

Jürgen Boomgaarden

Das verlorene Selbst

Eine Interpretation zu Søren Kierkegaards
Schrift »Die Krankheit zum Tode«

Jürgen Boomgaarden, Das verlorene Selbst

V&R Academic

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

Herausgegeben von
Christine Axt-Piscalar und Christiane Tietz

Band 140

Jürgen Boomgaarden

Das verlorene Selbst

Eine Interpretation zu Søren Kierkegaards Schrift
»Die Krankheit zum Tode«

Vandenhoeck & Ruprecht



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 0429-162X

ISBN 978-3-525-56447-9

ISBN 978-3-647-56447-0 (E-Book)

ISBN 978-3-666-56447-5 (V&R eLibrary)

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2016, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, 37073 Göttingen / Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI buchbuecher.de GmbH, Zum Alten Berg 24, 96158 Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.



Edvard Munch: Der Weg des Todes 1890, India ink, 224 x 178 mm, Munch Museum, Oslo, MM T 250-recto, © Munch Museum / Munch-Ellingsen Group / VG Bild-Kunst, Bonn 2014, Photo © Munch Museum.

Inhalt

Vorwort	15
Einleitung	19
1. Die Interpretationen zur »Krankheit zum Tode« von M. Theunissen und J. Ringleben	19
2. Die »Krankheit zum Tode« im Rahmen des Gesamtwerkes Kierkegaards	22
3. Die Bedeutung der Verzweiflung in »Entweder – Oder« im Vergleich zur »Krankheit zum Tode«	28
4. Vorbemerkungen zur eigenen Interpretation	33
5. Der Aufbau der »Krankheit zum Tode«	37

1. Teil

Der Begriff der Verzweiflung	43
1. Kapitel: Das Wesen des Menschen jenseits von Verzweiflung und Glaube	45
1. Das Selbstverhältnis	45
2. Das Verhältnis zwischen zweien	51
3. Das Verhältnis zum Anderen	56
2. Kapitel: Die Struktur der Verzweiflung	61
1. Die Begründung zweier Verzweiflungsformen aus dem Setzungsverhältnis	61
2. Relationale Bestimmungen der Verzweiflung	64
a) Die Relation von Missverhältnis und Verhältnis in der Verzweiflung	64
b) Die Relation von Möglichkeit und Wirklichkeit in der Verzweiflung	66

c) Die synthetische Struktur der Verzweiflung	69
3. Die Fortdauer der Verzweiflung	73
4. Die Verzweiflung über etwas und über sich selbst	77
5. Die »Formel für alle Verzweiflung«	80
3. Kapitel: Die Gestalt der Verzweiflung	85
1. Die Verzweiflungskrankheit im Horizont von Leben und Tod	85
a) Der Tod im leiblich-seelischen und im geistigen Sinne	85
b) Hoffnung und Hoffnungslosigkeit des Menschen	86
c) Ohnmacht und Macht in der Verzweiflung	88
d) Die Ambivalenz des Sterbens im geistigen Sinne	89
e) Der verzweifelte Umgang des Menschen mit seinem gebrochenen Selbstsein	91
2. Die Phänomenologie der Verzweiflungskrankheit	95
a) Die Bedeutung der Selbstaussage des Verzweifelten	95
b) Die ärztliche Diagnose der Verzweiflungskrankheit	98
c) Die Aufdeckung der Verzweiflungskrankheit	100
d) Die Differenz der geistigen Struktur zum bloßen Leib-Seele-Verhältnis	101
e) Die Verzweiflungskrankheit im Vergleich zu leiblich-seelischer Gesundheit und Krankheit	105
4. Kapitel: Die Rettung aus der Verzweiflung	107
1. Das Wesen des Glaubens angesichts der Verzweiflung	107
a) Die Präfiguration des Glaubens durch den Gedanken der nichtigen Reflexion	107
b) Der zum Äußersten gebrachte Mensch	109
c) Die Dialektik des Glaubens	112
2. Glauben und Verstehen angesichts der Verzweiflung	115
a) Glauben als Aufgabe des Verstandes	115
b) Die Verstandesleidenschaft im Glauben	120
3. Die göttliche Hilfe in der Verzweiflung	121
a) Gott als die umfassende Möglichkeit	121
b) Die zweifache Art der göttlichen Hilfe	124
4. Die strukturelle Auflösung der Verzweiflung	125
a) »Das Selbst ist Freiheit«	126
b) Das mögliche Selbstsein in seiner synthetischen Struktur	127
c) Die Konkretion der Synthese	128
d) Das Dasein der Selbstgestalt	130

2. Teil

Die Formen der Verzweiflung	135
5. Kapitel: Die Verzweiflungsformen unter dem Gesichtspunkt ihrer synthetischen Struktur	
1. Die Verzweiflung der Unendlichkeit	137
a) Die Struktur der Verzweiflung der Unendlichkeit	137
b) Die Phantasie und das Phantastische	138
c) Der Schein des Phantastischen	139
d) Die phantastische Existenz	141
e) Das akustische Motiv der Stille	144
2. Die Verzweiflung der Endlichkeit	145
a) Die Endlichkeit als Inhaltslosigkeit	145
b) Der Verlust der Ursprünglichkeit	146
c) Zufälligkeit und Notwendigkeit	147
3. Die Verzweiflung der Möglichkeit	149
a) Die in der Möglichkeit verzweifelte Selbstgestalt als Selbst κατὰ δύνανται	149
b) Die in der Möglichkeit verzweifelte Selbstgestalt in ihrem Verhältnis zur Notwendigkeit	151
c) Der Spiegel der Selbstreflexion	153
d) Die beiden Grundarten der Verzweiflung der Möglichkeit	155
4. Die Verzweiflung der Notwendigkeit	156
a) Die Metapher der Vokale und Konsonanten	156
b) Die Verzweiflung der Notwendigkeit und die Zeit	157
c) Die Verzweiflung im Sinne des Determinismus und Fatalismus	158
d) Die Verzweiflung der Trivialität	160
e) Der Spießbürger und die Phantasie	162
f) Fatalismus / Determinismus und Spießbürgertum im Vergleich	163
5. Drei Charaktertypen der Verzweiflung	164
6. Kapitel: Die Verzweiflungsformen unter dem Gesichtspunkt ihrer Bewusstheit	
1. Differenzierungen des Bewusstseinsbegriffs	167
a) Das gespaltene Bewusstsein in der Verzweiflung	167
b) Das intendierte Missverständnis der bewussten Verzweiflung	169
2. Die Bestimmung der bewussten Verzweiflung durch den Negativitätsbegriff	172
a) Der Negativitätsbegriff	172

