

Die Anthropologie des impliziten Lesers : zur Christlichen Philosophie in den Reden Søren Kierkegaards

Autor(en): **Lerchner, Thorsten**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **67 (2020)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1047505>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

THORSTEN LERCHNER

Die Anthropologie des impliziten Lesers. Zur Christlichen Philosophie in den *Reden* Søren Kierkegaards

1. LITERATURTHEORETISCHE SCHWIERIGKEITEN IM UMGANG MIT KIERKEGAARD

In ihrem Buch *Das Wagnis, ein Einzelner zu sein* vertreten Michael Heymel und Christian Möller die Ansicht, dass der Zugang zur Lehre Søren Kierkegaards (1813–1855) am leichtesten über dessen *Christliche* und *Erbauliche Reden* gelinge.¹ Diese *Reden* werden parallel zu Kierkegaards *sensu strictu* ‚philosophischem‘ Hauptwerk veröffentlicht. Sie unterscheiden sich davon, heißt es in der Forschung, durch einen offen „religiösen“ Standpunkt.² Das klingt so, als würden die *Reden* existenzielle Orientierung bieten, wenn man an Augustinus’ Verständnis von ‚Religion‘ als ‚[sich] an etwas zurückbinden‘³ denkt. Ganz sicher klingen sie durch ihren Titel vergleichsweise einladend: ‚*Christliche Reden*‘ und ‚*Erbauliche Reden*‘ hören sich viel lockerer, lebendiger und zugänglicher an als Bücher mit solch schaurigen Namen wie *Der Begriff Angst* oder *Die Krankheit zum Tode*.

Kierkegaards *Reden* sind aber nie gehalten worden. Lockere Mündlichkeit wird bloß vorgegaukelt, indem sich die Diktion manchmal dem Gespräch anbequemt und dann und wann lockere Phrasen Verwendung finden wie etwa ein „[l]aß uns“⁴ an den Leser. Ansonsten trägt diese Werkgruppe alles Gepräge der Schriftlichkeit. Viele Passagen sind sehr schwierig. Man muss, anders als man es bei mündlicher Rede kann, vorblättern, zurückblättern und pausieren, um ordnen, nachprüfen und nachdenken zu können. Die *Reden* scheinen nicht nur medial, sondern auch konzeptionell schriftlich zu sein – in ihnen tritt hohes literarisches Formbewusstsein zu-

¹ Vgl. HEYMEL, Michael/MÖLLER, Christian: *Das Wagnis, ein Einzelner zu sein. Glauben und Denken Søren Kierkegaards am Beispiel seiner Reden*. Zürich: TVZ 2013, 7.

² Vgl. THEUNISSEN, Michael/GREVE, Wilfried: *Einleitung: Kierkegaards Werk und Wirkung*, in: DIES. (Hgg.): *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, 10–104, hier 40.

³ Vgl. AUGUSTINUS, Aurelius: *De vera religione liber unus* (= CCSL 32). Turnhout: Brepols 1962, 55, III: „ad unum deum tendentes et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur“ (‚streben wir zu dem einen Gott und bemühen uns, ihm allein [...] unsere Seelen zu verbinden, woher, wie man annimmt, das Wort Religion stammt‘ [Übers. AUGUSTINUS, Aurelius: *De vera religione/Über die wahre Religion*. Stuttgart: Reclam 1983, 185]). Übersetzungen ohne separaten Vermerk stammen vom Autor.

⁴ KIERKEGAARD, Søren: *Christliche Reden 1848* (= *Gesammelte Werke*, 20. Abteilung). Düsseldorf: Diederichs 1959, 72 (SKS X, 72).

tage. Kierkegaard hat sie nie zum Hören oder zur flinken Lektüre verfasst. Beim Zuhören oder Drüberlesen wüsste ich jedenfalls nicht, was beispielsweise damit gemeint sei, dass ein Mensch sich dessen vergewissert, „daß er ein wirkliches Verhältnis zu einer Welt hat, und daß dies Verhältnis somit kein bloßes Wissen sein kann von der Welt und von sich selbst als einem Teil von ihr, sintemal solch ein Wissen kein Verhältnis ist, eben weil er selber in diesem Wissen gleichgiltig ist gegen diese Welt, und diese Welt gleichgiltig ist gegen sein Wissen von ihr“⁵. – Der Bandwurmsatz ist nicht der Übersetzung geschuldet; er steht so im dänischen Original. Daher liegt ein Widerspruch vor zwischen Titel und hermeneutischem Anspruch der *Reden*, der sie als Einstiegslektüre zumindest verdächtig macht.

