

# Das Verhältnis von Selbstwerdung und Gott bei Søren Kierkegaard – eine kritische Bestandsaufnahme

Thomas Park

## *Publication Note*

This is a draft prior to publication. The forthcoming publication will be available in *Kierkegaard Studies Yearbook*. (<https://www.degruyter.com/view/j/kier>)

## *Abstract*

In his *Fear and Trembling* Søren Kierkegaard (alias Johannes de Silentio) wrote that Abraham wanted to sacrifice Isaac for God's sake as well as for his own sake. Drawing mainly on what Kierkegaard wrote (alias Anti-Climacus) in his *Sickness unto Death* I disclose that Kierkegaard construes Abraham as someone who becomes a true self, that is, as someone who becomes transparent before God. What this means and how our relationship to God is supposed to be involved in the process of becoming a self is the focus of my paper. While various papers have been written on that topic, my aim here is to give the most charitable interpretation of Kierkegaard's theses and the theological concepts involved.

In Kierkegaards *Furcht und Zittern* (veröffentlicht unter den Pseudonym Johannes de Silentio) heißt es, dass Abraham Isaak um Gottes Willen und durchaus identisch damit um seiner selbst willen opfern wollte.<sup>1</sup> Wollte Abraham seinen Sohn denn nicht aus reinem Gehorsam gegenüber Gott opfern? Was für intrinsische Gründe könnte Abraham denn sonst noch für diese Tat gehabt haben? Was in *Furcht und Zittern* nur angedeutet wird, macht Kierkegaard (unter dem Pseudonym Anti-Climacus) in seinem Buch *Die Krankheit zum Tode* explizit. Er behauptet, dass es eine Verbindung des Selbst mit Gott gibt. Wie diese nach Kierkegaard

---

<sup>1</sup> Vgl. *SKS* 4, 153 / *FZ*, 64.

aussieht und v.a. inwieweit man durch ein Verhältnis zu Gott man selbst wird, möchte ich in diesem Artikel kritisch begutachten.

### *I. Das Selbst*

Um die Beziehung Gottes zur Selbstwerdung bei Kierkegaard zu klären, muss erst darauf eingegangen werden, was dieser als ‚Selbst‘ versteht. Kierkegaards berühmte Definition besagt: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“<sup>2</sup>. Kierkegaard bezieht sich, wie er in den folgenden Sätzen schreibt, auf die Tatsache, dass zum Menschen sowohl ein Körper als auch eine Seele gehören und dass man sich auf beide beziehen kann.<sup>3</sup>

Merk-würdig ist Kierkegaards Unterscheidung zwischen Seele auf der einen Seite, und Selbst bzw. Geist auf der anderen Seite<sup>4</sup>, denn wenn ‚Seele‘ ein Sammelbegriff für alle mentalen Phänomene ist, würde man erwarten, dass das Selbst ein Teil der Seele ist. Was Kierkegaard selbst unter ‚Seele‘ versteht, macht er nicht explizit. Disse vermutet, dass Kierkegaard darunter v.a. die menschlichen Triebe und Gefühle verstand.<sup>5</sup> Und was auch immer Kierkegaard mit ‚Selbst‘ meint, sicher ist, dass er damit weder Körper noch Seele noch

---

<sup>2</sup> SKS 11, 129 / KT, 8.

<sup>3</sup> Im Folgenden wird versucht, auf die komplizierte Terminologie Kierkegaards zu verzichten, da eine Erläuterung der mehrdeutigen, unklaren und z.T. theologisch vermittelten (vgl. Michael Theunissen, „Anthropologie und Theologie bei Kierkegaard“, in *Kierkegaard Studies. Monograph Series 1*, hg. von Niels Jørgen Cappelørn und Hermann Deuser, Berlin und New York 1997, S. 182ff.) Bestandteile des Selbst (Unendlichkeit und Endlichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit, Ewigkeit und Zeitlichkeit) den Rahmen dieses Artikels sprengen würde. Im Folgenden konzentriere ich mich deshalb v.a. auf das Selbst als Synthese von Körper und Seele sowie von Abhängigkeit und Freiheit. Vgl. SKS 11, 145 / KT, 25.

<sup>4</sup> In Abgrenzung zur Seele beschreibt Kierkegaard das Selbst auch als Geist; vgl. SKS 11, 129 / KT, 8.

<sup>5</sup> Vgl. Jörg Disse, „Menschliche Psyche und Gottesverhältnis: Kierkegaard versus Freud“, *Theologie und Philosophie*, Bd. 78, 2003, S. 520. Vgl. auch Jörg Disse, *Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung*, Freiburg und München 1991, S. 88, wo Disse (noch) annahm, dass sich ‚Seele‘ bei Kierkegaard sowohl auf die Empfindungen und Gefühle als auch auf das Denken und Wollen des Individuums bezieht.

deren Kombination meint. „Das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“<sup>6</sup>. Der Mensch ist Körper und Seele, wisse aber gleichzeitig, dass er dieses Miteinander der zwei verschiedenen Dinge ist. Er gehe in diesen also nicht auf, sondern könne sich dazu verhalten.

Solche Formulierungen lassen vermuten, dass mit ‚Selbst‘ Selbstbewusstsein, also das Vermögen, Gegenstand des eigenen Bewusstseins zu sein, gemeint ist. Aus dem, was folgt, wird aber deutlich werden, dass das ‚Selbst‘ nicht einfach für solch ein kognitives Vermögen steht, sondern teleologisch und theologisch verstanden wird: als ein Streben oder Wollen, dessen von Gott bestimmte Aufgabe es ist, sich selbst zu verwirklichen.<sup>7</sup> Das ist wichtig, weil manche Interpreten Kierkegaard so lesen, als ob er uns (unter pseudonymer Autorenschaft) eine nicht-theologische, phänomenologische Beschreibung dessen liefert, wie sich menschliche Freiheit ausdrückt, nämlich in Angst (in *Der Begriff Angst*) oder Verzweiflung (in *Die Krankheit zum Tode*), dann aber nicht erklären können, warum Kierkegaard glaubt, dass es einer Gottesbeziehung bedarf, um frei zu sein bzw. ein (freies) Selbst zu werden.<sup>8</sup>

Dass Kierkegaards Beschreibung des Selbst theologische Annahmen *voraussetzt*, und nicht etwa – missverstanden als naturalistische Theologie – zu zeigen vermag, dass der Mensch von einem Schöpfergott geschaffen wurde, zeigt sich u.a. daran, dass er eine naturalistische Erklärung des Selbstbezugs des Menschen nicht in Erwägung zieht. Er postuliert einfach, dass das Selbst nicht vom Körper oder der Seele abgeleitet und somit keine ‚negative Einheit‘ sei, sondern „das positive Dritte“<sup>9</sup>, etwas Ursprüngliches, etwas Unableitbares.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> SKS 11, 129 / KT, 8.

<sup>7</sup> Vgl. SKS 11, 146 / KT, 25. Vgl. Disse, *Psyche*, S. 520, 521, 523 und S. 526.

<sup>8</sup> Ich denke hier u.a. an Christian Danz, dessen Erklärungsversuche (zumindest mir) unverständlich sind. Der Leser möge sich selbst ein Bild machen und die betreffenden Stellen lesen. Siehe Christian Danz, „Die Durchsichtigkeit des Selbst im Gottesverhältnis. Kierkegaard und Schelling über die menschliche Freiheit“, in *Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken: Festschrift Für Hermann Deuser Zum 60. Geburtstag*, hg. von Gesche Linde, Richard Purkarthofer, Heiko Schulz and Peter Steinacker, Marburg 2006, S. 484-485.

<sup>9</sup> SKS 11, 129 / KT, 8.

<sup>10</sup> Vgl. Joachim Ringleben, *Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard. Erklärung und Kommentar*, Göttingen 1995, S. 66, 68 und S. 79.

Wenn das Selbst aber weder aus Körper noch der Seele hervorgehe, dann müsse es woanders seinen Ursprung haben. Für Kierkegaard ist das Selbst von einem Anderen *gesetzt*, d.h. es verdankt sein Sein etwas Anderem. Kierkegaard setzt diesen Anderen letztlich mit Gott gleich.<sup>11</sup>

### *A. Äußerungen des Gesetzseins*

Dass das Selbst sich nicht selbst gesetzt hat, dass man sich nicht aussuchen kann, wie man ist (bzw. sich nicht ausgesucht hat, wie man ist), zeigt Kierkegaard anhand der Möglichkeit (A), verzweifelt man selbst sein zu wollen, als auch anhand der Möglichkeit (B), verzweifelt *nicht* man selbst sein zu wollen.<sup>12</sup> Beide Formen der ‚Verzweiflung‘ sind Phänomene, denen eine Vereinseitigung der eigenen Freiheit oder der eigenen Begrenztheit zugrunde liegt.<sup>13</sup> Eine verzweifelte Person der Kategorie (A) will so sein wie ihr eigenes Idealbild: ein mutiger Kämpfer, ein fürsorglicher Vater, eine geniale Wissenschaftlerin. Sie erkennt dabei, dass ihr Charakter, ihr Verhalten und ihr Schicksal nicht allein in ihrer Macht stehen. Triebe, soziale Zwänge und unliebsame Gewohnheiten machen uns deutlich, dass wir, oft entgegen unserem Selbstverständnis, keine vollkommene Kontrolle über uns haben, bzw. dass das eigene Verhalten von mehr als nur dem eigenen Willen oder den eigenen moralischen Vorstellungen bestimmt wird. Eine verzweifelte Person der Kategorie (A) will das nicht wahrhaben, sondern

---

<sup>11</sup> Vgl. *SKS* 11, 143 / *KT*, 23; *SKS* 11, 146 / *KT*, 25f.

<sup>12</sup> Vgl. *SKS* 11, 130 / *KT*, 9.

<sup>13</sup> Vgl. *SKS* 11, 138ff. / *KT*, 18ff.

möchte sich von einem Teil ihrer Gedanken, Gefühle oder Handlungen distanzieren und damit nicht wirklich sie selbst sein.<sup>14</sup>

Der Unterschied zu (B) besteht in der Überzeugung, man könnte sein Selbst selber ändern. Auch Verzweifelte aus (B) wollen nicht akzeptieren, dass sie sich ihren Charakter und/oder die sozialen und raumzeitlichen Grundbedingungen des eigenen Lebens nicht aussuchen können. Sie hadern mit ihrem Schicksal und wollen nicht akzeptieren, dass man immer schon in eine bestimmte Familie und eine bestimmte Gesellschaft hineingeboren wird, und oft bestimmte Charakterzüge aufweist, die man sich nicht ausgesucht hat. Während die verzweifelte Person der Kategorie (A) ein bestimmtes Ideal anstrebt, nimmt jene aus (B) zwar hin, dass sie sich nicht ändern kann, akzeptiert aber trotzdem nicht ihr So-Sein.<sup>15</sup>

Aus solch einer mangelnden Kontrolle als auch der Tatsache, dass wir uns nicht aussuchen können, ob wir überhaupt frei sein wollen<sup>16</sup>, schließt Kierkegaard, dass wir Menschen nicht autonom, sondern abhängig bzw. ‚gesetzt‘ sind. Weder das eine noch das andere beweist aber, dass wir von Gott geschaffen wurden. Kierkegaards implizite Gleichsetzung von Gesetzsein mit Kreatürlichkeit ist also eine theologische Annahme, und nicht etwas, das sich aus den existentiellen Tatsachen ergibt.

