode, S. 129.

77 Vgl. Tielsch Kierkegaards Glaube, S. 144.

78 Janke Existenzphilosophie, S. 29.

5) Literatur- und Quellenverzeichnis

Primärliteratur

Kierkegaard, Sören: Entweder – Oder. Teil II. Hrsg. v. Hermann Diem u. Walter Rest. München 1988.

Kierkegaard, Sören: Die Krankheit zum Tode (et al.). Hrsg. v. Hermann Diem u. Walter Rest. München 2012.

Sekundärliteratur

Becker, Hjördis: Mirroring God. Reflections of Meister Eckhart's Thoughts in Kierkegaard's Work. In: Kierkegaard Studies Yearbook 2012, Heft 1. S. 3-24.

Fonk, Peter: Zwischen Sünde und Erlösung. Entstehung und Entwicklung einer christlichen Anthropologie bei Søren Kierkegaard. Kevelaer 1990.

Fritzsche, Helmut: Kierkegaards Kritik an der Christenheit. Arbeiten zur Theologie, hrsg. v. Theodor Schlatter u.a., I. Reihe, Heft 27. Stuttgart 1966.

Janke, Wolfgang: Existenzphilosophie. Berlin 1982.

Klenke, Ulrich: Denken und Glauben beim jungen Kierkegaard. Kritische Strukturanalyse seiner Grundlegung der dialektischen Wahrheitsbestimmungen humaner und christlicher Existenz. Dissertation Münster 1963.

Roos, Heinrich: Søren Kierkegaard auf der Suche nach dem wahren Christentum. Wiesbaden 1961.

Thulstrup, Niels: Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus. Historisch-analytische Untersuchung. Stuttgart u.a. 1972.

Tielsch, Elfriede: Kierkegaards Glaube. Der Aufbruch des frühen 19. Jahrhunderts in das Zeitalter moderner, realistischer Religionsauffassung. Göttingen 1964.

Weimer, Ludwig: Wo ist das Christentum? Søren Kierkegaard neu gelesen. Bad Tölz 2004.

Weiß, Bardo: Zur Geschichte der Mystik im Christentum. In: Kochanek, Hermann (Hg.): Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt. München 1998. S. 215-231.

Wilber, Ken: Halbzeit der Evolution. Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewußtsein. München u.a. 1984.

Zapf, Josef: Die Bedeutung der Mystik für den christlichen Glauben in Gegenwart und Zukunft. In: Kochanek, Hermann (Hg.): Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt. München 1998. S. 242-270.