Außerdem ist Kierkegaard berüchtigt dafür, es Leserinnen und Lesern schwer zu machen, Zugang zu seiner Lehre zu finden. Fraglich ist sogar, ob diese Lehre überhaupt existiert, und zwar deswegen, weil Kierkegaard aktiv zu verhindern sucht, dass jemand seine Anschauungen dingfest macht. Dazu benutzt er eine Technik, für die sich die Bezeichnung ‚indirekte Mitteilung‘⁶ eingebürgert hat. In deren Rahmen bekennen sich erstens für die meisten seiner Schriften Pseudonyme als Verfasser. Sie nennen sich fantasievoll ‚Virgilius Haufniensis‘, ‚Johannes Climacus‘, ‚Anti-Climacus‘ und manchmal auch nur ‚A‘ oder ‚B‘ – jedenfalls heißen sie alle nicht ‚Søren Kierkegaard‘. Zweitens triefen die Schriften von Ironie – und zwar sowohl im landläufigen Sinn von ‚verdecktem Witz‘ als auch im romantischen von ‚unausdeutbaren Kippfiguren‘⁷ –, wie wenn beispielsweise im Hauptwerk *Entweder / Oder* davon die Rede ist, dass derjenige, der meint, dass „an dem, was ich sagte, doch etwas dran wäre, [...] damit lediglich [beweist], daß sein Kopf für Philosophie nicht geeignet ist [...]“⁸. Und drittens kommen manchmal Herausgeber zu Wort, die eine komplett wirre Geschichte zum Textmaterial erzählen. Victor Eremita etwa, der Herausgeber von *Entweder / Oder*, berichtet vom Zufallsfund einiger Papierbögen in einem Geheimfach seines antiquarischen Schreibtisches, welche Aufzeichnungen eines ‚A‘ und die Briefe eines ‚B‘ an ‚A‘ enthalten, welche selbst wiederum in Teilen das Tagebuch eines unbekanntenen ‚Johannes‘ sowie die Predigt eines anonymen ‚Pastors aus Jütland‘ wiedergeben. In das Textmaterial eingegriffen habe Eremita nach Lust und Laune, weil er bei manchem „den Zufall walten“

⁵ KIERKEGAARD, Søren: *Drei Erbauliche Reden 1843*, in: HIRSCH, Emanuel (Hg.): *Søren Kierkegaard. Die Wiederholung/Drei erbauliche Reden 1843* (= Gesammelte Werke, 5. und 6. Abteilung). Düsseldorf: Diederichs 1967, 99–148, hier 132f. (SKS III, 302).

⁶ Vgl. KIERKEGAARD, Søren: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken. Erster Teil* (= Gesammelte Werke, 16. Abteilung). Düsseldorf: Diederichs 1957, 229–272 (SKS VII, 233–237).

⁷ Vgl. TAUSCH, Harald: *Literatur um 1800. Klassisch-romantische Moderne*. Berlin: Akademie 2011, 157.

⁸ KIERKEGAARD, Søren: *Entweder/Oder. Erster Teil* (= Gesammelte Werke, 1. Abteilung). Düsseldorf: Diederichs 1956, 42 (SKS 1, 23).

ließ, während sich anderes in seinen Augen „leicht und natürlich“ ordnete.⁹ In den *Stadien auf des Lebens Weg* werden solche Editionsverhältnisse autoreflexiv auf die Spitze getrieben, indem als Herausgeber ein ‚Hilarius Bookbinder‘ das Textkorpus erörtert – vertrauensserweckend, wenn man nicht nur das lateinische *hilarus*, also ‚heiter‘, sondern den Anklang ans englische *hilarious*, ‚lächerlich‘, hört. –

‚Die Lehre Kierkegaards‘ ist vielleicht nur ein Wunsch von Leuten, die auf falsche Weise nach Lebensweisheit suchen und die Wichtigkeit persönlicher Aneignung übersehen.¹⁰ Dann nämlich tritt die Frage, ob man beim Lesen Kierkegaard verstanden habe, in den Hintergrund zugunsten der Frage, ob man beim Nachdenken sich selbst verstanden habe. Warum sollten ausgerechnet die *Reden* der Königsweg zum dänischen Philosophen sein, der sich ansonsten so hartnäckig weigert, greifbar zu werden?

Hier kommt der Gedanke ins Spiel, dass zumindest eine der drei genannten Verwirrtechniken bei den *Reden* Kierkegaards nicht greife, nämlich die Pseudonymität: In den *Reden* spräche Kierkegaard mit der ganzen Autorität und Authentizität seiner Person; schließlich habe er auf dem Titelblatt namentlich unterschrieben, und deswegen dürften sich Rezipienten vertrauensvoll an die Aussagen dieser Schriften halten. Das ist aber ein literaturtheoretischer Grundirrtum, denn auch diejenige Instanz, welche mit ‚Søren Kierkegaard‘ unterzeichnet, trägt eine Maske. Der schreibende Mensch Kierkegaard tritt in seinen *Reden* als Konstrukt auf, und dann nicht einmal als das Konstrukt des echten Autors Søren Kierkegaard, sondern als dasjenige seiner Leserinnen und Leser. „Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften“, warnt schon lange vor Roland Barthes’ Klassiker *Der Tod des Autors* Friedrich Nietzsche; denn Nietzsche weiß genau, dass sich die Leserschaft „Etwas aus [ihm] zurecht“ macht.¹¹ Er ist der erste, der für seine Philosophie offen einberechnet, dass Textzeugnisse erst Bedeutung erhalten, wenn ein Leser sie liest.¹² An sich handelt es sich bei einem Text um schwarze Buchstaben auf weißem Papier.

In der Rezeptionsästhetik, einer literaturwissenschaftlichen Strömung aus den Siebzigerjahren des 20. Jahrhunderts,¹³ fällt der Blick auf ein eng mit dem wesentlichen Konstruktivismus des Textes verwandtes Phänomen,

⁹ KIERKEGAARD: *Entweder/Oder. Erster Teil*, 11f. (SKS I, XII).

¹⁰ Vgl. WILSHIRE, Bruce: *Kierkegaard’s theory of knowledge and new directions in psychology and psychoanalysis*, in: *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 3 (1963), 249–261, hier 250 & 259f.

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich: *Ecce Homo, Wie man wird, was man ist*, in: COLLI, Giorgio/MONTINARI,azzino (Hgg.): *Friedrich Nietzsche. Der Fall Wagner* (= KSA 6). München: DTV 1999, 255–374, hier 298; 300.