### *B. Drei Bedeutungen von ‚Selbst‘ bei Kierkegaard*

---

<sup>14</sup> „Über sich verzweifeln, verzweifelt sich selber los sein wollen, ist die Formel für alle Verzweiflung, so daß daher die zweite Form von Verzweiflung, verzweifelt man selbst sein wollen, zurückgeführt werden kann auf die erste, verzweifelt nicht man selbst sein wollen“ (SKS 11, 136 / KT, 16).

<sup>15</sup> SKS 11, 170 / KT, 54.

<sup>16</sup> Vgl. Michael Theunissen, „Das Menschenbild in der »Krankheit zum Tode«“, in: *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, hg. von Wilfried Greve und Michael Theunissen, Frankfurt am Main 1979, S. 505.

Kommen wir zurück zum Begriff des ‚Selbst‘. Bei Kierkegaard lassen sich mindestens drei Bedeutungen von ‚Selbst‘ unterscheiden.<sup>17</sup> Wenn er das Selbst als ein Verhältnis beschreibt, das sich zu sich selbst verhält, bezieht er sich auf die allgemeine menschliche Struktur, zu der sowohl die Möglichkeit gehören, sich zum eigenen Körper und zur eigenen Seele zu beziehen, als auch die sich aus dem Selbstbezug ergebende Freiheit und die Grenzen der eigenen Kontrolle.

Als zweites spricht Kierkegaard aber auch davon, dass jemand, der anders sein will, als er ist, sein Selbst nicht akzeptiert. Obwohl hiermit z.T. auch die Struktur des Selbst gemeint ist, stellt das ‚Selbst‘ hier in zweiter Linie die *individuelle* körperlich-geistige Verfasstheit des Subjekts dar, zu der auch die Bedingungen gehören, unter denen es geboren bzw. aufgewachsen ist (soziale Herkunft, finanzielle Lage, Gesellschaftsordnung, etc.).

Der dritte Sinn von Kierkegaards ‚Selbst‘ setzt Kierkegaards Glaube in die göttliche Bestimmung eines jeden Einzelnen voraus. Kierkegaard glaubt, dass das Dasein eines jeden Lebewesens einen höheren Zweck hat.<sup>18</sup> In einer seiner erbaulichen Reden schreibt er: „Mit der Geburt eines jeden Menschen tritt eine ewige Bestimmung für ihn ins Dasein, für ihn besonders. Treue gegen sich selbst ist in Bezug auf jene Bestimmung das Höchste, was ein Mensch üben kann“.<sup>19</sup> Die einem jedem Menschen gestellte göttliche Aufgabe ist für Kierkegaard aber nicht nur das ‚Höchste‘, sondern auch eine Pflicht.<sup>20</sup>

Diese drei Aspekte führen zu drei unterschiedlichen Vorstellungen der Selbstwerdung, die in den Abschnitten II, III und IV herausgearbeitet werden. In den jeweiligen Unterpunkten wird erläutert, wie ein Mensch das nach Kierkegaard bewerkstelligen kann und was für eine Rolle Gott bzw. der Glaube dabei spielt.

---

<sup>17</sup> Für eine alternative Interpretation der verschiedenen Verwendungsweisen von ‚Selbst‘ bei Kierkegaard siehe Disse, *Phänomenologie*, S. 116.

<sup>18</sup> Vgl. SKS 11, 31f. / LF, 54f.

<sup>19</sup> SKS 8, 198 / ERG, 99.

<sup>20</sup> Vgl. SKS 11, 182f. / KT, 68; SKS 11, 146 / KT, 25f.

## *II. Selbstwerdung als Akzeptanz der Struktur des Selbst*

Wie im letzten Abschnitt beschrieben bezieht sich ‚Selbst‘ im ersten Sinne auf die allgemeine menschliche Struktur, zu der u.a. die sich aus dem Selbstbezug ergebende Freiheit gehört. Selbstwerdung besteht in diesem ersten Sinne in der Akzeptanz der allgemeinen menschlichen Struktur.

Die Akzeptanz der eigenen Freiheit als einen Teil der Struktur des Selbst kann man gut an ihrem Gegenteil darstellen. So verfehle der Fatalist seine Bestimmung, weil er glaubt, dass alles vorherbestimmt ist und die ihm gegebene Freiheit leugnet.

Der Fatalist ist verzweifelt, hat Gott und somit sein Selbst verloren; denn wer keinen Gott hat, der hat auch kein Selbst. Der Fatalist aber hat keinen Gott, oder was das gleiche ist, sein Gott ist Notwendigkeit; denn gleich wie alles möglich ist bei Gott, so ist Gott dies, daß alles möglich ist.<sup>21</sup>

Auf den Bezug zu Gott und das Gottesbild Kierkegaards wird weiter unten eingegangen. Wichtig ist erst einmal, dass man für Kierkegaard dann ein Selbst ist, wenn man die einem gegebene Freiheit annimmt und an der eigenen Zukunft mitarbeitet.

Auf der anderen Seite ist eine Person eben auch Kreatur, Resultat seiner Gene und Sozialisation. Sie hat keine vollkommene Kontrolle über sich selbst, inklusive dessen, was sie will. Man vergisst Vergangenes, ist ungeduldig, hat eine hässliche Nase oder eine chronische Krankheit, isst Süßes, um über schlechte Nachrichten hinwegzukommen oder putzt die

---

<sup>21</sup> SKS 11, 157 / KT, 37.

Wohnung, um nicht lernen zu müssen. Das alles ist Ausdruck dafür, dass der Mensch keine totale Kontrolle über sich selbst hat. Hinzu kommt, dass es nicht bzw. nicht allein in der Macht des Individuums liegt, wie sein Leben verläuft, ob es gesund bleibt, ob es seine Ziele verwirklichen kann, etc. Als Beispiel für jemanden, der seine Grenzen leugnet, führt Kierkegaard einen Träumer an. Ein solcher Mensch verliere sich in phantastischen, utopischen Plänen, anstatt sich unter das Notwendige im eigenen Selbst zu beugen.<sup>22</sup> Sein „Unglück ist: er wurde nicht aufmerksam auf sich selbst, daß das Selbst, das er ist, ein ganz bestimmtes Etwas ist und somit das Notwendige.“<sup>23</sup> Indem der Träumer seine Ausgangssituation ignoriert, will er im Prinzip wie Gott, d.h. allmächtig sein.<sup>24</sup> Er will alles machen können und all das sein, was er möchte. Zur Selbstwerdung gehöre aber gerade auch, einzusehen, dass man nicht allmächtig ist, sondern dass man Grenzen hat. Walter Dietz weist darauf hin, dass dazu auch die Akzeptanz des Leib- und Triebhaften gehört.<sup>25</sup>

#### *A. Angewiesenheit auf Gott*

Nach Kierkegaard kann der Mensch diese Einheit jedoch nicht alleine bewerkstelligen. Die verschiedenen Teile, aus denen der Mensch besteht, streben alleine auseinander und müssen zusammengehalten werden, wenn es nicht zu einer Überbetonung der Freiheit oder der Grenzen kommen soll.<sup>26</sup> Ähnlich wie Augustinus glaubt Kierkegaard, dass man Gott braucht, um sich

---

<sup>22</sup> Vgl. SKS 11, 152 / KT, 33. Vgl. auch Marc C. Taylor, *Journeys to Selfhood. Hegel & Kierkegaard*, New York 2000, S. 237.

<sup>23</sup> SKS 11, 152 / KT, 33.

<sup>24</sup> Vgl. Walter Dietz, *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, Frankfurt a. M. 1993, S. 73.

<sup>25</sup> Vgl. Walter Dietz, „Selbstverhältnis und Gottesverhältnis bei Augustin und Kierkegaard“, *Kierkegaardiana*, Bd. 17, 1994, S. 121.

<sup>26</sup> Vgl. Frederick Sontag, „The Self“, *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, hg. von Lars Bejerholm und Marie Mikulová Thulstrup, Copenhagen 1980 (*Bibliotheca Kierkegaardiana*), S. 105.

so akzeptieren zu können, wie man ist, und damit Ruhe und Gleichgewicht zu erlangen.<sup>27</sup> Nach Kierkegaard kann „das Selbst durch sich selber nicht zu Gleichgewicht und Ruhe gelangen oder darinnen sein..., sondern allein dadurch, daß es, indem es sich zu sich selbst verhält, zu demjenigen sich verhält, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat“<sup>28</sup> bzw. „indem es durchsichtig in Gott gründet.“<sup>29</sup>

### *B. Der Glaube an die eigene Kreatürlichkeit*

Was ist mit ‚durchsichtig gründen in Gott‘ gemeint?<sup>30</sup> Laut Romano Guardini meint Kierkegaard damit, dass man aus tiefster Seele, einem selbst transparent aufhört, sich selbst für „eigenseiend, ontisch autonom“<sup>31</sup> zu halten, sondern sich als relatives Wesen, als Geschöpf zu verstehen. Aber ein Selbstverständnis als Geschöpf geht über die Akzeptanz der eigenen ontischen Abhängigkeit hinaus. Denn Menschen sind ja z.B. von der Anerkennung anderer

---

<sup>27</sup> „[T]he fact that the source of self’s desired equilibrium lies outside of itself is the most difficult source of despair to attack. As is well known, S.K. presupposes God as the Power which has grounded the self“ (Sontag, *Self*, S. 106.). Auch Disse interpretiert Kierkegaard so, dass dieser das Ziel der menschlichen Existenz in der Überwindung der Spaltung des Selbst in – Disse benutzt hier Freudsche Kategorien – ein Ich und ein Über-Ich sieht; vgl. Disse, *Psyche*, S. 527-528. Vgl. auch Dietz, *Selbstverhältnis*, S. 121.

<sup>28</sup> SKS 11, 130 / KT, 9. Vgl. auch SKS 11, 146 / KT, 25f.

<sup>29</sup> Dietz, *Selbstverhältnis*, S. 121. Auch wenn dieses Zitat den Anschein erweckt, als ob das Heil letztlich in der Hand des Individuums liegt, betont Kierkegaard auch immer wieder, dass das Individuum für sein Heil auf die Begegnung mit Gott und dessen Gnade angewiesen ist; vgl. Christian Kopp, *Relative Theozentrik. Gottesvorstellungen und Selbstwerdung des Menschen bei Søren Kierkegaard*, Berlin 2015 (zugleich Diss., Univ. Kiel, 2014), S. 399, n. 90. Andrew Torrance arbeitet dies gut heraus für Kierkegaards Schriften unter dem Pseudonym Climacus. Er betont, dass für Climacus nicht allein der in einem wirkende heilige Geist wichtig für die eigene Erlösung ist, sondern auch die Begegnung mit Jesus Christus als Gott-Mensch; vgl. Andrew B. Torrance, „Climacus and Kierkegaard on the Outward Relationship with God“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2014, S. 168.

<sup>30</sup> In SKS 11, 130 / KT, 10 heißt es: „Folgendes ist nämlich die Formel, welche den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz und gar ausgetilgt ist: indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet *sich* das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat.“ (meine Hervorh.) Die Übersetzung von Hirsch ist hier missverständlich, denn im Dänischen heißt es „*og i at ville være sig selv grunder Selvet gjennemsigtigt i den Magt*“, was mit „und indem es es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht“ (meine Übersetzung) übersetzt werden sollte. Das „*sig*“ aus „*sig selv grunder*“ ist also kein Reflexivpronomen des Verbs gründen. Ich danke Heiko Schulz für diesen Hinweis.