b) Der rein dialektische und der ethisch-dialektische Sinn der Verzweiflung	175
3. Die graduelle Bestimmung der bewussten Verzweiflung	178
a) Der Zusammenhang der Vorstellung von der Verzweiflung und von sich selbst	178
b) Die verschiedenen Grade des Bewusstseins	180
c) Der Bewusstseinszustand des ›Halb-Dunkel‹	182
d) Das Zusammenspiel von Erkenntnis und Wille im Verzweiflungsbewusstsein	184
e) Die Interpretation der Verzweiflungsformen unter den Aspekten der Stärke und Schwäche	185
4. Die Unterscheidung zwischen Anlass und Grund der Verzweiflung	187
5. Der ›natürliche Mensch‹ und das Heidentum	191
a) Das Verständnis des natürlichen Menschen	191
b) Das Heidentum in ästhetischer Perspektive	192
c) Das Heidentum in ethischer Perspektive	193
7. Kapitel: Die Verzweiflungsformen der Unmittelbarkeit	197
1. Die Verzweiflung der reinen Unmittelbarkeit	197
a) Die Unmittelbarkeit des Glücks	197
b) Sinnliche Beschränkung und eingebildete Größe im Glück	198
c) Verzweiflung und Angst	200
d) Das Wesen des Unmittelbaren	201
e) Der Schicksalsschlag der ›zustoßenden‹ Verzweiflung	203
f) Die Verzweiflung ›im Rücken‹	205
g) Der Verzweiflungszustand des ›Totstellens‹	206
h) Die Zeit nach dem Schicksalsschlag der Verzweiflung	208
i) Die Zuordnung zur übergeordneten Verzweiflungsform der Schwäche	209
2. Die Verzweiflung der Unmittelbarkeit mit Reflexion	211
a) Der Zwiespalt zwischen dunkler Selbstvorstellung und unmittelbarem Selbstsein	211
b) Die Zeit ›nach‹ dem drohenden Bruch mit der Unmittelbarkeit	213
c) Die »blinde Tür«	215
d) Die Frage nach der Unsterblichkeit	216
e) Die reflexiv-unmittelbare Verzweiflung im lebensgeschichtlichen Horizont	217
f) Der reflexiv-unmittelbar Verzweifelte und die Möglichkeit des Glaubens	218

8. Kapitel: Die Form der Verzweiflung am Ewigen oder über sich selbst	221
1. Die Struktur der Verzweiflung am Ewigen	221
a) Die noch fehlende Totalitätsbestimmung	221
b) Der Fortschritt in der Verzweiflung	222
c) Die Bedeutung der Abstraktion seiner selbst für die höheren Verzweiflungsformen	225
d) Das Wesen der Verzweiflung in der Verzweiflung am Ewigen	227
2. Die Bedeutung von Schwachheit und Erleiden in der Verzweiflung am Ewigen	228
a) Die Verzweiflung der Schwäche und die Verzweiflung über seine Schwäche	228
b) Das Verhältnis von Erleiden und Handeln	230
c) Das Beispiel des Erbschaftsfalls	231
3. Die Verschlossenheit und Einsamkeit in der Verzweiflung am Ewigen	232
a) Die Bedeutung der Verzweiflungsintensität für die Verschlossenheit	232
b) Die verschlossene Tür	233
c) Das Selbstverständnis des Verschlossenen	234
d) Das Bedürfnis nach Einsamkeit	235
e) Mögliche Mitwisser der Verschlossenheit?	236
4. Die drei Möglichkeiten des am Ewigen Verzweifelnden	239
a) Das ›Stehenbleiben‹	239
b) Die Potenzierung	240
c) Der Ausbruch in die Äußerlichkeit	240
5. Der Selbstmord als letzte Konsequenz der Verzweiflung am Ewigen	242
a) Die Konsequenz des Selbstmords beim absolut Verschlossenen	242
b) Die Konsequenz des Selbstmords beim nicht konsequent Verschlossenen	243
6. Der Ausweg aus der Verzweiflung am Ewigen	245
9. Kapitel: Die Verzweiflungsformen des Trotzes	249
1. Die Struktur der Verzweiflung des Trotzes	249
a) Die Verzweiflung über die Schwäche im Vergleich zur Verzweiflung des Trotzes	249
b) Die Nachahmung der Glaubenswahrheit	251
c) Die versuchte Selbstkonstruktion ›im Anfang‹	252
d) Die beiden Verzweiflungsformen innerhalb der Verzweiflung des Trotzes	253
2. Die Gestalt des trotzig Handelnden	255
a) Der Selbstentwurf	255

b) Das pervertierte Selbstsein κατὰ δύναμιν	257
c) Macht und Ohnmacht in der trotzig Handlung	259
d) Die eigene Verzauberung durch die Phantasie	260
3. Die Gestalt des trotzig Leidenden	261
a) Die Bedeutung des konkreten Nachteils	261
b) Die ›Übernahme‹ des konkreten Nachteils	262
c) Der Anstoß am ›Pfahl im Fleisch‹	264
d) Die Konkretion in der Verzweiflung	266
e) Die dämonische Qualität der Verzweiflung	267
f) Die Verschlossenheit des trotzig Leidenden	270
g) Die Verzweiflung der Resignation	272
4. Die Verfehlung der Daseinswirklichkeit	274
10. Kapitel: Die Verzweiflungsformen in ihrem Zusammenhang	277
1. Das Verhältnis der strukturtheoretischen zur bewusstseinstheoretischen Darstellung der Verzweiflung	277
2. Die Genese der Verzweiflungsformen, dargestellt am Verhältnis von Nichtselbstseinwollen und Selbstseinwollen	278
11. Kapitel: Rückblick	281
1. Der Mensch in der Verzweiflung	281
2. Die Frage nach sich selbst in der Verzweiflung	284
3. Die Verzweiflung als Heilmittel	287
3. Teil	
Die Verzweiflung als Sünde	293
12. Kapitel: Die Gottesbeziehung in der Sünde	297
1. Sünde als verfehltes Maß	297
a) Der Mensch als sein eigener Maßstab	297
b) Die neue Qualität des ›Selbst‹ vor Gott	298
c) Die Potenzierung des ›Selbst‹ im Verhältnis zum Maßstab	301
2. Die Sünde als Ungehorsam	303
a) Der Ungehorsam	303
b) Verzweifelte Geistigkeit und göttliche Geistigkeit	303
c) Die Definition der Sünde	305
3. Sünde als Ärgernisnahme	307
a) Die Möglichkeit des Ärgernisses	307
b) Die christologische Bedeutung des Ärgernisses	309
c) Das Ärgernis als unglückliche Bewunderung	311