¹² Vgl. LERCHNER, Thorsten: *Willensmetaphysik. Ideengeschichtliche Untersuchung zu den Wurzeln des modernen Menschenbildes*. Freiburg i. Br.: Herder 2020, im Erscheinen.

¹³ Vgl. EAGLETON, Terry: *Einführung in die Literaturtheorie*, 5. Auflage. Stuttgart: Metzler 2012⁵, 36–47; WARNING, Rainer: *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, 4. Auflage. München: Fink 1994.

und zwar auf die Leserlenkung, die der Text vollzieht, damit eine Geschichte so oder so verstanden und dies oder jenes Profil der Autorenfigur verfestigt werde. Das ist die Fährte, der ich hier folgen will. Dabei geht es mir nicht darum, Kierkegaards Bild von sich oder vielmehr die Schimäre zu diskutieren, die er mit seinen literarischen Tricks bei Leserinnen und Lesern erzeugen will; das ist anderswo schon gründlich erfolgt.¹⁴

Mich interessiert vielmehr, was für einen Menschen Kierkegaard eigentlich lenken will? Anders gesagt will ich *die Konstruktion des impliziten Lesers in den Texten Kierkegaards* offenlegen. Als ‚impliziter‘ oder manchmal auch ‚abstrakter Leser‘ wird in der zeitgenössischen Literaturtheorie ‚der Inhalt des Rezipientenbildes [...]‘ definiert, ‚der im Text durch bestimmte hinweisende Zeichen niedergelegt ist‘¹⁵. Deren Aufdeckung geschieht meinerseits aber nicht mit literaturwissenschaftlicher, sondern mit philosophischer, genauer: anthropologischer Motivation.¹⁶ Entscheidend ist, dass der Begriff ‚impliziter Leser‘ keine biografische Kategorie bildet. Daher wird nicht über Vorstellungen von einer Leserschaft spekuliert werden, die der konkrete Autor Kierkegaard hegt – das ist etwas, das in der Literaturwissenschaft als ‚intendierter Leser‘ bezeichnet wird.¹⁷ Stattdessen handelt es sich beim ‚impliziten Leser‘ um rein den Texten und deren Textstruktur eingeschriebene Information. Um den Vorstellungen des Menschen Kierkegaard von seinem Publikum auf die Schliche zu kommen, wäre man auf textexterne Zeugnisse angewiesen; Kierkegaards *Tagebücher* und *Briefe* bergen aber aufgrund von deren hoher literarischer Durchformung prinzipiell dieselben literaturtheoretischen Fallstricke und würden, bevor sie mit diesem Impetus nutzbar gemacht werden könnten, eine separate Untersuchung erfordern.

Ich gehe also, um die Beschäftigung mit dieser Philosophie zu erleichtern, bewusst über Schwierigkeiten der Autorenschaft und Autorenintention hinweg, die sich mit der Idee einer ‚Lehre Kierkegaards‘ automatisch einstellen. Mit solchen Gedanken werden offen Späßchen getrieben: So erbittet in „Eine erste und letzte Erklärung“ am Ende der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* allen Ernstes eine Figur, die mit ‚S. Kierkegaard‘ unterzeichnet hat, dass man ihr „den Dienst erweisen wolle, den Namen des

¹⁴ Vgl. POOLE, Roger: *Kierkegaard. The Indirect Communication*. Charlottesville: University Press of Virginia 1993, 165–174, wo es um die Mühe geht, die Kierkegaard sich sogar beim täglichen Spaziergang macht, um ein bestimmtes Image zu kultivieren.

¹⁵ SCHMID, WOLF: *Narratology. An Introduction*. Berlin: de Gruyter 2010, 54: “What is meant here by the abstract reader are [...] the contents of the author’s image of the recipient that is fixed in the text by specific indexical signs.”

¹⁶ Vgl. MACKEY, Louis: *Kierkegaard: A Kind of Poet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1972, X: “[T]he fact is that if Kierkegaard is to be understood as Kierkegaard, he must be studied not merely or principally with the instruments of philosophic or theological analysis, but also and chiefly with the tools of literary criticism.”

¹⁷ Vgl. WOLFF, Erwin: *Der intendierte Leser: Überlegungen und Beispiele zur Einführung eines literaturwissenschaftlichen Begriffs*, in: *Poetica*, 4 (1971), 141–166, hier 142 & 160–162.

respektiven pseudonymen Verfassers zu zitieren“¹⁸, falls man eine Schrift Kierkegaards anführe. Bloß kann man auch dieses Gesuch nicht als reale Autorenintention werten, denn es wird ins Spiel von Maske und Image gezogen, wodurch man ebenfalls nicht ausschließen kann, dass der echte Autor im Augenblick der Niederschrift dieser Zeilen lediglich laut gelacht hat.

Meine Kernthese lautet, dass auf einer Tiefenschicht die Texte ‚Kierkegaards‘ immer dasselbe Menschenbild transportieren und dabei *eine christliche Anthropologie für eine moderne Zeit* formulieren. An die *Reden* Kierkegaards richte ich mich dabei exemplarisch, nicht weil sie mit dessen eigenem Namen signiert sind, sondern weil sie die Besonderheit aufweisen, dass sie klarer als alle anderen den Leser ansprechen, und zwar als einen Suchenden, mit dem etwas integral, radikal, bis in die letzten Fibern seines Seins defekt scheint. Die Stellen, die den Leser in seinem Wesen berühren sollen, werde ich amplifizieren, das heißt erläuternde Parallelen aus Literatur, Psychologie und Philosophie für sie heranziehen, um die teilweise kryptischen Andeutungen in ein Beziehungsnetz anthropologischer Ideen zu knüpfen.¹⁹ Dies alles geschieht mit der Absicht, die Ausgangsbasis zu verbreitern, auf der eine persönliche Auseinandersetzung mit demjenigen Œuvre geschehen kann, das Bibliotheken unter dem Namen ‚Søren Kierkegaard‘ führen.