<sup>31</sup> Romano Guardini, „Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards“, in *Sören Kierkegaard*, hg. von Heinz-Horst Schrey, Darmstadt 1971, S. 58f.

Menschen abhängig<sup>32</sup>, und sind damit von Anderen ontisch abhängig, ohne dass damit bereits ein Verhältnis zu einem Schöpfer(gott) gegeben ist.

Wie in Abschnitt I.A. angeschnitten, folgt aus der Tatsache der Begrenztheit der eigenen Macht über sein So-Sein nicht, dass es eine höhere Macht gibt, die einen erschaffen hat.<sup>33</sup> Dietz bemerkt richtig, dass mir der Ursprung meiner eigenen Freiheit phänomenologisch gar nicht transparent ist, „denn phänomenologisch ist nur darauf zu verweisen, daß die Freiheit sich als vorausgesetzt erfährt, d.h. aktuell gar nicht auf ihr Gesetztsein rekurriert, sondern auf ihr Dasein, ihre Faktizität. In gewisser Weise erfährt sie nur sich selbst, aber nicht ihren Grund“<sup>34</sup>.

Und selbst wenn man von der Begrenztheit der eigenen Macht und/oder dem Sich-Entscheiden-Müssen auf eine höhere Seinsmacht schließt, muss diese nicht unbedingt einem persönlichen, dem Menschen zugewandten höchsten Wesen entsprechen. Laut Disse kann so eine Seinsmacht „als anonymer Zufall, als dunkles Schicksal, als zorniger Richter oder aber als die geoffenbarte Trinität, Gott als Liebe, aufgefaßt werden.“<sup>35</sup> In *Die Krankheit zum Tode* sei mit dem Verhältnis zum Anderen bzw. zur setzenden Macht hingegen immer das christliche Gottesverhältnis gemeint, und keine allgemeine Erfahrung des Numinosen, in der kein Wissen von einem sich offenbarenden Schöpfergott besteht.<sup>36</sup>

„In der Macht gründen, die einen setzte“ entspricht für Kierkegaard daher vielmehr dem *Glauben*, durch Gott geschaffen worden zu sein.<sup>37</sup> Die eigene Kreatürlichkeit ist keine Erkenntnis, die das Individuum erlangt, indem es das eigene Selbst und seine Ausdrucksformen beobachtet, sondern eine Glaubensannahme über den eigenen Ursprung, die eine (partielle)

---

<sup>32</sup> Vgl. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1992.

<sup>33</sup> Vgl. Theunissen, *Theologie*, S. 182. Dass „jemand sein will, was er nicht ist, ein konstruiertes, im wesentlichen erfundenes Selbst... kann er sein wollen, ohne sich auf einen Gott zu beziehen.“ (Theunissen, *Theologie*, S. 185). Vgl. auch Theunissen, *Menschenbild*, S. 505.

<sup>34</sup> Dietz, *Existenz*, S. 63.

<sup>35</sup> Disse, *Phänomenologie*, S. 131.

<sup>36</sup> Vgl. Disse, *Phänomenologie*, S. 122 und S. 128.

<sup>37</sup> Vgl. Theunissen, *Theologie*, S. 187.

Antwort auf die wichtige Frage nach der eigenen Identität liefert.<sup>38</sup> In jedem Fall scheint Kierkegaard davon auszugehen, dass Selbstwerdung in unserem ersten Sinne, d.h. die Akzeptanz der eigenen Freiheit als auch der eigenen beschränkten Macht, nur dann glückt, wenn man sich selbst als geschaffene Kreatur versteht.

### *C. Sündenbewusstsein bzw. realistisches Selbstbild durch Gott als Maßstab*

Zur Selbstwerdung in diesem Sinne gehört für Kierkegaard als Christen auch die Akzeptanz der eigenen Sündhaftigkeit. Weil Gott durch seine Allwissenheit alle Gedanken und Taten kennt, könne man vor ihm und damit auch vor sich selbst nichts verheimlichen. Man müsse sich seine Schwächen eingestehen und gewinne ein realistisches Selbstbild. Das passiert natürlich nur dann, wenn man an einen (allwissenden) Gott glaubt, und sein Handeln damit an einem entsprechenden Maßstab misst. „Ein Selbst ist qualitativ das, was sein Maßstab ist“<sup>39</sup>, schreibt Kierkegaard, und es erhalte ‚eine unendliche Realität‘, wenn es sich Gott zum Maßstab macht.<sup>40</sup>

Was bedeutet es, ein Maßstab (für das Selbst) zu sein? Es beinhaltet einerseits, dass man sein Handeln an diesem Maßstab orientiert und sich an diesem Maßstab messen lässt. Je bewusster einem wird, ‚für Gott‘ zu sein, d.h. in ihm seine Bestimmung zu haben<sup>41</sup>, und ‚vor Gott‘ zu sein, d.h. sich vor ihm verantworten zu müssen<sup>42</sup>, desto mehr entwickelt sich nach

---

<sup>38</sup> Vgl. SKS 11, 160 / KT, 43f.; Dietz, *Existenz*, S. 145.

<sup>39</sup> SKS 11, 225 / KT, 114.

<sup>40</sup> Vgl. SKS 11, 193f. / KT, 78f.

<sup>41</sup> Ein religiöser Mensch lässt Gott oberste bzw. unbedingte und nicht bloß relative Priorität zukommen. Religiosität wählt Gott absolut und „realisiert darin, was für menschliche Freiheit immer schon gilt: daß ihr Horizont Gott selber ist, d.h. daß sie in ihm ihren Grund...und ihre Bestimmung hat.“ (Dietz, *Existenz*, S. 60).

<sup>42</sup> Dadurch dass sich ein Selbst vor Gott als dem Richter seines Tuns weiß, bekommt es eine neue Qualität; vgl. Disse, *Phänomenologie*, S. 123.

Kierkegaard das Selbst. Dass Kierkegaard darunter eine dem Menschen angemessene Demut versteht, wird in seinem Kommentar zu Luk 18, 9-14 deutlich, in dem er beschreibt, was es heißt, vor Gott zu sein<sup>43</sup>: Erst wenn ich Gott als Einzelner entgetrete, werde ich gewahr, wie weit entfernt ich von Gott und seiner Heiligkeit bin.<sup>44</sup> Negativ lässt sich das am Beispiel des Pharisäers ablesen, der deshalb nicht als Einzelner vor Gott steht, weil er sich mit anderen Menschen vergleicht und sich durch seine Gesetzestreue für etwas Besseres als sie hält.<sup>45</sup> Auf diese Weise tritt er vor Gott mit einem gewissen Stolz, anstatt, wie es sich bei der unendlichen Differenz zwischen dem sündigen Menschen und dem heiligen Gott geziemt hätte, demütig. Der Zöllner dagegen richtet seinen Blick nach unten, denn im Angesicht der Herrlichkeit Gottes wird er sich der eigenen Sündhaftigkeit bewusst, und schämt sich. Auf diese Weise kommt der Zöllner nach Kierkegaard in Kontakt mit Gott: „in Demut sah der Zöllner niemanden,...mit niedergeschlagenem, mit nach innen gekehrtem Blick war er in Wahrheit: vor Gott.“<sup>46</sup> Der Zöllner vergleicht sich nicht mit anderen Menschen, um den eigenen Selbstwert zu steigern, zu bestätigen oder um Verfehlungen zu relativieren. Er gesteht sowohl seine ethische Unvollkommenheit, als auch – mehr oder weniger implizit – seine Freiheit, das Gute tun zu können, ein. Zu dem Eingeständnis kommt es nach Kierkegaard aber gerade nur, weil der Zöllner Gott bzw. dessen Gebote zum Maßstab hat. Indem er nicht auf andere Menschen achtet, ist er mit Gott und sich selbst ehrlich. Er beschönigt nichts, sondern gesteht ein, dass er egoistisch, schuldig, ein Sünder ist. Der Stolz, die Sicherheit und die Selbstzufriedenheit des Pharisäers dagegen entfremden diesen von Gott.<sup>47</sup> So „wenig wie das Wasser...die Berge hinauffließt, so wenig kann es einem Menschen gelingen, zu Gott sich zu erheben – durch

---

<sup>43</sup> Vgl. SKS 11, 264ff. / KT, 148ff.

<sup>44</sup> Vgl. SKS 11, 265 / KT, 149: „in dem Verhältnis zu Gott ist es so, daß es dich, wenn mehrere zugegen sind, bedünkt, du seiest Gott näher, und erst, wenn du buchstäblich mit ihm allein bist, entdeckst du, wie ferne du bist....Sobald da jemand zwischen Gott und dir ist, täuschest du dich leicht, so als ob du nicht so ferne wärest“.

<sup>45</sup> Vgl. SKS 11, 265 / KT, 149: „Eben darin bestand des Pharisäers Stolz, daß er stolz die andern Menschen gebrauchte, um seinen Abstand von ihnen zu messen, daß er den Gedanken an die andern Menschen vor Gott nicht wollte fahren lassen, sondern ihn festhalten, um alsdann stolz für sich zu stehen – in Entgegensetzung gegen die andern Menschen; doch das heißt ja nicht für sich stehen, und am wenigsten heißt es für sich stehen vor Gott.“

<sup>46</sup> SKS 11, 266 / KT, 151.

<sup>47</sup> Vgl. SKS 11, 267f. / KT, 152.

Stolz.“<sup>48</sup> Wenn man ehrlich zu sich selbst ist, und sein Tun an Gottes Geboten misst, kann man nach Kierkegaard eigentlich nur eins vor Gott tun, nämlich sich selbst anzuklagen.<sup>49</sup> *Mehr* Selbst durch Gott als Maßstab bedeutet für Kierkegaard also ein realistischeres Selbstbild, nämlich sich selbst als Sünder zu verstehen.<sup>50</sup>

#### *D. Vergebung*

Die Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit kann natürlich verheerend sein. Wenn (der christliche) Gott der eigene Maßstab und Jesus damit<sup>51</sup> das Vorbild des eigenen Handelns wird, würde man aufgrund des eigenen moralischen Fehlverhaltens verzweifeln.<sup>52</sup> Gemessen an den Geboten Gottes ist man ja ein Verbrecher, ein Lüstling, ein Unwürdiger. Wie könnte man sich da noch selbst akzeptieren? Die Selbstwerdung schließt für Kierkegaard deshalb sowohl die Akzeptanz der eigenen Sündhaftigkeit als auch die Aneignung göttlich angebotener Vergebung ein.<sup>53</sup> Jetzt gelte es, Gott zu vertrauen und „nicht an der (Möglichkeit der) Vergebung der Sünden zu verzweifeln“<sup>54</sup>. Die frohe Botschaft des Christentums besteht ja gerade darin, dass Gott dem Menschen die Sünden vergibt. Um des „Menschen willen kommt Gott auf die Welt, läßt sich gebären, leidet, stirbt; und dieser leidende Gott, er bittet diesen Menschen nahezu kniefällig, doch die Hilfe entgegennehmen zu wollen, die ihm angeboten wird!“<sup>55</sup> Akzeptiert man die

---

<sup>48</sup> SKS 11, 268 / KT, 152.