d) Der Neid im Ärgernis	313
13. Kapitel: Sünde als dogmatischer Begriff	317
1. Begreifen und Glauben angesichts der Sünde	317
a) Das Verhältnis zwischen Paradox, Glaube und Dogma	317
b) Das Wesen des Begriffs	321
c) Die christliche Spekulation	325
d) Das Nichtbegreifen als Wahrung des göttlichen Inkognito	326
2. Begreifen und Glauben der weggenommenen Sünde	328
a) Der relationale Positionsbegriff	328
b) Das doppelte Paradox	330
14. Kapitel: Die Formen der Sünde	333
1. Kontinuität und Konsequenz als Strukturmerkmale der höheren Sündenformen	333
a) Die Kontinuität der Sünde	333
b) Die Konsequenz der Sünde	336
c) Die Konsequenz der Sünde in ihrer dämonischen Qualität	337
d) Die Umkehrung der Verzweiflungsbestimmung in der Sündenbetrachtung	339
e) Der Wille zur Sünde und die Verzweiflung	340
2. Die Sündenform, über die Sünde zu verzweifeln	343
a) Die ›Doppelzüngigkeit‹ des über seine Sünde verzweifelten Sünders	343
b) »Das verzeihe ich mir nie«	346
3. Die Sündenform, an der Vergebung der Sünden zu verzweifeln	349
a) Die Potenzierung zur Verzweiflung an der Vergebung der Sünden	349
b) Die Potenzierung der Sünde durch die intensivere Vorstellung Christi	353
c) Das Ärgernis an Jesus Christus in der Verzweiflung an der Vergabung der Sünden	355
d) Die verschiedenen Formen des Ärgernisses	356
4. Zwischenbetrachtung: Die Form der Sünde im Heidentum	358
a) Die Unschuld der Heiden	358
b) Die Sünde der Heiden	360
5. Die Sündenform, das Christentum für Unwahrheit zu erklären	363
a) Die Potenzierung zur Sünde, das Christentum für Unwahrheit zu erklären	363
b) Wahrer Gott und fehlerhafter Gott	365

c) Schwäche und Trotz in der Sünde, das Christentum für Unwahrheit zu erklären	366
d) Die Sünde wider den Heiligen Geist	368
15. Kapitel: Rückblick	371
1. Der sündige Mensch vor Gott	371
2. Das Begreifen der Sünde und das existentielle Sündenbewusstsein	372
3. Die Orientierung der Sündenformen am Trinitätsgedanken	374
Skizze zu Struktur und Aufbau der Verzweiflungs- und Sündenformen	377
Literatur	379
Werkausgaben	379
Sekundärliteratur	380
Stellensynopse für ›Die Krankheit zum Tode‹	387
Namensregister	391
Begriffsregister	393

Vorwort

Zu den anstößigsten Begriffen der christlichen Theologie gehört die Sünde. Steht im Zentrum der christlichen Theologie das Heil Gottes für den Menschen, so könnte es angesichts der evidenten Heilsbedürftigkeit dieser Welt naheliegen, auf eine besondere Sündenlehre zu verzichten. Was soll sie noch aufdecken, wenn soviel Leid, Schuld und Bosheit schon offen liegen? Soll der Mensch noch tiefer in Leid und Schuld hinabgedrückt werden? Es gehört zur Eigenart der christlichen Botschaft, dass das von ihr verkündete Heil wirkungslos zu verpuffen scheint, wo sie zur direkten Antwort auf die Heilsbedürftigkeit dieser Welt wird. Die Worte des Heils scheinen nicht erfüllen zu können, was sie versprechen. Der regelmäßige Anstieg des Interesses an der christlichen Religion nach Katastrophen und das ebenso regelmäßige Abebben einige Zeit später zeugen davon. Ein reflektiertes Sündenverständnis könnte dazu beitragen, von dieser heillosen Attraktivität der Heilsbotschaft wegzukommen.

Das Bekenntnis der Sünde tritt gleichsam zwischen die Heilsbotschaft und die ›natürliche‹ Heilsbedürftigkeit des Menschen. Es entzieht das Heil dem direkten Zugriff des Menschen, aber öffnet ihn, das Heil zu empfangen.

Wie lässt sich zwischen dem drängenden Befund menschlicher Not und Verzweiflung, dem Verständnis der Sünde und des Heils ein theologisch begründeter Zusammenhang für uns heute herstellen? Seine Relevanz hängt entscheidend davon ab, ob es gelingt, den modernen Menschen in seinem Selbstverständnis ernst zu nehmen. Auch wenn Kierkegaards Schriften vor über 150 Jahren verfasst wurden, ist in ihnen schon der Geist moderner Bürgerlichkeit zu spüren, der heute unsere westliche Gesellschaft auszeichnet. Mag ihre Christlichkeit und Beschaulichkeit gegenüber dem damaligen Dänemark merklich abgenommen haben, so ist doch die bei Kierkegaard mit philosophischem und psychologischem Scharfsinn gestellte Frage nach dem ›Selbst‹ eines jeden Menschen auch die unseres bürgerlichen Daseins.