2. DIE SORGEN DER HEIDEN: ANDERE UND ZEIT

Das Leser-Menschenbild, wie es Text und Textstruktur der *Reden* etablieren, lässt sich an einer unscheinbaren Kleinigkeit direkt beim Beginn der *Christlichen Reden* von 1848 aufziehen, wo Leserinnen und Leser über eine Inkonsistenz stolpern.

Es wird berichtet, wie „[a]uf dem Gipfel des Sinai, unter dem Donnern und Blitzen des Himmels das Gesetz gegeben“ wurde. „[J]egliches Getier, welches, ach unverschuldet und unversehens, dem Berge sich nahte, sollte getötet werden“. Jedoch heißt es weiter, dass ein Vogel quicklebendig vom Gipfel zum Fuße des Berges „mitgekommen“ sei, wo die „so milde“ „Bergpredigt“ gehalten werde.²⁰ Narrativ scheint das entweder lax konstruiert oder schlecht Korrektur gelesen: der Vogel hätte ja tot sein müssen. Allerdings geht es vielleicht gar nicht um eine narrative, sondern um eine topologische Einstimmung. Das heißt, es geht lediglich darum, etwas Oberes gegen etwas Unteres abzugrenzen, die Inkompatibilität des Oberen zum

¹⁸ KIERKEGAARD, Søren: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken. Zweiter Teil* (= Gesammelte Werke, 16. Abteilung). Düsseldorf: Diederichs 1958, 341 (SKS VII, 547).

¹⁹ Vgl. JUNG, Carl Gustav: *Psychologie und Alchemie* (= Gesammelte Werke 12). Oltern.: Walter 1972, 61–65 zur Methode.

²⁰ Vgl. KIERKEGAARD: *Christliche Reden 1848*, 6 (SKS X, 15).

Unteren sowie umgekehrt zu betonen und dennoch die Bindung zwischen beiden zu unterstreichen.

Es liegt nahe, die ersten Passagen der *Christlichen Rede* als Allegorie zu deuten, denn eine diegetische Funktion für den weiteren Textverlauf erfüllen sie nur insofern, als sie ein Maskottchen, den Vogel, einführen, um den herum die folgenden Redeteile symbolisch zentriert sind; Zwölftafelgesetz und Bergpredigt tauchen später nicht wieder auf. Doch handelt es sich bei der Exposition nicht nur um eine Allegorie des Lesens (wenngleich das natürlich auch, denn hier wird die Textpoetik reflektiert, die darin besteht, mithilfe des sehr konkreten Vogels, der explizit „als Hilfslehrer“ den Berg heruntergesegelt sei,²¹ abstrakteste Erkenntnisse zu vermitteln), sondern vor allem um eine Allegorie des *Lesers*. Bei Topologie, Dynamik und Figurenbesetzung der Geschehnisse am Sinai handelt es sich um eine *anthropologische Allegorie*. Sie stimmt ein auf die Vorstellung von einer menschlichen Existenz, die dasjenige Problem mitschleppt, welches Goethes Faust-Figur in seiner Vertracktheit auf den Punkt bringt: „Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust, / Die eine will sich von der andern trennen“²².

Die Textstruktur der Anfangspassage skizziert den impliziten Leser in seiner konfliktgeplagten Essenz. Die *Christlichen Reden* setzen demnach ein *dissonantes Wesen* voraus: Zwei Seiten hat der Mensch, die nicht miteinander können, deren Verbindung aber ontologisch konstitutiv ist, damit der Mensch ein Mensch ist. Erdenbewohner leiden unter einem metaphysischen *Double Bind*: So wie es ist, ist es schlecht, doch wenn's anders käme, wär es auch nicht besser. In dieser schmerzlichen Situation kommt natürlich jede kleine Hilfe, auch die eines Vogels, recht.

In der vierten Predigt lässt sich vom Vogel lernen, dass es nur ein bestimmter Menschenschlag ist, der an den genannten Problemen leidet, und zwar der ‚Heide‘. Weder der Vogel leide daran, noch der Christ, welcher letzterer nicht soziologisch, sondern ontologisch vom Heiden unterschieden wird.²³ Besagter ‚Heide‘ ist ein Mensch, der nicht im Christentum Geborgenheit findet, und schaut man auf die abgehobenen Anforderungen, die an wahre Christen gestellt werden²⁴ – dann sind wir vermutlich alle Heiden. Der überwältigend große Teil des Menschengeschlechts also laboriert am obigen fundamentalen Missklang, und dieser, wird jetzt spezifiziert, äußert sich zum Beispiel in der „Sorge der Niedrigkeit“²⁵. Dabei handelt es

²¹ Vgl. KIERKEGAARD: *Christliche Reden* 1848, 6 (SKS X, 15).

²² GOETHE, Johann: *Faust. Eine Tragödie*, in: TRUNZ, Erich: *Johann Wolfgang von Goethe. Werke. Dramatische Dichtungen I* (= Hamburger Ausgabe 3). München: DTV 1998, 7–145, hier 41 (V. 1112f.).

²³ Vgl. VETTER, Helmuth: *Alter Mensch und neuer Mensch. Vom Gesichtspunkt einer Interpretation des Gesamtwerkes von Søren Kierkegaard*, in: ZKTh 101 (1979) 2, 175–187, hier 180.