<sup>49</sup> Vgl. SKS 11, 268 / KT, 152f.

<sup>50</sup> Vgl. SKS 11, 194 / KT, 79.

<sup>51</sup> Vgl. Dietz, *Existenz*, S. 146.

<sup>52</sup> Vgl. SKS 11, 229 / KT, 117f.

<sup>53</sup> Vgl. Taylor, *Selfhood*, S. 256. Man werde dann ein Selbst, wenn man Christus glaubt, dass Gott einem vergibt und zur Seite steht; vgl. Taylor, *Selfhood*, S. 257.

<sup>54</sup> Dietz, *Existenz*, S. 146.

<sup>55</sup> SKS 11, 199 / KT, 84. Vgl. auch SKS 11, 223 / KT, 112.

Vergebung, wird man nicht von eigenen Selbstverwürfen zermalmt, sondern kann in Frieden sein.<sup>56</sup>

### *III. Selbstwerdung als Akzeptanz des persönlichen Selbst*

Wie in Abschnitt I.A. beschrieben bezieht sich ‚Selbst‘ im zweiten Sinne auf die jeweils eigene körperlich-geistige Verfasstheit und die Bedingungen, unter denen das Individuum jeweils geboren bzw. aufgewachsen ist. Ein Selbst zu werden, bedeutet in diesem Kontext weniger, dass man die eigene Freiheit und die eigenen Grenzen akzeptiert, sondern dass man seine eigene, individuelle Lebenssituation als Teil seiner Identität annimmt.<sup>57</sup> Dazu gehört z.B., dass man die eigene Heimat, die eigenen Eltern, die eigene Hautfarbe, etc. nicht verleugnet. Ein gutes Beispiel stellt Lieutenant Dan aus dem Film *Forrest Gump* dar. Als dieser im Vietnamkrieg angeschossen wird und ihm beide Beine amputiert werden müssen, will er nicht wahrhaben, dass er als Krüppel weiterleben muss, da ihm angeblich vorherbestimmt gewesen sei, wie seine Vorfahren im Krieg zu sterben. Als er zurück in die U.S.A. fliegt, fängt er an zu trinken, weil er sich nicht damit abfinden kann, dass er keine Beine mehr hat. Immer wieder klagt er Gott an. Während eines Unwetters schreit er seine ganze Wut raus und hadert mit Gott bzw. seinem Schicksal. Doch schließlich akzeptiert er, dass die fehlenden Beine zu ihm gehören, und findet so Ruhe. Kierkegaard würde behaupten, dass Dan erst als er sein So-Sein akzeptierte, er selbst geworden ist.

---

<sup>56</sup> Vgl. Disse, *Phänomenologie*, S. 155.

<sup>57</sup> Vgl. Anders Moe Rasmussen, „Kierkegaard und die Subjektivitätstheorien der Gegenwart“, *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1998, S. 355. Rasmussen zitiert hierzu Habermas: „[I]ch muß mich in einem paradoxen Akt als das wählen, der ich bin und sein möchte“ (ibid.).

#### *IV. Selbstwerdung als Verwirklichung der eigenen Berufung*

Wie in Abschnitt I.A. beschrieben bezieht sich ‚Selbst‘ im dritten Sinne auf die von jedem Einzelnen zu verwirklichende göttliche Vorsehung. Selbstwerdung besteht in diesem dritten Sinne also nicht in einer (passiven) Akzeptanz bestimmter Tatsachen, sondern in der (aktiven) Verwirklichung der einem gegebenen Möglichkeiten. Ein Selbst im dritten Sinne ist bzw. wird man, wenn man (freiwillig) der göttlichen Vorsehung folge, und Gottes Plan für die eigene Person verwirkliche. Dazu gehört, dass man seine Talente nutzt und die einem zur Verfügung stehenden Möglichkeiten, inklusive der Freiheit, Gutes zu tun, verwirkliche.

Das Gegenteil stellt für Kierkegaard ein Mensch dar, der seine Entscheidungen nicht selbst, sondern fremdbestimmt trifft.<sup>58</sup> Als Beispiel führt Kierkegaard die idealtypische Figur des Don Juan an, der in seinem Handeln vom Ziel der Lustgewinnung bestimmt wird. Nach Kierkegaard ist dieser verzweifelt, weil er ein vergängliches Gut, nämlich die Lust, zu seinem Ein und Alles gemacht hat<sup>59</sup>, weil er „schwach genug hat sein können, dem Irdischen so große Bedeutung beizulegen, und... [er derart] das Ewige und sich selbst verloren hat“<sup>60</sup>. Das Streben nach (vergänglichem) Genuss ist nach Kierkegaard nicht per se schlecht. Der Vorwurf der Fremdbestimmung besteht weniger darin, dass das Subjekt nach Vergänglichem strebt, sondern dass es sich von Trieben und Lustempfindungen leiten lässt, obwohl dem Subjekt eigentlich klar sein sollte, dass ihn das sinnlich-triebhaftes Genussstreben nicht erfüllen kann. Kierkegaard würde heute z.B. auf die Rolling Stones verweisen, die all denen, die ihr Glück in Drogenkonsum, Sex oder Ruhm suchen, mit dem Lied ‚I can’t get no satisfaction‘ verkünden, dass man so keine Erfüllung findet. Wer sich eingesteht, dass ihn Genuss nicht glücklich macht,

---

<sup>58</sup> Vgl. Taylor, *Selfhood*, S. 231f. und S. 237.

<sup>59</sup> Vgl. *SKS* 11, 176 / *KT*, 60.

<sup>60</sup> *SKS* 11, 176 / *KT*, 61.

der sollte sein Handeln nicht von Trieben und Empfindungen bestimmen lassen, sondern danach streben, was ihn tatsächlich glücklich macht – was auch immer das erst einmal sei. In der ‚absoluten Wahl‘ entschließt man sich, dem eigenen Streben nach (wahrem) Glück zu folgen, wobei es „nicht so sehr auf das an[kommt], was man wählt, als auf ‚die Energie, den Ernst, das Pathos, mit denen man wählt“<sup>61</sup>. Don Juans Verhalten wäre somit fremdbestimmt, weil er nicht danach strebe, was ihn wirklich glücklich macht.

Kierkegaards zweites Negativbeispiel für ein Leben, das nicht selbstbestimmt ist, ist das des Spießbürgers. Dieser vergisst, sich nur um alltägliche, weltliche Dinge kümmernd und sich nur nach vorgegebenen Normen verhaltend, „sich selbst, ...getraut sich nicht an sich selber zu glauben, findet es allzu gewagt er selbst zu sein, und weit leichter und sicherer so zu sein wie die andern, eine Nachäffung zu werden, eine Ziffer zu werden, mit in der Menge.“<sup>62</sup> Mehr noch als das Verhalten von Ästheten wie Don Juan ist das Verhalten des Spießbürgers extrinsisch motiviert, denn wichtiger als das eigene Glück sind für diesen die Meinung der anderen. Der Spießbürger hört nicht einmal auf seine eigenen Lustempfindungen und verfehlt damit auf andere Weise das ihm mögliche Glück des Einzelnen. Beide, der Ästhet als auch der Spießbürger, seien sich ihrer Idealität, Möglichkeit und Freiheit nicht bewusst und können diese folglich auch nicht wahrnehmen.<sup>63</sup>

Der dritte Aspekt der Selbstwerdung entspricht also einem Prozess, bei dem man sich von der Anziehungskraft angenehmer Zustände löst, d.h. ihnen nur eine relative Bedeutung zukommen lässt, sich von den Erwartungen und Vorgaben anderer Menschen distanziert und wichtige Entscheidungen bewusst und eigenständig fällt. Erst wenn der Mensch seine Entscheidungen nicht fremdbestimmt trifft, sondern mit leidenschaftlicher Entschlossenheit an

---

<sup>61</sup> Disse, *Psyche*, S. 527. Vgl. SKS 3, 164 / EO2, 178. Das bedeutet aber nicht, dass das Ziel des jeweiligen Strebens bzw. der Leidenschaft für Kierkegaard irrelevant ist. Wie er z.B. in seiner pastoralen Schrift *Eine Gelegenheitsrede* deutlich macht, kann das Eine, dem man oberste Priorität in seinem Leben zuerkennt, nicht in Genuss, Ehre, Reichtum oder Macht bestehen, sondern letztlich nur im Guten bzw. in der Liebe zu Gott und dem Nächsten; vgl. SKS 8, 142ff. / ERG, 32ff.

<sup>62</sup> SKS 11, 151 / KT, 30.

<sup>63</sup> Vgl. SKS 11, 155ff. / KT, 37f.

seinen Idealen festhält, kann er trotz der Diskontinuitäten des Lebens seine eigene Lebensgeschichte schreiben und eine Identität aufbauen.<sup>64</sup>

### A. Selbstwerdung als Nachfolge Christi

Kierkegaard denkt natürlich nicht an beliebige Ideale, sondern sieht in Christus offenbart, wie man ein wahrhaftiges Leben führt.<sup>65</sup> Diese Offenbarung enthält neben den ethischen Geboten die Notwendigkeit und die Möglichkeit einer Beziehung zu seinem Schöpfer. Für das individuelle Heil ist es nötig, dass diese Beziehung diesseitig ist.<sup>66</sup> Die Möglichkeit dazu sieht Kierkegaard in Christus gegeben, der uns offenbart, wie wir leben sollen, wenn wir das ewige Leben erlangen wollen.<sup>67</sup> Glaube ist für Kierkegaard nicht das Ergebnis einer Reflexion, sondern eine Entscheidung bzw. das Ergebnis einer gewollten Aneignung. Dieser Schritt stelle eine absolute Entscheidung dar, d.h. entweder glaube man oder man nimmt Ärger an Christi Forderungen.<sup>68</sup>

Dass der christliche Glaube, mit Gott eine intime Beziehung führen zu können und von ihm gehört zu werden, nicht empirisch nachgewiesen und somit auf diesem Weg nicht Gewissheit über deren Wahr- oder Unwahrheit erlangt werden könne, spricht Kierkegaard in

---

<sup>64</sup> Vgl. Taylor, *Selfhood*, S. 241f. und S. 252.

<sup>65</sup> Vgl. Taylor, *Selfhood*, S. 104 und S. 106. Siehe auch Fußnote 61 in diesem Artikel.

<sup>66</sup> Vgl. *SKS* 7, 336 / *AUN* 2, 73.

<sup>67</sup> Vgl. Taylor, *Selfhood*, S. 138. Auch Fabro weist auf den Bezug zu Christus hin. Wie oben beschrieben, werde ein Mensch frei, indem er vor Gott wählt, was das Wichtigste in seinem Leben ist. „Daraus folgt...seit der Ankunft Christi...Der Mensch muß sich auf absolute Weise entscheiden gegenüber Christus“ (Cornelio Fabro, „Kierkegaards Kritik am Idealismus. Die Begründung der Metaphysik in der Wahlfreiheit“, in *Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit*, hg. von Josef de Vries, Frankfurt am Main 1973, S. 175). „[I]m wesentlichen [geht es] um die Wahl des letzten Zieles, dessen, was im klassischen Denken die umfassende Glückseligkeit war und was im christlichen Denken die Annahme der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christus ist“ (Fabro, *Idealismus*, S. 171).