Kierkegaard hat sein Verständnis der Sünde vor allem in der Schrift »Die Krankheit zum Tode« (*KT*) entfaltet. Sie gehört sicher zu den bedeutendsten theologischen Schriften der Neuzeit und hat zudem noch weit in den Bereich der

Philosophie und Psychologie hineingewirkt. Kierkegaards Interpretation des Sündenbegriffs durch eine Psychologie der Verzweigung verleiht jenem sperrigen dogmatischen Terminus eine existentielle Wucht, der sich auch eineinhalb Jahrhunderte später ein interessierter Leser kaum entziehen kann. Kierkegaard entwindet das Thema der Sünde seinem theologischen Bezugsrahmen und stellt es an einen Schnittpunkt verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen, aber auch literarischer und stilistischer Formen. In der *KT* kommen philosophische Spekulation, psychologische Analyse, theologische Dogmatik und Gesellschaftskritik in bunter Abfolge zusammen. Da wird streng axiomatisch formuliert, dann wieder gepredigt, werden Parabeln erzählt, wird gegen die Gesellschaft polemisiert und vieles mehr. Macht diese schillernde Vielfalt sicher auch den Reiz von Kierkegaards Schrift aus, so kann eine solche Uneinheitlichkeit doch zu der Annahme verführen, dass das Werk seinem Anspruch, Wissenschaftlichkeit mit ›Erbaulichkeit‹ zu verbinden, nicht gerecht zu werden vermag. Die Konsistenz der philosophischen Thesen scheint mangelhaft zu sein, die psychologischen Analysen durch theologische Vorgaben korrumpiert und die Theologie des Werks wiederum durch die Konzentration auf die ›Existenz‹ des Menschen ausgehöhlt. Kann man von einer Schrift, deren erbaulicher Charakter vom Autor in Abgrenzung gegenüber »einer bestimmten wissenschaftlichen Ferne vom Leben«¹ betont wird, überhaupt strenge wissenschaftliche Konsistenz fordern?

Im Rückblick auf die so vielfältigen historischen Rezeptionen Kierkegaards scheint eher ein allgemeiner Ruf zur ›Existenz‹ aufgenommen worden zu sein und nicht eine bestimmte Denkweise, geschweige denn ein Kierkegaard'sches ›System‹. Mag dies angesichts einer solchen Alternative der Intention des Dänen entsprochen zu haben, so wäre aber auch zu fragen, ob die zum großen Teil in philosophisch-theologischer Begriffssprache gefassten Aussagen Kierkegaards doch mehr sind als ein fehlerhaftes Gehäuse, in dem die kostbare existentielle Botschaft aufbewahrt ist. Vielmehr könnte erst die philosophisch-theologische Einkleidung des existentiellen Geistes diesem eine Bedeutung verleihen, mit der seine Wissenschaft und Leben erfüllende Wahrheit zu Tage tritt.

Dass Kierkegaard seiner Schrift eine in hohem Maße stringente philosophisch-systematische Struktur zugrunde gelegt hat, aus deren Verständnis sich eine der Intention des Autors adäquate Interpretation von Verzweiflung und Sünde ergibt, wird die vorliegende Untersuchung zu zeigen versuchen.

Mit ihrem systematischen Interesse schließt sie sich an einige neuere Inter-

1 Søren KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden*, SKS 11, 117 / Søren KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, PhB 470, Hamburg 1995, S. 3, Zeile 19 (= 117 / 3,19). Zur Wahl dieser Übersetzung siehe die Bemerkungen im Literaturverzeichnis. Im Anschluss an das Literaturverzeichnis wurde eine Synopse zur Ausgabe der *KT* in den ›Gesammelten Werken‹ Abt. 24 erstellt.

pretationsversuche an, unter denen die des Philosophen Michael Theunissen und des Theologen Joachim Ringleben herausragen. Mit ihnen wird sich die vorliegende Interpretation immer wieder auseinandersetzen.

Die Untersuchung verzichtet weitgehend auf eine Entfaltung historischer Perspektiven, sei es einer Betrachtung der *KT* innerhalb des Kierkegaard'schen Oeuvres oder sei es einer Aufarbeitung anderer Quellen, aus denen Gedanken für die Schrift geschöpft wurden.² Wenn andere Schriften Kierkegaards hinzugezogen werden, dienen sie allein dem Zweck, die vorgelegte Interpretation der *KT* zu stützen oder zu vertiefen.³ Angesichts der Aufgabe, die mit dem grundlegenden Verständnis einer der wichtigsten Schriften Kierkegaards und sicher komplexesten Abhandlung über die Sünde innerhalb der evangelischen Theologie gestellt ist, scheint eine solche Beschränkung geraten zu sein. Kierkegaards hintergründige und doppeldeutige Thesen bedürfen einer sorgfältigen Interpretation, die zur eigenen Absicherung den ständigen Rückgriff auf andere Stellen der Schrift erfordert. So ist der Interpretationsaufwand immens, aber er wird belohnt mit einem Verständnis, das den Begriffen von Verzweiflung und Sünde eine nicht geahnte Tiefenstruktur verleiht.

Allerdings wird dem Leser eine Interpretation zugemutet, die sich in einer relativ aufgeklärten Gesellschaft und besonders in einem wissenschaftlichen, von der Vernunft bestimmten Diskurs ungeheuerlich ausnimmt.

[D]ie christliche Lehre von der Sünde besteht aus lauter Beleidigungen und Anzüglichkeiten gegen den Menschen, in Beschuldigungen über Beschuldigungen, sie ist die Klage, die sich das Göttliche als Ankläger gegen den Menschen zu erheben erlaubt (208 / 97,4–8).

In der *KT* werden Menschen vorgestellt, deren Verzweiflung zum Himmel schreit, die des dringenden Trostes bedürfen, und Kierkegaard scheint ihnen nicht mehr sagen zu wollen als ›Selbst schuld!‹ – dass darin die Lösung der Verzweiflung verborgen ist, kann die Anstößigkeit einer solchen Replik nicht schmälern.

Aber nur so meint Kierkegaard den Leser im christlichen Sinne ›erbauen‹ und ›erwecken‹ zu können. Über dieses dringende Anliegen darf auch nicht die bewundernswerte ästhetische, spekulative und systematische Kraft hinwegtäuschen, die dem Werk auf nahezu jeder Seite abzuspüren ist.

Deshalb bedeutet – selbstkritisch gesagt – die hier vorherrschende wissenschaftliche Betrachtung eine Verfälschung des Kierkegaard'schen Anliegens.

2 Zur Aufarbeitung anderer Quellen für *KT* siehe den Kommentar zu *KT* von RINGLEBEN.

3 Es hat seine Berechtigung, wenn Romano GUARDINI *KT* zum eigentlichen Schlüssel des Kierkegaards Schaffens stilisiert (Ausgangspunkt, 54). Freilich hinkt die Metapher darin, dass Kierkegaards Schaffen eben kein System darstellt, das sich durch Aufschlüsselung seiner Grundbegriffe im Kern erfassen ließe.