²⁴ Vgl. GUARDINI, Romano: *Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Søren Kierkegaards*, in: DERS.: *Vom Sinn der Schwermut*, 9. Auflage. Kevelaer: Topos 2008, 59–106, hier 90 & 106.

²⁵ KIERKEGAARD: *Christliche Reden* 1848, 37 (SKS X, 42).

sich um die Sorge – nach Mt 6,25 und 6,32 – „für euern Leib, was ihr anziehen werdet“.

Kleidungsfragen stellen also das Epiphänomen einer ontologischen Dissonanz dar. Der implizite Leser erscheint jetzt als problembeladener (und modebewusster) ‚Heide‘. Nur einen solchen Heiden kann die Schrift als Adressaten konstruieren und konturieren; Vögel lesen nicht und wahre Christen gehen die hiesigen Schwierigkeiten nichts an.

Schärfere Details gewinnt die Anthropologie der *Reden*, wenn dem Heiden-Leser im Anschluss durch den Vogel ein Kontrastbild seiner selbst vorgehalten wird: „Diese Sorge“, die Sorge der Niedrigkeit des Heiden, heißt es, „hat der Vogel nicht“²⁶. Den Vogel kümmert sein Auftreten nicht. Für den Vogel sei schlicht die „Einteilung in niedrig und vornehm [...] nicht da“. Auch für den Vogel existiere zwar ein Unterschied „zwischen vorn und hinten, zwischen rechts und links; [...] zwischen Ersten und Letzten [...]“. „[J]edoch der Unterschied von niedrig und vornehm ist nicht vorhanden“.²⁷ Für den Vogel gibt es, anders gesagt, zwar objektiv Unterschiede, jedoch keine Gegensätze, die ihn anfechten würden, und das dient als Erklärung dafür, warum er beziehungsweise das Tier überhaupt die Sorge der Niedrigkeit nicht kennt, die dem Menschen Schmerz bereite.

Es lohnt sich aber, tiefer zu fragen, woher es eigentlich wiederum rühre, dass der Vogel keine Wertgegensätze kenne? Das, erfährt man, liegt daran, dass er mit zwei fundamentalen Daseinsmodalitäten nicht vertraut sei, nämlich einerseits mit dem *Anderen*, andererseits mit der *Zeit*. Denn für die *Reden* steht fest, dass „der Vogel ist was er ist, er selber ist, damit zufrieden, er selbst zu sein, in sich selbst vergnügt; er weiß kaum deutlich, ist kaum mit sich selber darüber im Reinen, was er ist, geschweige denn, dass er etwas über *andre* wüßte. Aber er ist in sich selbst vergnügt, zufrieden mit dem was er ist – dies möge im Übrigen sein was es wolle; denn darüber nachzudenken hat er keine *Zeit* [...]“²⁸.

‚In sich selbst vergnügt‘ – wollte man die Seinsweise des Vogels visualisieren, so käme ein Kreis heraus, als Zirkularität, Untrauterinität, als das ozeanische Gefühl des ‚Zu-friedenen‘. Auch die Sprache stößt in diesen Passagen an ihre Grenzen. Das merkt man einerseits an der kunstvollen Medium-Diathese des ‚In-sich-Vergnügtseins‘, worin seltsam Aktiv und Passiv sowie intransitive und transitive Bedeutung changiert, so dass semantische Felder zugunsten assoziativer Bilder verlassen werden. Das merkt man andererseits an der Sprachstruktur selbst, indem der Vogel angeblich damit ‚zufrieden‘ sei, ‚er selbst zu sein‘. Indessen stellt sich dieses Problem für den Vogel überhaupt nicht; die Sprachstruktur kann der Seelenstruktur des Tieres nicht näherkommen. Der Vogel geht ja eigentlich gar keinen

²⁶ KIERKEGAARD: *Christliche Reden* 1848, 37 (SKS X, 42).

²⁷ KIERKEGAARD: *Christliche Reden* 1848, 37 (SKS X, 42).

²⁸ KIERKEGAARD: *Christliche Reden* 1848, 37f. (SKS X, 42f.).

Umweg von ‚er‘ zu ‚selbst‘, den die Sprache geht, um diesen Satz zu formen. Der Vogel würde schweigen (oder zwitschern – in sich selbst vergnügt), da der Riss zwischen ‚er‘ und ‚selbst‘, Subjekt und Prädikativ, noch gar nicht aufgekommen ist: *Er*, der Vogel, ist nicht *er selbst*; der Vogel besitzt nämlich kein ‚Selbst‘, das von einem ‚Er‘ getrennt wäre. Die Sprachform, die auf diese Weise jemanden präsentiert, der sich gefunden hat, setzt voraus, dass dieser jemand sich zuvor verloren hat. Die Selbstentfremdung, die zum Selbstbesitz führt, ist dem Vogel in seinem uroborosartigen Sein aber gänzlich fremd. Der Vogel ‚existiert‘ nicht, wenn ‚Existenz‘ von lat. *existere*, ‚aus sich herausstehen‘, so etwas bedeutet wie ‚aus sich herausgehen‘, also visuell als Lingam statt als einfacher Kreis darzustellen wäre. Der Vogel lebt eine *Unmittelbarkeit*. Von daher kann es auch kein Vogel zu einem Daseinsgefühl bringen wie etwa die kaputten Protagonisten in Alfred Anderschs *Fahrerflucht*, von denen eine offen klagt, „[i]ch möchte anders sein“²⁹. Denn Anspannung, Unzufriedenheit und auf der Spitze Selbstablehnung könnten nur daraus resultieren, dass zwischen den Vogel und dessen Sein eine vermittelnde Instanz in Form eines Selbstbewusstseins tritt, das den ‚Flow‘ des unmittelbaren Daseins unterbricht.