<sup>68</sup> Vgl. *SKS* 11, 197f. / *KT*, 82ff.

seiner Analogie vom Tagelöhner aus.<sup>69</sup> Der christliche Glaube entspreche einer inwendigen, d.h. nicht empirisch zu verifizierenden oder falsifizierenden Wirklichkeit, so dass es dem Glauben überlassen bleibt, den Mut aufzubringen, an diese Botschaft zu glauben. Der „Glaube selber [ist] die einzige Tatsächlichkeit“<sup>70</sup>.

### *B. Selbstwerdung durch Relativierung diesseitiger Ziele & Vertrauen auf Gott*

Um selbstbestimmt handeln zu können, um frei und gelassen zu sein, darf man sich nach Kierkegaard nicht von scheinbar beglückenden, irdischen Dingen abhängig machen lassen. Um aber von sinnlichen Freuden unabhängig zu werden, müsse Gott und die Einhaltung seiner Gebote das Wichtigste im Leben des Gläubigen werden.

Warum soll eine solche Bindung an Gebote etwas Befreiendes und nicht eher eine Fessel sein? Dietz gibt zwei Antworten. „Zum einen entbindet Gottes-Abhängigkeit von Weltverhaftung, befreit davon, sich absolut zum Relativen zu verhalten.“<sup>71</sup> Solange man sich nicht dem höchsten Gut verpflichtet, werden einen Geld, Macht, Anerkennung, Sex, materielle Güter, etc. in den Bann ziehen und unfrei machen. Im Gegensatz dazu werde der Mensch frei, wenn er darüber nachdenkt, was für ihn das Wichtigste im Leben ist, *und* sich entscheidet,

---

<sup>69</sup> Vgl. SKS 11, 198f. / KT, 83f.

<sup>70</sup> SKS 11, 198 / KT, 84; Theunissen betont, dass der Glaube bei Kierkegaard deswegen aber nicht auf eine menschliche Konstruktion reduziert werden kann. Obwohl es nach Kierkegaard ohne ein Verhältnis zu sich selbst keins zu Gott gebe, ist das Gottesverhältnis bei Kierkegaard – im Gegensatz zu Feuerbach – nicht identisch mit dem Verhältnis eines Menschen zu sich selbst; vgl. Theunissen, *Theologie*, S. 179. Dass Kierkegaard Theologie nicht in Anthropologie auflöse, zeige sich nach Theunissen daran, dass der erste Abschnitt von *Die Krankheit zum Tode*, in dem Kierkegaard die Verzweiflung und das Gesetzsein des Menschen scheinbar rein anthropologisch bzw. philo-sophisch aufzuzeigen versucht, in Wahrheit den zweiten, indem er theologisch argumentiert, voraussetzt. (Vgl. Theunissen, *Theologie*, S. 180f.) Kierkegaards Anthropologie lägen seine theologischen Überzeugungen schon immer zugrunde: „Indem Kierkegaard die Verzweiflung im zweiten Abschnitt für Sünde ausgibt, enthüllt er das menschliche Selbst als ein vor Gott stehendes.“ (Theunissen, *Theologie*, S. 181) Auch eine Letztbegründung der Termini Notwendigkeit und Möglichkeit könne erst theologisch gegeben werden; vgl. Theunissen, *Theologie*, S. 183f.

<sup>71</sup> Dietz, *Existenz*, S. 78.

danach zu handeln. Indem man solche eine existentielle Wahl trifft, verlieren andere Dinge ihre Verlockungskraft. Wenn man Gott bzw. der Nachfolge Christi oberste Priorität einräumt, dann werde man frei von der Sorge ums Überleben, um irdische Güter und Anerkennung zu werden.<sup>72</sup> Die so erlangte Leichtigkeit ver helfe dem Menschen, so Dietz, „wahrhaft er selbst zu sein (gerade durch die Abstraktion vom neidischen Vergleich mit dem andern): Er wird wahrhaft Mensch, indem er sich damit begnügt, Mensch zu sein - Mensch als Exemplar dieser Gattung, sowie dieser bestimmte Mensch“<sup>73</sup>. Gott zum absoluten Ziel seines Lebens zu machen, befreit also deshalb, weil es vom hektischen Streben nach scheinbar wichtigen Dingen bzw. von der Sorge um deren Mangel befreit.

Kierkegaard beschreibt die befreiende Kraft des Glaubens u.a. in seiner Schrift *Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel*. Die Schrift bezieht sich auf das sechste Kapitel des Matthäusevangeliums, in dem Jesus die Menschen dazu auffordert, dem Trachten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit und nicht der Sorge um das tagtägliche Überleben oberste Priorität einzuräumen. Dabei soll man sich das unbeschwerte Vertrauen des Vogels und der Lilie zum Vorbild nehmen. Nach Kierkegaard vertrauen sowohl der Vogel als auch die Lilie schweigend darauf, dass ihnen alles zum Überleben gegeben wird, anstatt sich, in der irrigen Annahme, ihr Überleben hänge einzig von ihrem eigenen Handeln ab, ständig um den Alltag zu sorgen. Genauso soll der Mensch zu einem Nichts werden, soll still werden und auf Gott vertrauen: „In diesem Stillesein verstummen gottesfürchtig die vielen Gedanken des Wünschens und Begehrens; in diesem Stillesein verstummt gottesfürchtig der wortreiche Dank.“<sup>74</sup> Das Ideal ist also eine Person, die irdischem Genuss nur relative Bedeutung zukommen lässt und die darauf vertraut, dass Gott sich um ihre Sorgen und Nöte kümmern wird.

---

<sup>72</sup> Vgl. Fabro, *Idealismus*, S. 175.

<sup>73</sup> Dietz, *Existenz*, S. 78.

<sup>74</sup> SKS 11, 17 / LF, 37.

Zum Stillsein gehört hier auch, vor dem Hintergrund der göttlichen Vorsehung sich und seine Pläne nicht so wichtig zu nehmen.<sup>75</sup>

Diese von den Tieren und Pflanzen praktizierte Einfalt befreie sie nicht nur von Sorgen, sondern verleihe ihnen auch eine unbedingte Freude.<sup>76</sup> Vertraue man auf Gott, folge man seinen Geboten und werfe all seine Sorgen auf Gott, dann werde man zufrieden, denn das „ist die unbedingte Freude: die Allmacht anbeten, mit welcher Gott der Allmächtige alle deine Sorge und Betrübnis leicht trägt als ein Nichts. Und auch das ist die unbedingte Freude, das daraus Folgende...: anbetend glauben dürfen, ‚daß Gott für dich sorgt‘.“<sup>77</sup> In *Furcht und Zittern* heißt es ebenfalls: „der Glaube ist überzeugt, daß Gott sich um das Kleinste kümmert.“<sup>78</sup>

Arnold Come verweist darauf, dass das Wahrnehmen der eigenen Freiheit generell Mut und Vertrauen voraussetzt, weil die einem zur Verfügung stehenden Möglichkeiten immer ein Wagnis darstellen<sup>79</sup> und sowohl die Qual der Wahl als auch die Furcht zu scheitern beinhalten.<sup>80</sup> Ein Vertrauen in die Zukunft ist nach Kierkegaard v.a. da nötig, wo man um die Fragilität des eigenen Lebens weiß. Das eigene Glück, die Verwirklichung der eigenen Träume und sogar das eigene Überleben hängen ja nur bedingt von einem selbst ab. Um nicht in Ohnmacht, Existenzangst oder Schwermut zu verfallen, müsse man an eine Macht glauben, die die Welt zum Guten lenkt.<sup>81</sup> Zu einem solchen Glauben gehören nach Disse zum einen die Möglichkeit des höchsten Gutes und die Überwindung von Tod und Schuld im Jenseits. Zum anderen beinhaltet er aber auch die Vorstellung, dass Gott unmittelbar in das konkrete Leben des Menschen eingreift. Solch ein Glaube kann also befreiend wirken. So schreibt Kierkegaard:

---

<sup>75</sup> Vgl. *SKS* 11, 23 / *LF*, 44.

<sup>76</sup> Vgl. *SKS* 11, 42f. / *LF*, 66f.

<sup>77</sup> *SKS* 11, 46 / *LF*, 72.

<sup>78</sup> *SKS* 4, 129 / *FZ*, 32.

<sup>79</sup> „It requires one to transcend...the security of the concrete actuality of what one already is.“ (Arnold B. Come, *Kierkegaard as Humanist. Discovering My Self*, Buffalo and London 1995, S. 129).

<sup>80</sup> Vgl. Come, *Humanist*, S. 129f.

<sup>81</sup> Vgl. Disse, *Phänomenologie*, S. 152ff. Die Existenzangst werde dadurch überwunden, dass die Vorstellung vom Schicksal als einer unbestimmten Macht, die den Weltverlauf zugleich mit Notwendigkeit und durch Zufall bestimmt, in Vorsehung umschlägt; vgl. Disse, *Phänomenologie*, S. 153f.

Der Tollkühne stürzt sich in eine Gefahr, deren Möglichkeit auch die und die sein kann; und widerfährt diese ihm dann, so verzweifelt er und geht unter. Der *Glaubende* sieht und versteht menschlich gesprochen seinen Untergang..., aber er glaubt. Darum geht er nicht unter. Er stellt es ganz Gott anheim, wie ihm da geholfen werden solle, aber er glaubt, daß alles möglich ist bei Gott.<sup>82</sup>

Damit der Mensch seine Bestimmung verwirklichen kann, muss er also auch in den ausweglosesten Situationen darauf hoffen dürfen, dass bei Gott alles, d.h. Rettung, Vergebung und Befreiung, möglich ist.<sup>83</sup>

Um in der Endlichkeit in konkreter Freiheit zu existieren, bedarf es nicht nur der Aussicht auf ein höchstes Gut, sondern immer auch einer endlichen Möglichkeit, auf die man hoffen kann. Das Bewußtsein ständiger Offenheit der immanenten Zukunft aber setzt das Bewußtsein voraus, daß für Gott alles möglich ist, daß Gott in seiner Allmacht jederzeit aus jeder Lage zu befreien vermag.<sup>84</sup>

Disse interpretiert Kierkegaards Aussage, dass bei Gott alles möglich ist, als das Vertrauen auf den *diesseitigen* Beistand Gottes, bei dem sogar die Brechung von Naturgesetzen möglich ist.<sup>85</sup> Jedem Christen sollte aber bewusst sein, dass Gott kein Superheld ist, der einem alle Bösewichte vom Hals hält, und dafür sorgt, dass man unversehrt durchs Leben kommt. Disse räumt deshalb auch ein, dass sich der Gläubige akzeptieren muss, dass „die Vorsehung ihn aus unerfindlichen Gründen bis in das letzte, aber niemals endgültige Grauen stürzen kann.“<sup>86</sup> Die

---

<sup>82</sup> SKS 11, 154 / KT, 36.

<sup>83</sup> Vgl. SKS 11, 155f. / KT, 37.

<sup>84</sup> Disse, *Phänomenologie*, S. 156.

<sup>85</sup> Vgl. Disse, *Phänomenologie*, S. 157f.

<sup>86</sup> Disse, *Phänomenologie*, S. 155.

historischen Fälle von christlichen Märtyrern machen deutlich, dass das ‚letzte Grauen‘ durchaus Folter und Tod sein können.