Das Bemühen, die Struktur der *KT* möglichst unter Einschluss aller Verzweigungsformen aufzuhellen, verfällt dem gleichen Spott Kierkegaards, mit dem er jene Hegelianer bedenkt, die wie ihr Meister nur unter Schwierigkeiten China in den Ablauf des welthistorischen Prozesses unterbringen können.⁴ Die Beschäftigung mit Strukturfragen seiner Schrift könnte nur eine geistlos-verzweifelte sein, um sich ihrem wahren Anliegen nicht zu stellen. Fügten sich Kierkegaards Schriften schon damals nicht in die zeitgenössische Literatur, so auch nicht in die geisteswissenschaftliche Produktion unserer Tage. Eingedenk der Resistenz der *KT* gegen ihre wissenschaftliche und sonstige Aufbereitung ist auch dieser Versuch der Interpretation letztlich nur dadurch zu rechtfertigen, dass er vielleicht etwas zu dem ursprünglichen Ziel der Schrift Kierkegaards beizutragen vermag.

Der Arbeit liegt der erste Teil meiner Habilitationsschrift zugrunde, die im Sommersemester 2004 von der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena angenommen wurde. Mein herzlicher Dank gilt Prof. Dr. Martin Leiner, der das Erstgutachten erstellte und meine wissenschaftliche Arbeit nach Kräften gefördert hat. Ebenso danke ich Prof. Dr. Trowitzsch und Prof. Dr. Dr. h.c. Hermann Deuser, die das Zweit- bzw. Drittgutachten verfasst haben. Verschiedene Anregungen der Gutachter habe ich gerne aufgenommen und sind mit eigenen weiteren Überlegungen in die vorliegende Fassung eingeflossen. Ein besonderer Dank geht auch an Prof. Dr. Walter Dietz, der die Arbeit maßgeblich gefördert hat. Prof. Dr. Christine Axt-Piscalar und Prof. Dr. Christiane Tietz danke ich für die Aufnahme der Studie in die ›Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie‹. Ebenso danke ich David Gippner und Harald Grauer für ihre Korrekturarbeiten.

Der titelgebende Ausdruck des verlorenen Selbst findet seinen Anhalt im Werk Kierkegaards (148 / 30,8–14). Er steht dafür, dass der Mensch in der Heillosigkeit seiner Sünde nicht mehr er selbst ist. Aber Kierkegaard macht auch deutlich, dass Gott in seinem Heilshandeln den Menschen nicht verloren gehen lässt, sondern sein verlorenes Selbstsein aufsucht. Beides gibt der Sündenlehre eine unüberbietbare Innenspannung, die wohl nur unzureichend in einem systematischen Entwurf wiedergegeben werden kann. Denn: »Quis enim capiat, simul posse constare, ut salus in deo sit proxima et in nobis remotissima?«⁵

Koblenz, im Mai 2015
Jürgen Boomgaarden

4 SKS 7, 140 / AUNI, 140.

5 WA 5, 607, 2f.

Einleitung

1. Die Interpretationen zur »Krankheit zum Tode« von M. Theunissen und J. Ringleben

Gegenüber einer früheren, oft mehr dem Geist als dem Buchstaben der Schriften Kierkegaards verpflichteten Rezeption sind in jüngerer Zeit bedeutende Versuche unternommen worden, Kierkegaards Schriften behutsam auszulegen und die Ergebnisse genau am Text auszuweisen. Konnte Walter Dietz noch 1993 eine »Rezeptionsflaute«¹ des Kierkegaard'schen Werkes notieren, so hat sich dieser Befund in den darauf folgenden Jahren grundlegend verändert. Inzwischen sind zu fast allen wichtigen Schriften Kierkegaards grundlegende Monographien oder wegweisende Aufsätze erschienen. Diese akademische Kierkegaard-Renaissance schließt auch die *KT* ein, über die mehrere neuere Interpretationsvorschläge vorliegen.² Zwei davon verdienen m. E. besondere Beachtung und werden auch in der hier vorliegenden Interpretation ständige Referenzen sein. Während andere Interpreten aufgrund einer thematischen Vorgabe die *KT* unter einem bestimmten Aspekt befragen, ist hier in beiden Fällen der Versuch unternommen worden, die ganze Schrift oder zumindest ihren ersten Abschnitt in ihren bzw. seinen Hauptaussagen und systematischen Linien unter Einbeziehung sorgfältiger Einzelexegesen zu erfassen.³ Dass es dabei nicht bloß um die

1 DIETZ, Kierkegaard, 19.

2 Auswahlweise sei verwiesen auf DISSE, Phänomenologie der Freiheitserfahrung, 114–125; DIETZ, Kierkegaard, 90–156; BöSL, Unfreiheit und Selbstverfehlung, 171–231; AXT-PISCALAR, Ohnmächtige Freiheit, 206–219; TIETZ, Freiheit zu sich selbst, 11–123. Besonders zu erwähnen ist Kierkegaard Studies Yearbook, 1996, worin eine Diskussion um Grundbestimmungen der *KT* zwischen THEUNISSEN, HANNAY, GRØN, DEUSER u. a. dokumentiert wird. Diese Diskussion wird in der folgenden Interpretation aufgegriffen werden.

3 Auch Christiane TIETZ bietet in ihrem Werk *Freiheit zu sich selbst*, Göttingen 2005, eine weitgehende Interpretation der *KT*, die mir aber in ihrer Gesamtheit nicht zuletzt aufgrund ihrer darüber hinausgehenden systematischen Absicht, einen christlichen Begriff von Selbstannahme zu erstellen, nicht in gleichem Maße wie die Interpretationen von Ringleben und Theunissen für das Verständnis der Kierkegaard'schen Schrift bedeutsam erscheint.

Klärung irgendwelcher Detailfragen geht, sondern das grundsätzliche Verständnis der Schrift berührt wird, ja das sich bei Kierkegaard aufgrund der besonderen Kompositionsweise seiner Schrift Detailfragen oft zu schweren Grundsatzproblemen auswachsen, wird an den divergierenden Interpretationen zu *KT* und damit der Verhältnisbestimmung von Verzweigung und Sünde schnell deutlich.