Die Unmittelbarkeit des Vogels liegt, wie gesagt, erstens daran, dass er mit keinen anderen in ein intimes Verhältnis, das heißt eine echte Beziehung, tritt: Wenn er singt, dann singe er nicht, „um die anderen zu erfreuen“, sondern „er erfreut sich selber mit seinem Gesang“³⁰. Andere können anscheinend die Unmittelbarkeit des Seins aufbrechen; sie können sich als üble Störenfriede betätigen.

Hier ist weiteres Textmaterial heranzuziehen, da die *Reden* gerade an dieser Gelenkstelle keine nähere Auskunft erteilen. Freud hat einmal gesagt, dass der Andere durch sein pures Dasein „Vorwurf“ ist, „als ob das Vorkommen einer Abweichung in [...] [den eigenen, T.L.] individuellen Ausbildungen eine Kritik derselben und eine Aufforderung, sie umzugestalten, mit sich brächte“³¹. Aus dieser Erklärung lässt sich zweierlei herausziehen: Oberflächlich betrachtet fungiert der Andere als *Vorbild*, worauf der eigene Narzissmus ablehnend reagiert. Dialektisch gesehen aber konstituiert der Andere durch den Vergleich mit ihm, dem Vorbild, ein weiteres Bild, nämlich ein *Selbstbild*. Dieses wird zwangsläufig am Anderen reflektiert, also mit steigender Konturierung hin- und zurückgeworfen. Darauf will Kierkegaard vermutlich hinaus: „Um zu sein“, schreibt er, braucht der Vogel „nicht den langen Umweg zu gehen, erst einmal über die andern etwas zu erfahren, um dadurch in Erfahrung zu bringen was er

²⁹ ANDERSCH, Alfred: *Fahrerflucht*, in: DERS.: *Fahrerflucht/Ein Liebhaber des Halbschattens*. Stuttgart: Reclam 1995, 3–49, hier 35.

³⁰ KIERKEGAARD: *Christliche Reden 1848*, 37 (SKS X, 42).

³¹ FREUD, Sigmund: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in: MITSCHERLICH, Alexander/RICHARDS, Angela/STRACHEY, James (Hgg.): *Sigmund Freud. Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion* (= Studienausgabe 9). Frankfurt a.M.: Fischer 1974, 61–134, hier 96.

selber ist“³². Andere sind der Auslöser der Entfernung eines Wesens von sich selbst, das sich, auf diese Weise einmal verloren gegangen, erst mühsam wiederfinden muss. Andere fordern eine Selbstobjektivierung dadurch, dass sie sich als Objekt – wörtlich als ‚Entgegengeworfenes‘ aus lat. *obicere* – feilbieten, das heißt als abgetrennte Einheiten mit bestimmten Eigenschaften vors Auge treten. Andere spiegeln ein begrenztes, singuläres, individuelles Sein und öffnen im Betrachter den für eine Selbstentfremdung erforderlichen Riss zwischen einem Selbstbeobachter und einem Selbstbild. Derjenige, der einem Anderen begegnet, realisiert, dass er selbst als kleines Etwas wahrnehmbar ist, dass er also keineswegs geschützt und geborgen in eins mit dem Dasein schwimmt.

Doch Andere bringen einen nicht lediglich auf die Idee, als entfremdetes Objekt erfahrbar zu sein, und zeitigen dadurch eine innere Spaltung. Vielmehr sorgen sie dafür, das Dasein komplett zu dezentrieren. Lacan hat – bewusst auf die „ontologische“ Relevanz seiner Gedanken hinweisend –³³ spekuliert, dass der Verlust des primordialen Einheitsgefühls „Phantasmen“ anregt, welche die sorgenfreie Ursymbiose lebendig halten sollen.³⁴ Solche Fantasien äußern sich auf zwei Arten, und zwar entweder rückwärtsgerichtet als nostalgische Erinnerung an einen paradiesischen Urzustand oder vorwärtsgerichtet als frohe Hoffnung auf einen paradiesischen Endzustand. Beide Male – und das ist entscheidend – verliert sich das Dasein zentrifugal, indem der Mensch seinen Mittelpunkt in sich selbst verlässt und etwas nachtrauert oder -jagt, was außerhalb seiner liegt.

In *Entweder / Oder* gibt es einen Parallelgedanken dazu. Als der Ästhetiker A mit dem Gedanken spielt, welcher Mensch Anrecht auf den Titel ‚Der Unglücklichste‘ habe, kommt er zum Ergebnis, die Grundanforderung dafür laute, dass dieser Mensch „abwesend“ ist. Und „[a]bwesend [...] kann man offenbar sein entweder in der Vergangenheit oder in der Zukunft“³⁵. – Der Witz an dieser Passage liegt darin, dass die Formel für den Unglücklichsten aus *Entweder / Oder* hier in den *Reden* nicht die Ausnahme-, sondern die Standardmodalität des menschlichen Lebens beschreibt, nämlich eine linienförmige Existenz nach hinten oder vorne zu bilden.

Selbstentfremdet verlässt der Mensch in Form von Erinnerung oder Entwurf jenes kreisförmige Dasein, das den in sich vergnügten Vogel auszeichnet. Statt im Leben ‚da zu sein‘ ist der Mensch in Existenz ‚abwesend‘.

Wenn der Mensch den paradiesischen Endzustand fantasiert und nicht in der Vergangenheit kleben bleibt (was mit lebenszerstörender Stagnation gleichzusetzen wäre), passiert es leicht, dass er beim Anderen zu entdecken

³² KIERKEGAARD: *Christliche Reden 1848*, 38 (SKS X, 43).