Das positive Gottesverhältnis setzt das Bewußtsein voraus, daß für jeden Menschen, ob gut oder böse, jederzeit alles möglich ist. Wer nicht das radikale Wagnis auf sich nimmt, wer sich nicht bewußt ist, daß jedes seiner Vorhaben ebenso gut gelingen wie auch misslingen kann, verhält sich nicht wahrhaft zu Gott, hat nicht das wahre Vertrauen.<sup>87</sup>

Nach Disse hat die im Glauben weiter bestehende Ungewissheit die Funktion, „das Individuum daran zu hindern, die absolute Ausrichtung auf das Absolute aus den Augen zu verlieren.“<sup>88</sup> Wenn Gott nun aber nicht bei jeder inneren oder äußeren Gefahr hilft, scheint sich das Vertrauen in Gottes Beistand gegen eine naive Zuversicht nur abgrenzen zu lassen, indem die Hilfe ins Jenseits verlagert wird. Nicht ins endgültige Grauen zu stürzen, hieße demnach, *nach* dem Tod vom Leid erlöst zu werden.

Wir würden Kierkegaard aber falsch verstehen, wenn wir das Vertrauen auf Gott rein eschatologisch verstünden. Michael Theunissen interpretiert Kierkegaards ‚Alles ist möglich‘ deshalb auch als Trost und als Hoffnung auf ein gutes Leben *im Angesicht widriger Umstände*.<sup>89</sup> Wenn z.B. die eigene Firma bankrottgeht, der geliebte Partner stirbt, man durch einen Unfall querschnittgelähmt wird oder man die bevorstehende Prüfung nicht schafft, hat man das Gefühl, dass nichts mehr, d.h. ein gutes Leben nicht mehr möglich ist. Man verzweifelt bzw. will man

---

<sup>87</sup> Disse, *Phänomenologie*, S. 151. Dass für jeden Menschen alles möglich ist, versteht Disse hier so, dass auch ein Mensch, der versucht, ein tugendhaftes Leben zu führen, zu schändlichen Taten fähig ist. Derjenige, dem seine Sündhaftigkeit bewusst ist, wisse, „wie wenig sein eigenes Bemühen um Tugend ihn davor bewahren kann, in eine Situation zu geraten, in der er zu noch viel Schlimmerem fähig wäre, ja in der er die größte Dummheit begehen könnte, ja in der er sich vielleicht sogar...zu Mord und Totschlag, Quälerei oder Folter verleiten lassen könnte.“ (Disse, *Phänomenologie*, S. 150).

<sup>88</sup> Disse, *Phänomenologie*, S. 147. Disse spricht auch davon, dass die Angst hier einer Angst vor der Angst im Unglauben entspricht, sich der Gläubige also davor ängstigt, in die Angst des Ungläubigen zu verfallen und sich dadurch gegen sich selbst zu wenden; vgl. Disse, *Phänomenologie*, S. 148.

<sup>89</sup> Vgl. Theunissen, *Theologie*, S. 186f.

sich nach Kierkegaard vom Ewigen nicht trösten und heilen lassen. Das Vertrauen darauf, dass alles möglich ist, entspricht nach Theunissen dem Glauben, dass *trotzdem* alles möglich ist, dass sich letztlich (hier verstanden als *vor* dem biologischen Tod) alles zum Guten wenden wird. „Das »Alles ist möglich« des Glaubens reagiert auf das »Nichts ist möglich«.“<sup>90</sup>

### *C. Freiheit durch Sinn*

Um selbstbestimmt handeln zu können, muss man aber nicht nur daran glauben, dass alles gut wird, sondern auch daran, dass das eigene Handeln bedeutungsvoll ist. Nach Cornelio Fabro ist ein Mensch auch deshalb auf Gott angewiesen, weil er, seine Freiheit überbetonend, das Leben ansonsten für sinnlos und nichtig halten und daran verzweifeln könnte, dass es scheinbar nichts wirklich Wichtiges bzw. Notwendiges gibt.<sup>91</sup> Kommt es zu einer Relativierung der Werte, wird auch die eigene Verantwortung relativiert, so dass es immer weniger Gründe gibt, der eigenen Verantwortung und Freiheit gerecht zu werden.<sup>92</sup> Ohne Gott und seine Gebote droht das menschliche Leben zu einem Spiel zu werden, in dem das eigene Verhalten letztlich keine Rolle mehr spielt. Wenn der Mensch sich jedoch Gott gegenüber weiß und sich ihm gegenüber für seine Taten verantworten muss, ist sein Handeln nicht bedeutungslos, gewinnt das Dasein nach Kierkegaard seinen Ernst.<sup>93</sup> Der Mensch werde ein Individuum,

---

<sup>90</sup> Theunissen, *Theologie*, S. 188.

<sup>91</sup> Vgl. Fabro, *Idealismus*, S. 155f. Vgl. auch Heinz-Horst Schrey, „Die Überwindung des Nihilismus bei Kierkegaard und Nietzsche“ in, *Sören Kierkegaard*, hg. von Heinz-Horst Schrey, Darmstadt 1971, S. 92ff.

<sup>92</sup> Das Gegenteil zu Kierkegaards verantwortungsvollem Individuum stellt der extrinsisch motivierte Massenmensch dar, der nur das tut, was von ihm verlangt wird. Dieser entmündigt sich selbst, indem er das eigene moralische Fehlverhalten damit entschuldigt, dass ja alle dieses Verhalten zeigen. Außerdem zerstreut er seine Gedanken über den Sinn seines Lebens, indem er sich in das Getriebe des geschäftigen Lebens einspannen lässt.

<sup>93</sup> Schrey, *Nihilismus*, S. 101f.

sofern er das Bewußtsein der Transzendenz hat, sofern er *als Glaubender* ein Einzelner wird. Dieser Einzelne ist der Mensch, der das Fürchten und Sollen gelernt hat – nicht die knechtische Furcht des in seiner Sünde Gebundenen, sondern das Fürchten dessen, der um den weiß, der Leib und Seele verderben kann in die Hölle.<sup>94</sup>

Cornelio Fabro als auch Heinz-Horst Schrey interpretieren Kierkegaard so, dass man erst dann, wenn man sich seinem Schöpfer und Richter gegenüber wähnt, das eigene Leben ernst nimmt, sein So-Sein akzeptiert, für die eigenen Handlungen Verantwortung übernimmt und damit zum bewussten Subjekt des eigenen Lebens wird. Dies scheint für Kierkegaard immanent nicht denkbar zu sein, da der Glaubende aus der Welt herausgerufen werden müsse, um ein Individuum zu werden.<sup>95</sup>

Dass der Glaube notwendig ist, damit das Leben sinnvoll ist, wird bei Kierkegaard u.a. in *Furcht und Zittern* deutlich. Kierkegaard spricht dort von der Bewegung der Unendlichkeit ( $\alpha$ ) und der der Endlichkeit ( $\beta$ ) als den zwei Schritten zum Glauben.<sup>96</sup> Unter Schritt ( $\alpha$ ) versteht Kierkegaard, dass sich der Mensch bewusst wird, dass alles Diesseitige endlich und letzten Endes, im Angesicht des unendlichen Universums und der immensen Dauer der Weltgeschichte, bedeutungslos ist.<sup>97</sup> Unter Schritt ( $\beta$ ) versteht Kierkegaard, dass der Mensch, nachdem er das Streben nach lustvollen Zuständen, Reichtum, Ehre, Freundschaften, Familie und Liebesbeziehungen aufgegeben hat, trotzdem an ihnen festhält. Der ideale Gläubige wird nach Kierkegaard trotz der Irrelevanz des eigenen Lebens für das Weltgeschehen weder zynisch noch hält er alles für trivial.<sup>98</sup> Er hält an den irdischen Dingen fest, erfreut sich an diesen.<sup>99</sup> Das kann er nach Schritt ( $\alpha$ ) aber nur, weil Dinge wie lustvolle Zustände, Ehre oder Freundschaften

---

<sup>94</sup> Schrey, *Nihilismus*, S. 104 (meine Hervorh.).

<sup>95</sup> Vgl. Schrey, *Nihilismus*, S. 105.

<sup>96</sup> Vgl. *SKS* 4, 134 / *FZ*, 36.

<sup>97</sup> Vgl. *SKS* 4, 140f. / *FZ*, 46f.; *SKS* 4, 143 / *FZ*, 49f.

<sup>98</sup> Vgl. *SKS* 4, 135 / *FZ*, 40; *SKS* 11, 155f. / *KT*, 37.

<sup>99</sup> Vgl. *SKS* 4, 143 / *FZ*, 50.

nicht (mehr) Endziele des eigenen Handelns, sondern quasi gottgegebene Begleiterscheinungen des religiösen Lebens darstellen.

#### *D. Bestimmung und Gehorsam*

Der Sinn des eigenen Lebens spielt bei der Selbstwerdung noch eine weitere Rolle. In *Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel* beschreibt Kierkegaard eine Lilie, die zwar dazu bestimmt ist, lieblich auszusehen, die aber ihrer Bestimmung scheinbar nicht gerecht werden kann, weil sie an einem Ort steht, an dem sie keiner sieht bzw. weil sie gemieden wird.<sup>100</sup> Kierkegaard glaubt daran, dass das Dasein dieser Lilie bzw. jedes Lebewesens einen höheren Zweck hat und dass man diesen Zweck nur erfüllen, dass man nur man selbst sein kann, wenn man Gott unbedingt gehorsam ist. „Denn die Lilie ist, der Umgebung zum Trotz, sie selbst, weil sie Gott unbedingt gehorsam ist; und weil sie Gott unbedingt gehorsam ist, deshalb ist sie unbedingt unbekümmert.... Nur bei unbedingtem Gehorsam kann man unbedingt genau ‚die Stelle‘ treffen, an der man stehen soll“<sup>101</sup>.

Während Pflanzen und Tiere ihren Zweck mehr oder weniger automatisch, da instinkthaft erfüllen, müssten Menschen Gott bzw. seinen Geboten gehorchen, um den ihnen zugedachten Zweck zu erfüllen. Das Paradebeispiel stellt Abraham dar, der nach Kierkegaard nicht durch die Prophezeiung er selbst, d.h. der Stammvater aller Gläubigen, wurde, sondern dadurch, dass er Gott gehorchte und auf ihn vertraute.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Vgl. *SKS* 11, 31f. / *LF*, 54f.

<sup>101</sup> *SKS* 11, 32 / *LF*, 55.