Zum einen ist Michael Theunissen zu erwähnen, der in seiner kleinen Schrift »Der Begriff Verzweigung. Korrekturen an Kierkegaard« (Frankfurt 1993) eine scharfsinnige Analyse des ersten Abschnitts der *KT* vorgelegt hat. Theunissens Ansatzpunkt ist eine sachgemäße Erhellung des Verzweigungsphänomens, auf die hin er Kierkegaards Ausführungen kritisch prüft. »Die Rekonstruktion zielt vor allem darauf ab, Kierkegaards verdeckte Intentionen freizulegen und durch eine vorsichtige Korrektur seiner Begrifflichkeit eine rationale Auseinandersetzung mit seiner Verzweigungsanalyse zu erleichtern.«⁴ Theunissen entfaltet ein alternatives Verständnis des Verzweigungsbegriffs und bestreitet die Konsistenz der Kierkegaard'schen Aussagen in wesentlichen Punkten.

Ein wichtiger Kritikpunkt Theunissens ist Kierkegaards Verhältnisbestimmung von verzweifeltem Selbstseinwollen und verzweifeltem Nichtselbstseinwollen, die sich nach *KT* aufeinander zurückführen lassen. Theunissen arbeitet eine »eigentümliche« Asymmetrie zwischen beiden Formen heraus. Das verzweifelte Selbstseinwollen wird im Sinne eines Seinwollens dessen, was wir nicht sind, interpretiert. Dagegen lässt sich das Nichtselbstseinwollen in dem Sinne übersetzen, dass wir unter unserem Dasein leiden können, »ohne es durch ein fremdes zu überformen.«⁵ »Während also das verzweifelte Selbstseinwollen nicht ohne sein Gegenteil denkbar ist, kann das verzweifelte Nichtselbstseinwollen unabhängig von seinem Anderen vorkommen. Es stellt die ursprüngliche Form von Verzweigung dar.«⁶ Theunissen meint des Weiteren, dass Kierkegaard seinen Durchgang durch die Bewusstseinsgestalten der Verzweigung zwar an Hegels »Phänomenologie des Geistes« angelehnt habe, doch »[w]eil es ihm [sc. Kierkegaard] um die Freiheit des in den Prozess involvierten Subjekts zu tun ist, kündigt er den Automatismus auf, der bei Hegel das natürliche Bewusstsein zwangsläufig ins absolute Wissen aufhebt.«⁷ »[D]as von Kierkegaard begleitete Bewusstsein [steht] an mehreren Stationen seiner Reise vor Alternativen [...] Ein Verzweifelter kann sich entweder progressiv oder regressiv weiterbewegen [...]

Dennoch sind auch ihre Interpretationsvorschläge an entsprechender Stelle berücksichtigt und kommentiert worden.

4 THEUNISSEN, Begriff Verzweigung, 14.

5 Ebd., 28.

6 Ebd.

7 Ebd., 151. Zur Möglichkeit und den Problemen einer an Hegel angelehnten Interpretation siehe auch HANNAY, Variety of Despair.

Allerdings deutet Kierkegaard außer den beiden Grundmöglichkeiten einer Vorwärtsbewegung und einer Rückwärtsbewegung noch eine dritte Möglichkeit an, nämlich, die aus der Bahn einer ständigen Potenzierung der Verzweigung gleichsam seitwärts auszubrechen und den Sprung in den Glauben zu wagen.«⁸ Auch hier sieht Theunissen Kierkegaard nicht konsequent genug verfahren: »Der Seitensprung ist für den Verzweifelten selbst keine Möglichkeit, weil als ausgemacht gilt, was Kierkegaard ja auch klar genug ausspricht: Um zur Wahrheit zu gelangen, muß man durch *alle* Negativität hindurch.«⁹ Insofern bleibt für Theunissen hier noch ein »Rest von Automatismus«¹⁰, der das Bewusstsein nötigt, das ganze Pensum der Verzweigungsformen zu durchlaufen.

Neben dem ›transzendierenden‹ Interpretationsversuch Theunissens steht Joachim Ringlebens Buch »Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard. Erklärung und Kommentar« (Göttingen 1995). Im Unterschied zum Philosophen Theunissen bezieht der Theologe Ringleben den zweiten Abschnitt der *KT*, den Abschnitt über das Sündenverständnis, in seine Interpretation mit ein. Der Kommentar bietet ein eher affirmatives Verständnis der Kierkegaard'schen Schrift und formuliert nur an wenigen Stellen eine Kritik. Der Gesamtduktus seiner Interpretation zeichnet sich durch eine hegelianisierende Tendenz aus, welche die Hegelkritik und überhaupt die System- und Verstandeskritik Kierkegaards glättet oder als Missverständnis Hegels ansieht.¹¹

Ein Grundgedanke der Interpretation Ringlebens ist das Verständnis der Verzweigungsformen als eines eigenen Entwicklungszusammenhangs.¹² Am Anfang steht das Selbst des Menschen, dem Ringleben eine Negativität eingestiftet sieht, die es in ständiger Bewegung auf sich und damit im ›Werden‹ hält. So gehören eine »strukturelle Unruhe und Mangelerfahrung«¹³ zum Selbst als Selbst. Es trägt die Frage nach ursprünglicher Einheit in seinem Sein und ist deshalb »ein krisenhaftes Sein, das so etwas wie Verzweigung möglich macht«.¹⁴ In ihrer Entwicklung strebt die Abfolge der Verzweigungsgestalten dann einem krisenhaften Kulminationspunkt zu, der »die äußerste Verschärfung und zugleich die höchste Möglichkeit restloser Überwindung«¹⁵ bedeutet. Als treibende Kraft in diesem Verzweigungsprozess erkennt Ringleben das Ewige, die ewige Macht, die einerseits als das im Krankheitsprozess selber sich vollziehende Gericht in allen Verzweigungsgestalten, aber auch andererseits als das