³³ Vgl. LACAN, Jacques: *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*, in: HAAS, Norbert (Hg.): *Jacques Lacan, Schriften I*, 4. Auflage. Weinheim: Quadriga 1996, 61–70, hier 64.

³⁴ Vgl. LACAN: *Das Spiegelstadium*, 69.

³⁵ KIERKEGAARD: *Entweder/Oder. Erster Teil*, 237 (SKS I, 196).

meint, was er in sich selbst nicht finden kann. Der Mensch glaubt dann, der Intuition einer Wiedergutmachung folgend, der Andere habe die Macht, ebenso wie er einst Entfremdung auslöste, demnächst Heilung zu schenken, wenn man sich nur nach seinem Lebensstil richte. Der Literaturwissenschaftler René Girard hat aus dieser Idee, dass der Andere diejenige Fülle verschaffen könne, die man selbst bitter vermisst, ein eigenes psychologisches Konzept kreiert unter der Bezeichnung ‚mimetische Begehren‘, in dessen Rahmen man die Willensstrebungen eines Anderen kopiert. Zentral ist bei ihm wie in den *Reden* der Gedanke des Leidens an einem Verlust, „an einem“, wie Girard bildhaft schreibt, „Leck‘ [des] Ich, [...] durch das die Substanz seines Wesens verströmt“³⁶. Diese undichte Stelle suche man durch den Anderen zu stopfen; es liegt, kommentiert ein Interpret, beim Menschen in Girards Augen akuter „Seinsmangel“ vor.³⁷

Doch solch eine Hoffnung, auf den Anderen zu setzen, wenden die *Reden* ein, legt eine „listig versteckte Falle“³⁸. Der Andere ist nämlich ohne Zweifel am weitesten davon entfernt, man selbst zu sein. Der Umweg über ihn entpuppt sich aus zwei Gründen als unendlicher: Erstens kann aus einer Identifikation mit dem Anderen niemals eine erfüllende Selbstentwicklung entspringen, die ja den stetigen Rückbezug auf sich selbst in seiner Eigenheit erfordert.³⁹ Bei einer Identifikation hingegen geht man selbst voll und ganz im anderen auf (lat. *identificare* aus *idem facere* – ‚dasselbe machen‘). Zweitens kollabiert der Versuch der Orientierung am Anderen in einem infiniten Regress. Denn „[d]ie andern‘ wiederum wissen ebenfalls nicht, was sie selbst sind, sie wissen stets nur, was ‚die anderen‘ sind“⁴⁰, so dass hier nie fester Boden unter die Füße kommt. Der Mensch also, der sich am Anderen orientiert, um sich aus seiner Existenzialmisere zu erlösen, „geht alsdann weiter und weiter gleich jenem seines Wegs ziehenden Wanderer, welchem die Vorübergehenden versichern, der Weg, den er gehe, führe zur Stadt, jedoch vergessen, ihm zu sagen, daß er Kehrt machen muß, wenn er zur Stadt will: denn er geht freilich den Weg, der zur Stadt führt, aber geht auf ihm – fort von der Stadt.“⁴¹

Die Enttäuschung, die aus der unbegründeten Hoffnung auf den Anderen wieder und wieder durchlitten wird, gebiert in *Entweder / Oder* die

³⁶ GIRARD, René: *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*, 2. Auflage. Berlin: Lit 2012, 69.

³⁷ PALAVER, Wolfgang: *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, 2. Auflage. Wien: Lit 2004, 104.

³⁸ KIERKEGAARD: *Christliche Reden 1848*, 40 (SKS X, 44).

³⁹ Vgl. LERCHNER, Thorsten: *Perspektiven auf die Seele. Grundrisse zu einer philosophischen Hintergrundgeschichte tiefenpsychologischer Systeme*, in: *Perspektiven der Philosophie* 45 (2019), 3–29, hier 16–19.

⁴⁰ KIERKEGAARD: *Christliche Reden 1848*, 41 (SKS X, 45).

⁴¹ KIERKEGAARD: *Christliche Reden 1848*, 40 (SKS X, 44f.).

Schwermut⁴², des „Geistes Hysterie“⁴³. Dieser Geist verzehrt sich in Anlehnung an die abendländische ‚Hysterie‘-Tradition, wo Hysterie ursprünglich die körperliche Unruhe einer Geburtswilligen anzeigt,⁴⁴ nach seiner Selbstgeburt als eigenständiges Wesen.

Neben der fehlenden Bekanntschaft mit dem Anderen ist es zweitens die Unkenntnis über die Zeit, welche dem Vogel die Wirrungen des Menschenlebens erspart. Der Vogel habe über etwas „nachzudenken [...] keine Zeit, noch nicht einmal dazu, damit anzufangen, so zufrieden ist er damit zu sein was er ist“⁴⁵. Zeit steht in direktem Verhältnis zu Reflexion, Unzufriedenheit und Mangel, weil, wer voll und ganz zufrieden ist, schlicht keine Zeit hat, und zwar ‚hat‘ in einem fundamentalen Sinne: Wer bloß ‚keine Zeit hat‘ (da er, wie alle, unter Stress leidet), hat immer Zeit, mit etwas zu beginnen, indem der Beginn als Grenzbegriff zwischen Nichts und Etwas nur einen infinitesimalen Teil eines ach so knappen Zeitkontingentes einnimmt. Doch der Vogel habe nicht einmal zum Beginnen Zeit. Das liegt daran, dass er überhaupt keine Zeit im Sinne einer Zeitvorstellung besitzt, sondern jenseits solcher Bestimmungen voll und ganz damit „zu Gange“ ist, „daß er ist was er ist“⁴⁶. Noch klarer kann dieser Befund semantisch aus der weiteren Rede über den Vogel destilliert werden: „Denn er hat nichts, auch nicht den kürzesten Augenblick zu verschenken, wenn er dadurch aufgehalten werden sollte zu sein; der kürzeste Augenblick würde ihm eine tödlich lange Zeit sein, wenn er in ihm nicht sein dürfte was er ist; er würde vor Ungeduld sterben schon bei dem allermindesten Einspruch wider das Recht, ohne weiteres zu sein.“⁴⁷