<sup>102</sup> Erst durch diese Prüfung habe er Isaak als das Geschenk Gottes erhalten, erst dadurch wurde Abraham zu dem, was er ist, erst dadurch habe er Zeugnis gegeben von seinem Glauben und von Gottes Gnade; vgl. *SKS* 4, 118f. / *FZ*, 20f. „[W]er aber mit Gott streitet, ist größer als alle.“ (*SKS* 4, 113 / *FZ*, 14) Und „daß du [d.h. Abraham]

Die Frage, warum Abraham laut Kierkegaard Isaak auch um seiner selbst willen opfern wollte, lässt sich nun beantworten. Für Kierkegaard stellt Abraham den Prototypen eines gelungenen Selbst vor Gott dar. Abraham akzeptiert sein Selbst erstens im Sinne der allgemeinen menschlichen Struktur, d.h. seine Freiheit als auch seine beschränkte Macht. Dazu gehört auch, dass Abraham wie Hiob akzeptiert, dass er als Mensch das Handeln des Schöpfergottes nicht (immer) verstehen kann, was sich darin äußert, dass er (zumindest in der Darstellung in *Furcht und Zittern*) nicht hinterfragt, aus was für Gründen Gott ihm den Befehl gibt, Isaak zu opfern.<sup>103</sup>

Abraham akzeptiert sein Selbst auch im zweiten Sinne, denn in *Furcht und Zittern* wird betont, dass Abraham sich niemals darüber beklagt hat, dass Sara bis ins hohe Alter kein Kind gebar.<sup>104</sup>

Abraham ist für Kierkegaard aber v.a. deshalb der Prototyp eines gelungenen Selbst, weil er ein Selbst im dritten Sinne ist. Abraham erhält von Gott eine Prophezeiung darüber, was seine Bestimmung ist, nämlich durch Isaak der Stammvater der Gläubigen zu werden. Und Abraham tut alles, um diese göttliche Vorsehung zu verwirklichen. Er geht sogar so weit, den Befehlen Gottes dann zu gehorchen, wo diese das ursprüngliche Versprechen zu unterlaufen scheinen. Denn wie kann Abraham durch Isaak der Stammvater der Gläubigen werden, wenn er genau diesen Isaak opfern soll? Aber in *Furcht und Zittern* zögert Abraham nicht. Er vertraut darauf, dass bei Gott alles möglich ist, und dass Gott sein Versprechen wahr machen wird. Er

---

hundert Jahre brauchtest, um einen Sohn des Alters zu bekommen wider Erwarten, daß du das Messer ziehn mußt, ehe du Isaak behieltest“ (SKS 4, 119 / FZ, 22; meine Hervorh.). Vgl. auch SKS 4, 114f. / FZ, 14f.

<sup>103</sup> Zu der Frage, ob Gott so etwas von Abraham oder anderen Menschen überhaupt fordern kann, und der damit verbundenen epistemologischen Frage, woher man als Empfänger eines solchen Befehls überhaupt sicher sein kann, dass es Gott ist, der einem diesen Befehl gibt, vgl. C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations*, Oxford und New York 2004, S. 304-318; R. Zachary Manis, „Kierkegaard and Divine-Command Theory: Replies to Quinn and Evans“, *Religious Studies*, Bd. 45, 2009, S. 289-307; R. Zachary Manis, „Kierkegaard and Evans on the Problem of Abraham“, *Journal of Religious Ethics*, Bd. 39, 2011, S. 474-92; Philip L. Quinn, „Divine Command Theory“, in *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, hg. von Hugh LaFollette and Ingmar Persson, 2. Aufl., Chichester 2013 [2000], S. 81-102. Ein Grund, warum Abraham laut Kierkegaard Gottes Befehl nicht hinterfragt, ist, dass Gottes Befehl für Kierkegaard eine hinreichende Bedingung dafür ist, dass eine Handlung (moralisch) verpflichtend ist; vgl. Manis, *Divine-Command Theory*, S. 299f.

<sup>104</sup> Vgl. SKS 4, 114f. / FZ, 14f.

nimmt dieses Paradox an, ebenso wie seine Bestimmung, und wird dadurch tatsächlich zu dem, was ihm verheißen wurde.

Dass wir dieses Ideal Kierkegaard selbst zuschreiben können, auch wenn er *Furcht und Zittern* unter einem Pseudonym veröffentlicht hat, sieht man u.a. an einer Passage in dem nicht-pseudonymen Werk *Der Liebe tun*. Dort fordert Kierkegaard nämlich genau die Art von Gehorsam Gott gegenüber, die Abraham an den Tag legte:

Aber Gott sollst du in unbedingtem Gehorsam lieben, selbst wenn das, was er von dir fordert, dir dein eigener Schade[n] scheinen müßte, ja schädlich für seine Sache; denn Gottes Weisheit hat kein Vergleichsverhältnis zu der deinen, und Gottes Lenkung hat keine Verpflichtung zur Verantwortung in Bezug auf deine Klugheit; du hast bloß liebend zu gehorchen.<sup>105</sup>

## V. Selbst und Gott

Nachdem erläutert worden ist, was Kierkegaard unter Selbstwerdung versteht und inwiefern der Mensch dazu auf eine Beziehung zu Gott angewiesen ist, soll in diesem Abschnitt kurz auf das Gottesbild Kierkegaards eingegangen werden. Kierkegaard hat seine Vorstellungen von Gott nicht in einer systematischen Gotteslehre zusammengefasst. Aus bestimmten Aussagen Kierkegaards kann jedoch auf ein spezifisches Gottesbild geschlossen werden. Auffallend sind u.a. Kierkegaards Bemerkungen zur Verschränktheit von Selbst- und Gottesverhältnis: Das Selbst ist „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, *indem* es sich zu sich selbst verhält, zu einem Andern sich verhält.“<sup>106</sup> Wie in II.C. beschrieben ist mit dem Verhalten zu

---

<sup>105</sup> SKS 9, 28 / LT, 24.

<sup>106</sup> SKS 11, 130 / KT, 9 (meine Hervorh.).

einem Anderen der identitätsstiftende Maßstab gemeint, an dem man sich orientiert und misst. Nicht jedes Selbstverhältnis enthält also ein – wie implizit auch immer geartetes – Gottesverhältnis. Deutlich wird das auch an dem Satz, den Kierkegaard ein paar Zeilen später schreibt. Das Selbst kann nicht „durch sich selber...zu Gleichgewicht und Ruhe gelangen oder darinnen sein..., sondern allein dadurch, daß es, indem es sich zu sich selbst verhält, zu demjenigen sich verhält, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat.“<sup>107</sup> Kierkegaard deutet hier an, dass sich nicht jeder Mensch, indem er sich zu sich selbst verhält, sich auch zu demjenigen verhält, welcher das ganze Verhältnis gesetzt hat. Denn Kierkegaard geht ja davon aus, dass die meisten Menschen nicht zu innerer Ruhe gelangt sind, sich aber trotzdem (zumindest ab und an) zu sich selbst verhalten. Ich würde Kierkegaards obige Bemerkung zur Verschränktheit von Selbst- und Gottesverhältnis deshalb so verstehen, dass hier vom Selbst im dritten Sinne gesprochen wird, also weder als einer Struktur, die allen Menschen gemeinsam ist, noch als einer bestimmten körperlich-geistigen Verfasstheit, sondern als eines gläubigen Menschen, der sich selbst als geschaffene Kreatur versteht und aufgrund seines Glaubens die in ihm angelegte Freiheit, das Gute zu tun, verwirklicht.

Im Gegensatz dazu interpretiert Joachim Ringleben Kierkegaard so, dass es „kein Selbstverhältnis [gibt], das nicht an ihm selbst schon ein Verhältnis zu Gott wäre (wie unausdrücklich und ungewusst auch immer)“<sup>108</sup> – eine These, die nicht weiter begründet wird. Nach Ringleben schließt Kierkegaards oben erwähnte These mit ein, dass es „kein Gottesverhältnis [gibt], das sich nicht als Selbstverhältnis vollzieht bzw. im Selbstverhältnis seine Gestalt hat.“<sup>109</sup> Das sei der Fall, weil man unausweichlich auf sich selbst verwiesen wird, wenn man sich zu Gott verhält. Die durch Gottes Allmacht ermöglichte Freiheit des Menschen, d.h. die Fähigkeit, sich zu sich selbst verhalten zu können, impliziere, dass sich Gott zurückzieht

---

<sup>107</sup> SKS 11, 130 / KT, 9.

<sup>108</sup> Ringleben, *Krankheit*, S. 80.

<sup>109</sup> Ringleben, *Krankheit*, S. 80.

und den Menschen Mensch sein lässt. Deshalb werde dem Menschen der Weg zu Gott als seinem Grund verstellt; er lande wieder bei sich selbst. „Gott verhält sich so zu mir, daß ich infolge dessen mich zu mir selbst verhalte.... In diesem Verhalten Gottes zu mir liegt aber genauestens die Unmöglichkeit, mich zu ihm zu verhalten, ohne mich zugleich zu mir selbst zu verhalten.“<sup>110</sup> Ringleben veranschaulicht das an dem Bild des absoluten Spiegels, d.h. eines Spiegels, in dem man nur sich selbst, aber nicht den Spiegel sieht. Gott „ist als Spiegel (d.h. spiegelnd) gerade bei mir, indem ich in ihm nur mich selbst sehe....Weil ich im Spiegel unmittelbar nur mich (nicht aber ihn als ihn selber) sehe, ist er mir genau darin entrückt, daß er mich zu mir vermittelt.“<sup>111</sup>

Weil sich über Gott positiv nur beschränkt Aussagen machen lassen, weil er kein Objekt ist, das man direkt wahrnehmen kann, interpretiert David Law Kierkegaard als Vertreter einer negativen Theologie.<sup>112</sup> Kierkegaard gehe davon aus, dass eine Kenntnis Gottes nicht auf empirischem Weg erlangt werden könne, sondern an die Beziehung zu ihm gekoppelt sei.<sup>113</sup> Ihn kennen, heiße in Beziehung zu ihm stehen. Gott entspreche nicht einer Ich-Er-Beziehung, d.h. etwas Objektivierbarem, sondern sei nur in einer persönlichen Ich-Du-Begegnung kennen zu lernen.<sup>114</sup> Die Offenbarung Gottes finde im Inneren des Individuums bzw. in seiner ethischen Selbstentwicklung statt, bis Gott für die Person zur wesentlichen Realität werde.<sup>115</sup> Metaphorisch gesprochen nähert man sich Gott an, je ethischer man wird, d.h. je mehr man sich

---

<sup>110</sup> Ringleben, *Krankheit*, S. 82f.

<sup>111</sup> Ringleben, *Krankheit*, S. 82.

<sup>112</sup> Christian Kopp stimmt Law zu, insoweit Kierkegaard tatsächlich betone, dass man Gott nicht objektiv erkennen könne; vgl. Kopp, *Theozentrik*, S. 434. Aber er wendet gegen Laws apothatisches Verständnis von Kierkegaards theologischer Anthropologie ein, dass es nicht möglich sei, sich (z.B. im Gebet) mit irgendetwas, worüber man keine Aussagen treffen könne, ins Verhältnis zu setzen, sondern bereits existierende Gottesvorstellungen nötig seien, um sich Gott zuwenden zu können; vgl. Kopp, *Theozentrik*, S. 609. Kopp forschte intensiv zu den Gottesvorstellungen bei Kierkegaard, und kommt zu dem Schluss, dass Gott für Kierkegaard Liebe, der Barmherzige, der Richter, der Erzieher und der Hilfe, Schutz und Rat gewährende Vater ist; vgl. Kopp, *Theozentrik*, S. 610, n. 21.

<sup>113</sup> Vgl. David R. Law, *Kierkegaard as Negative Theologian*, New York 2001, S. 180.

<sup>114</sup> Vgl. Law, *Negative Theologian*, S. 180.

<sup>115</sup> Vgl. Law, *Negative Theologian*, S. 179. Jemand, der Gott sucht, tut dies nicht außerhalb seiner selbst, erschafft ihn nicht in seinen Begehren, sondern findet ihn in seiner Innerlichkeit; vgl. *Pap.* V B 227.

der eigenen Freiheit und Verantwortung bewusst wird und je mehr man die eigene egozentrische Perspektive verlässt.