8 Ebd., 152f.

9 Ebd., 154, Hervorhebung im Original.

10 Ebd.

11 Vgl. RINGLEBEN, Aneignung.

12 RINGLEBEN, Kommentar, 129.

13 Ebd.

14 Ebd., 73.

15 Ebd., 129.

diese Täuschungen Abarbeitende verstanden wird. Der Prozess muss deshalb »zwingend und unaufhaltsam zur Selbsteinsicht der Krankheit« führen.¹⁶ Eine Eigenart der höchsten Verzweiflung des Trotzes ist ihre Aufhebung aller vorgegangenen Verzweiflungsgestalten in sich. Die in der Entwicklung der Verzweiflungsgestalten bisher verborgen gebliebene Kraft des Ewigen wird auf diesem Höhepunkt offenbar, und die Verzweiflung »ist endgültig erwacht zu ihrem krisenhaften Status als Auseinandersetzung mit dem Ewigen im Geist [...] Verzweiflung weiß sich auf ihrem Gipfel nach ihrer Wahrheit und hält diese – anstatt sich vor ihr aufzulösen – verzweifelt durch: Widerstand des Geschöpfes zu sein gegen Gott.«¹⁷ Die Deutung der Verzweiflung als Sünde durch Kierkegaard im zweiten Abschnitt der *KT* wird als das »letzte Resultat« und zugleich als »Neueinsatz auf höherer Stufe« kommentiert. »Erst ihre Identifikation als Sünde gegen Gott macht die Verzweiflung vollständig durchsichtig – auch für sie selber [...] Die Anthropologie wird also theologisch vollendet, indem sie ihrer letzten Wahrheit ansichtig wird.«¹⁸ Hier wird noch deutlicher, dass die Verzweiflung grundsätzlich in der Dialektik zwischen Sünde und Glaube zu deuten ist. Sie ist einerseits »tiefstes geistliches Elend«, andererseits als Weg in Richtung auf den Glauben zu deuten.¹⁹ Am Ende der ganzen Verzweiflungsabfolge kann der Mensch so zu der Einsicht gelangen, »dass Gott auch Verzweiflung und Sünde dazu gebrauchen kann, um zur Erkenntnis seiner zu führen.«²⁰

Sowohl der Interpretationsversuch Theunissens als auch der Ringlebens haben neue Maßstäbe für das Verständnis der *KT* gesetzt. Aber ihre divergierenden Ergebnisse, die sich auch unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Interpretationsansätze nicht harmonisieren lassen, sprechen für die Vieldeutigkeit und Schwierigkeit des Kierkegaard'schen Textes und lassen Raum für weitere Interpretationsversuche.

2. Die »Krankheit zum Tode« im Rahmen des Gesamtwerkes Kierkegaards

Die vorliegende Interpretation der *KT* wird immer wieder auf andere Werke Kierkegaards verweisen. So wird sichtbar werden, dass sich in dieser kleinen Schrift zentrale Gedankenlinien der Philosophie und Theologie Kierkegaards bündeln. Ebenso sollen die Verweise die Interpretation selbst stützen. Manche

16 Ebd., 112.

17 Ebd., 206.

18 Ebd., 211.

19 Ebd., 278.

20 Ebd., 224.

Stellen der *KT* erscheinen dem ersten Anschein nach rätselhaft oder vieldeutig und lassen sich erst durch weitere Stellen des Gesamtwerkes in ihrer Bedeutung aufhellen.

Um den Leser eine Vorstellung der anderen Werke zu geben, die zur Interpretation der *KT* zu Rate gezogen wurden, soll im Folgenden ein kurze Information über diese gegeben werden. Dabei ist die Frage leitend, inwieweit sich von ihnen her gedankliche Verbindungslinien zu *KT* ziehen lassen.

Søren Kierkegaard hat *KT* im März und April 1848 abgefasst. Ihre Veröffentlichung erfolgte am 28. Juni 1849. Kierkegaard nennt sich selbst als ihren Herausgeber und als Verfasser ›Anti-Climacus‹. Ihr gehen über zehn Jahre intensiven schriftstellerischen Schaffens voraus. Die Vorarbeiten zu seiner Dissertation »Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates« dürften bis in das Jahr 1837 zurückreichen.²¹ Nach einem Aufenthalt in Berlin, wo Kierkegaard sich nach hochgesteckten Erwartungen enttäuscht von der Philosophie Schellings abwandte, kehrte er nach Kopenhagen zurück und verfasste binnen eines Jahres seine große Schrift »Entweder – Oder«, die in ihrem ersten Teil dem romantischen Ästhetiker A gewidmet ist, der der Wirklichkeit ironisch gegenübersteht und sich seine eigene Welt der Vollkommenheit zu schaffen sucht. Der zweite Teil von *EO* soll die dem Ästhetiker A eigene Schwermut erklären. Das geschieht in der Form von Briefen, die ein gewisser Gerichtsrat Wilhelm, auch B genannt, an A gerichtet hat. Der Gerichtsrat weist auf die notwendige Entscheidung zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen hin. Allerdings modifiziert sich das titelgebende »Entweder – oder« im Ethischen zu einem ›Sowohl – als auch‹, weil im Ethischen das Dasein erst an Ästhetik eigentlich gewinnt.²² Auch wenn Kierkegaard seine Anschauung über das Ästhetische und Ethische bei Abfassung der *KT* schon längst gegenüber *EO* verändert hat, so sind doch dessen Motive auch dort noch zu greifen. Kierkegaard spricht in *KT* von dem ästhetischen Begriff der Geistlosigkeit (160 / 44,13 ff) und führt im Kontrast dazu die ethisch-religiöse Bestimmung ein (160 f / 44,31 ff), durch welche die Verzweiflung des Menschen freigelegt wird. Die Verbindung des Ethischen mit dem Religiösen zeigt ein anderes Verständnis des Ethischen an, das in *KT* nicht als Lebensstrategie entfaltet wird, sondern zur Aufdeckung des wahren Zustands des Menschen dient. Die Bestimmungen des Ästhetischen und des Ethisch-Religiösen in ihrer Gegensätzlichkeit werden in *KT* besonders zur Bestimmung des ›Heidentums‹ angewandt und analysiert.

21 SCHRÖER, Kierkegaard, 140.

22 DIETZ, Kierkegaard, 218f hat einen Vergleich zwischen dem Ästhetiker und dem Ethiker in *EO* in Bezug auf die Freiheitsthematik zusammengestellt.