Auf pastorale Art und Weise beschreibt Kierkegaard das in *Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel*. Indirekt schreibt er, dass man, indem man schweige, also seine egoistischen Wünsche vergisst<sup>116</sup> und sich selbst zurücknimmt<sup>117</sup>, Gott vernehmen kann.<sup>118</sup> Später präzisiert Kierkegaard: „Auch wenn Er nicht spricht, dies, daß aus Ehrfurcht vor ihm alles schweigt, wirkt ja auf einen, als ob er spräche.“<sup>119</sup> Außerdem werde man sich in der Natur bewusst, dass man vor und für Gott sei<sup>120</sup> bzw. dass man Gott lieben und ihm allein dienen solle.<sup>121</sup> Gott offenbare sich also, wenn man aus Ehrfurcht verstumme, wenn das eigene Streben in der Natur zur Ruhe komme, wenn man wie in IV.C. beschrieben sein Leben vertrauensvoll in die Hand des allmächtigen Schöpfers lege und seine eigenen Grenzen akzeptiere.<sup>122</sup> In der Stille, dort, wo kein anderer Mensch zugegen ist, wo man mit sich allein ist, werde deutlich, wie nahe Gott einem ist.<sup>123</sup> „Gott aber...ist dir noch näher, unendlich viel näher, als zwei Liebende einander sind, er, dein Schöpfer und Erhalter, er, in dem du lebest, webest und bist, er, aus dessen Gnade du alles empfängst.“<sup>124</sup>

Die Nähe Gottes ist nicht räumlich zu verstehen, sondern geistig. Wird Gott zur Bestimmung und zum Ziel der Freiheit, ist er einem nahe. „Daß der Maßstab zugleich das Ziel (die Erfüllung) der Freiheit ist, bedeutet, daß er [Gott] nicht als ein ihr äußerlicher Maßstab gedacht werden kann: Gott ist...alles umfassende Wirklichkeit und deshalb jedem Einzelnen unendlich nah.“<sup>125</sup> Gott als Sinn des Lebens bzw. als Ziel der Freiheit zu verstehen, entspricht

---

<sup>116</sup> Vgl. SKS 11, 17 / LF, 37.

<sup>117</sup> Vgl. SKS 11, 23 / LF, 44.

<sup>118</sup> Verstummt man, könne man im gottesfürchtigen Gebet oder im Schweigen der Natur die Stimme der Gottheit vernehmen; vgl. SKS 11, 17-19 / LF, 38f.

<sup>119</sup> SKS 11, 22 / LF, 43.

<sup>120</sup> Vgl. SKS 11, 22 / LF, 43.

<sup>121</sup> Vgl. SKS 11, 29 / LF, 52.

<sup>122</sup> Vgl. Dietz, *Existenz*, S. 73 und S. 80.

<sup>123</sup> Vgl. SKS 11, 28 / LF, 50.

<sup>124</sup> SKS 11, 28 / LF, 50.

<sup>125</sup> Dietz, *Existenz*, S. 59.

nach Dietz einer existenzdialektischen Interpretation der Allgegenwart Gottes, die impliziert, dass Gott in jedem Menschen gegenwärtig ist.<sup>126</sup>

Dass die Freiheit des Menschen erstens durch Gott konstituiert ist, dass sie sich zweitens vor Gott realisiert, d.h. in Gott ihren Maßstab hat und dass Gott drittens die Bestimmung und das Ziel der Freiheit darstellt, ist nach Dietz das, was sich nach Kierkegaard positiv über Gott sagen lässt.<sup>127</sup>

#### A. Der äußere, historische Gott

Wie in IV.A. angedeutet, gibt es bei Kierkegaard neben dem im letzten Abschnitt erwähnten Gottesverhältnis (*Religiosität A*) noch das der *Religiosität B*. In der *Religiosität A* antwortete man nach Kierkegaard immanent auf den Widerspruch, ewige Seligkeit in der Zeit durch ein Verhältnis zu einem anderen in der Zeit zu erwarten<sup>128</sup>, indem man sich aufgrund der eigenen moralischen Unfähigkeit unter eine höhere Macht erniedrige und Gott damit *ex negativo* postuliere.<sup>129</sup> Gott wäre, wenn man Luthers Auslegung folgt, hier also der Ich-Du-Beziehung immanent.

Kierkegaard glaubt daneben aber sehr wohl an einen ‚äußeren‘ Gott, der jenseits solcher Ich-Du-Beziehungen existiert(e). Denn in der *Religiosität B* ist Gott bzw. das Ewige nicht Teil des menschlichen Selbst. Die Religiosität B

---

<sup>126</sup> Vgl. Dietz, *Existenz*, S. 59, Anmerkung 8.

<sup>127</sup> Vgl. Dietz, *Existenz*, S. 59, Anmerkung 4.

<sup>128</sup> Vgl. SKS 7, 518 / AUN2, 281.

<sup>129</sup> „Die Religiosität A akzentuiert das Existieren als die Wirklichkeit, und die Ewigkeit, die doch in der zugrunde liegenden Immanenz das Ganze trägt, verschwindet in der Weise, daß *das Positive am Negativen kenntlich wird*....für die Religiosität A ist nur die Wirklichkeit der Existenz, und doch ist das Ewige beständig *von ihr verborgen*, und verborgen zur Stelle.“ (SKS 7, 519 / AUN2, 282f.; meine Hervorh.).

setzt den Gegensatz zwischen der Existenz und dem Ewigen absolut; denn gerade das, daß das Ewige in einem bestimmten Zeitmoment ist, ist der Ausdruck dafür, daß die Existenz verlassen ist von der verborgenen Immanenz des Ewigen. In dem Religiösen A ist das Ewige überall und nirgends..., aber verborgen von der Wirklichkeit der Existenz; im Paradox-Religiösen ist das Ewige an einer bestimmten Stelle, und das ist gerade der Bruch mit der Immanenz.<sup>130</sup>

Obwohl Christus auf die Welt gekommen ist, ist er den Menschen insofern nicht immanent, als dass seine Inkarnation sich nicht aus dem Selbst, der menschlichen Verstrickung in Schuld oder der Unterordnung unter eine höhere Macht ergibt. Hans Martin Junghans, Übersetzer von Kierkegaards Werk *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, merkt an: das Ewige ist hier „nicht mehr in der menschlichen Existenz, sondern zeigt sich außerhalb des Menschlichen, als etwas ‚Transzendentes‘, in der Geschichte, als ein historisches Faktum.“<sup>131</sup> In der *Religiosität B* geht man von der paradoxen Vorstellung aus, dass sich Gott in einem Menschen inkarniert hat, dass er zum Objekt und damit sichtbar wurde, dass das Ewige in die Zeit gekommen ist, dass die Worte und Taten eines Menschen die Offenbarung Gottes darstellen.

## VI. Fazit und Kritik

Nach Kierkegaard kann der Mensch nur durch den (christlichen) Glauben ein selbstbestimmtes, verantwortungsvolles und ausgeglichenes Wesen werden. Nachdem ihm seine Freiheit und

---

<sup>130</sup> SKS 7, 519 / AUN2, 283.

<sup>131</sup> AUN2, 404, Anmerkung 761; vgl. auch AUN2, 400, Anmerkung 712.

seine Begrenztheit bewusst geworden sind, müsse er seine Kreatürlichkeit, seine Sündhaftigkeit und die göttliche Vergebung annehmen. Dann könne er seine Freiheit und seine Grenzen leichter akzeptieren und seine ihm gebotenen Möglichkeiten wahrnehmen. V.a. müsse er sich explizit zu Gott verhalten, d.h. das eigene Leben als göttliche Aufgabe verstehen, sich an Gottes Geboten messen lassen und den Gottesdienst zum wichtigsten Ziel seines Lebens machen. Vertraue er entschlossen auf Gott und gehe gehorsam den Weg, den Christus vorgezeichnet hat, dann entwickle sich der Mensch geistig und werde frei, um Gutes zu tun.

Auch wenn ich hier versucht habe, Kierkegaards Anthropologie so undogmatisch wie möglich darzustellen, ist sie doch grundlegend theologisch geprägt und unterscheidet sich z.B. maßgeblich von einer philosophischen oder sozio-biologischen Anthropologie. Die These z.B., dass man von Gott gesetzt wurde, weil man sich nicht aussuchen kann, ein Mensch, d.h. u.a. frei zu sein, und genau dieser Mensch zu sein, ist eine nicht zu verifizierende Glaubensannahme.

Ob nur (der christliche) Gott bzw. der (christliche) Glaube den Menschen aus der Verzweiflung retten kann, kann u.a. aus den folgenden zwei Gründen bezweifelt werden. Erstens scheint unsere heutige (säkulare) Gesellschaft einen Weg gefunden zu haben, wie man ein authentisches und (relativ) glückliches Leben leben kann, auch ohne sich den radikalen Forderungen Christi zu beugen. Zumindest in Deutschland glauben wohl nur die wenigsten Menschen daran, dass die Gebote Gottes für sie absolut gelten. Sowohl in der nichtreligiösen Pädagogik als auch in der Psychotherapie wird den Menschen nahe gelegt, zu akzeptieren, dass sie rigiden Geboten nicht gerecht werden müssen, weil es normal ist, Fehler zu machen. Die menschliche Schwäche wird zu integrieren versucht, anstatt hohe ethische Forderungen zu stellen und das Scheitern durch göttliche Vergebung abzumildern. Kierkegaards Vorstellung ist nun problematisch, weil sie unterstellen muss, dass all diese säkularen Leute nicht nur

verzweifelt sind, bewusst oder unbewusst, sondern auch unglücklich.<sup>132</sup> Ich vermute aber, dass die meisten Leute so ein Urteil über sich selbst ablehnen würden. Im Angesicht ihres (wahrscheinlichen) Widerspruchs aber darauf zu beharren, dass sie sich irren, ist eine anmaßende These, die einer undogmatischen Rechtfertigung bedürfte.

Kierkegaard könnte aber natürlich darauf insistieren, dass er von einer Freiheit und einer Seligkeit spricht, die Durchschnittsbürger nicht erreichen, und dass der scheinbare Widerspruch nur deshalb zustande kommt, weil beide Parteien etwas anderes mit ‚Glück‘ meinen. Das führt mich zum zweiten Kritikpunkt. Wenn wir den Maßstab des Glücks so hoch legen, dass nur wenige Heilige so einen Zustand erreichen, bleibt unklar, warum so einen Zustand nur christliche Heilige erreichen sollten. Begegnungen mit anderen Religionen verdeutlichen, dass es Heil und Glück auch außerhalb des Christentums gibt. Das sollte es nach Kierkegaards Vorstellung aber nicht geben, v.a. dort nicht, wo es keine Vorstellungen eines liebenden und gleichzeitig richtenden Schöpfergottes gibt. Wie unplausibel solche exklusivistischen (im besten Fall inklusivistischen) Heilsvorstellungen sind, zeigen u.a. John Hick<sup>133</sup> und Perry Schmidt-Leukel<sup>134</sup> auf.

---

<sup>132</sup> Vgl. Disse, *Psyche*, S. 523.

<sup>133</sup> Vgl. u.a. John Hick, „Religious Pluralism and Salvation“, in *Philosophy of Religion. An Anthology of Contemporary Views*, hg. von Melville Y. Stewart, Boston 1996, S. 713-726; John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 2. Aufl., New Haven 2004 [1989].

<sup>134</sup> Vgl. Perry Schmidt-Leukel, *Gott Ohne Grenzen: Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.