Eine nähere Betrachtung verdient der Verzweiflungsbegriff in *EO*, weil sich an ihm sehr gut der gedankliche Fortschritt hin zu *KT* aufzeigen lässt.²³

Auf *EO* (1843) folgen im gleichen Jahr erscheinend die Schriften »Furcht und Zittern« und »Die Wiederholung«. Hier stehen nicht Gegensatz oder mögliche Einheit von Ethischem und Ästhetischem im Mittelpunkt, sondern es »wird die positive Begründung der Ausnahmeexistenz gesucht und die Eigenheit der religiösen Existenz mit Hilfe der Leidens- und Anfechtungsdimension analysiert«.²⁴ Der Einzelne wird durch seinen Gottesbezug zum Selbst und ist darin als religiös zu verstehen. An Abraham und Hiob führt Kierkegaard vor, wie beide als gerechte Männer in ihrem Glauben angefochten werden, aber trotz allem Leid an Gott festhalten. Ihre Glaubenshaltung im Leiden zeichnet sie als religiöse Existenzen aus. Beide vertrauen allein auf Gottes Möglichkeiten und leben aus einem Glauben, der sich nicht aus eigener Kraft vollziehen lässt. Auch in *KT* wird der Glaube radikal an Gottes Möglichkeiten geknüpft und mit einer Leidsituation verbunden, wenn der Glaubende zugleich seines Untergangs gewahr wird (154f / 37,15ff). Der Glaube ist in *KT* für die Möglichkeit der Rettung aus der Verzweiflung entscheidend.

Die Schrift »Die Wiederholung« zeigt am Beispiel eines sich verliebenden jungen Menschen, wie trotz ethischer Bemühung keine harmonische Einheit mit sich selbst erzielt wird. Sowohl »Furcht und Zittern« als auch »Die Wiederholung« bieten Beispiele dafür, dass ein Mensch nicht aus sich selbst oder einer ethischen Sollensanstrengung heraus das ›Gleichgewicht‹ in der ethischen Existenz erreichen kann. Wenn in *KT* der Mensch unter der Forderung, ein Selbst zu haben, gestellt ist (137 / 18,16–19), dann kann er diese Forderung ebenfalls nicht aus eigener Anstrengung erfüllen und durch sie ins ›Gleichgewicht‹ kommen, aber sie bringt ihn im Glauben in ein neues Verhältnis zu seiner Sünde, welche die Verzweiflung ist.

Unter dem Pseudonym Vigilius Haufniensis erscheint 1844 das Werk »Der Begriff Angst« (*BA*). Der Autor sieht das ethische Scheitern des Menschen nicht nur als möglich, sondern als notwendig an. Die freie autonome Konstitution des Selbstseins aus einer vor-ethischen Unmittelbarkeit ist aufgrund der immanent unaufhebbaren Sünde des Menschen nicht möglich. Die zentrale Stellung des Sündenbegriffs in *BA* macht dieses Werk nicht zu einer dogmatischen Abhandlung, wie man meinen könnte. Vigilius versteht die Sünde als eine Bestimmung, die sich einer allgemeinen Definition in ihrem Wesen entzieht (*SKS* 4,329 / *BA*, 19,4f). Nur der je Einzelne weiß, was Sünde ist. Deshalb ist *BA* laut ihrem Untertitel eine psychologisch–hinweisende Erörterung. Diese Charakterisierung weist schon auf *KT* hin, die in ihrem Untertitel eine christlich-psy-

23 Zum Verzweiflungsbegriff in *EO* siehe nächstes Kapitel.

24 DIETZ, Kierkegaard, 238.

chologische Abhandlung genannt wird. Überhaupt finden sich viele Gedanken in *BA*, die in ähnlicher Weise auch in *KT* wiederkehren. Vigilius versteht den Menschen als eine Synthese des Seelischen und Leiblichen, deren beide Glieder sich im Dritten des Geistes vereinen (*SKS* 4,349 / *BA*, 44,5ff). Auch in *KT* wird der Mensch als eine Synthese von Leib und Seele begriffen. Zugleich wird er aber auch als Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit dargelegt, die als Dimensionen des Selbstverhältnisses zu verstehen sind, welches das Geistsein des Menschen auszeichnet. Vigilius denkt Leib, Seele und Geist mehr im Sinne einer Trichotomie – der Geist stört und erhält das Verhältnis zwischen Leib und Seele (*SKS* 4, 349 / *BA*, 44,13f) –, während Anti-Climacus den Geist konsequent als in sich durchsichtige Einheit von Verhältnissen auffasst, die von dem Leib-Seele-Verhältnis abzuheben sind.²⁵

Der Begriff Angst fungiert in dem Werk als eine Zwischenbestimmung, die den Sündenfall zwar nicht erklärbar macht, aber doch die Bedingung seiner Möglichkeit aufzudecken hilft. Als Zwischenbestimmung steht die Angst zwischen einer noch unschuldigen Freiheit und einer zur Sünde sich neigenden, in sich verstrickten Freiheit. Aber die Angst ist es auch, die den Menschen zum christlichen Glauben führen kann. Sie weist den Menschen auf sein Versagen gegenüber der ethischen Forderung hin und damit auf seine Schuld. Wo der Mensch sich sein Versagen ganz zu eigen macht, eröffnet sich ihm im Glauben der Horizont der Versöhnung mit Gott (*SKS* 4, 454–461 / *BA*, 171–179). Man könnte geneigt sein, jene »richtige Weise sich zu ängstigen« (*SKS* 4, 454 / *BA*, 171,12f) mit der Form der Verzweiflung in Verbindung zu setzen, die in *KT* dem Glauben zugeordnet ist. In dieser Verzweiflung verzweifelt man so, dass man durch die Verzweiflung hindurch im Glauben sich Gott anvertraut. Gewiss besteht hier eine Parallele zwischen der Bedeutung der Angst in *BA* und der Verzweiflung in *KT*. Allerdings ist in dem früheren Werk noch nicht die Komplexität der Glaubensbewegung in *KT* erreicht. In *BA* soll die Angst die Endlichkeit in ihrer Täuschung aufdecken und den Menschen nach seiner Unendlichkeit »bilden« (*SKS* 4, 454f / *BA*, 171,30–172,10).²⁶ In *KT* entfaltet Kierkegaard den Gedanken einer Verunendlichung und einer Verendlichung des Selbst, durch die der Mensch im Glauben zum wahren Selbst wird.

Im selben Jahr wie *BA* erscheint unter dem Pseudonym Climacus die kleine Schrift »Philosophische Brocken«, die das immanent-ethische dem religiös-christlichen Existenzverständnis gegenüberstellt. Ersteres wird durch die Gestalt des Sokrates repräsentiert, nach dessen Lehre von der Wiedererinnerung

25 Zur unterschiedlichen Konstitution des Menschen in *BA* und *KT* siehe DIETZ, Kierkegaard, 101, Anm. 33.

26 Vgl. dazu BÖSCH, Kierkegaard, 47–111.