Zwei diametrale Zeitwahrnehmungen werden im Zitat unvermittelt miteinander gleichgesetzt: Die ‚tödlich lange Zeit‘ sei für den Vogel identisch mit dem ‚kürzesten Augenblick‘, wodurch jede sinnvolle Rede über ‚Zeit‘ verunmöglicht wird. Wie schon vorhin in Hinsicht auf Sein und Selbst, wo beim Vogel kein Selbstbewusstsein vermittelnd dazwischenfunkt, existiert an dieser Stelle keine Vermittlung zwischen Ewigkeit und Augenblick. Diese Gegensätze geraten nicht in ein konflikträchtiges Kräftespiel, da sie

⁴² Vgl. MCCARTHY, Vincent: *Kierkegaard as Psychologist*. Evanston: Northwestern University Press 2015, 44: „Tungsind (German *Schwermut*) [...] is [...] [a] second and reflective stage of melancholy, the impossibility of finding an all-satisfying object of desire among the realities of this world“.

⁴³ KIERKEGAARD, Søren: *Entweder/Oder. Zweiter Teil* (= Gesammelte Werke. 2. & 3. Abteilung). Düsseldorf: Diederichs 1957, 201 (SKS II, 170).

⁴⁴ Vgl. VEITH, Ilza: *Hysteria. The History of a Disease*. Chicago: University of Chicago Press 1965, 1f.: „The term »hysteria« is obviously derived from the Greek word *hystera*, which means »uterus«. Inherent in this simple etymological fact is the meaning of the earliest views on the nature and the cause of the disease. It was formerly believed to be solely a disorder of women, caused by alternations of the womb“.

⁴⁵ KIERKEGAARD: *Christliche Reden 1848*, 38 (SKS X, 43).

⁴⁶ KIERKEGAARD: *Christliche Reden 1848*, 38 (SKS X, 43).

⁴⁷ KIERKEGAARD: *Christliche Reden 1848*, 38 (SKS X, 43).

aufgrund fehlender gemeinsamer Basis kein Spannungsfeld etablieren können. Zeit existiert für den Vogel nicht als Anfang, nicht als – wie es im Englischen schwer übersetzbar heißt – *window of opportunity*, nicht als Taktgeber, nicht als Stressquelle und erst recht nicht als drohendes *Memento mori*, sondern – auf ganz andere Art und Weise.

In einer Kurzgeschichte von Robert Penn Warren mit dem Titel *Blackberry Winter* wird das Geheimnis menschlicher Zeit und der Zeit des Vogels zwar nur indirekt, aber in beeindruckenden Sprachbildern beleuchtet. Der noch sehr junge Protagonist der Erzählung, welcher als erwachsener Ich-Erzähler aus der Retrospektive berichtet, lebt auf der Farm seines Vaters im Norden der Vereinigten Staaten in seiner eigenen Welt. Er ist, wie die psychoanalytische Forschung lehrt, als Kind der Weltauffassung des Tieres – und daher auch der des Vogels in den *Christlichen Reden* – sehr viel näher als der des Erwachsenen.⁴⁸ Seine Sorgen erschöpfen sich zu Beginn der Erzählung darin, den Blicken der Mutter zu entweichen, die ihn beim Barfußlauf in der gewohnten Kälteperiode zu Anfang des Sommers, dem titelgebenden ‚*Blackberry Winter*‘ (vergleichbar unserer heimischen ‚Schafskälte‘), zu ertappen droht. Doch – und darum insistiert die Mutter auf Schuhwerk – ist diese Kälteperiode anders als die vorangegangenen: sie ist strenger, frostiger als sonst. Irgendwie herrschen draußen ungewöhnlich niedrige Temperaturen, denn bisher konnte der Junge jeden Frühsommer draußen barfuß laufen – „[n]obody had ever tried to stop me in June“, beklagt er und muss wenig später zugeben, „[t]he mud [...] was like ice“.⁴⁹ Hinzu kommt, dass an demjenigen Tag, an dem die Erzählung spielt, ein Fremder zur elterlichen Farm gelangt aus einer Richtung, von der gesagt wird, „[n]obody ever went back there“⁵⁰.

Sichtbar wird bereits anhand dieser beiden Punkte, wie in *Blackberry Winter* Zirkelstrukturen durchbrochen werden. Weder die Großwetterlage noch die Wanderer verhalten sich in diesem Jahr wie gewohnt; sie kündigen Veränderung an, tragen das Gepräge der Auszeichnung, sogar der Einmaligkeit. Sowohl die meteorologische Ausnahmesituation wie auch der überraschende Besuch des Fremden konfrontieren den Jungen mit neuen Erfahrungen. Just als er intrikate Pläne schmiedet, wie er zugunsten von normalen Junispaziergängen mit blanken Füßen der Überwachung seiner überbesorgten Mutter entrinne, entdeckt er den Fremden. Weil er sich von dessen stechenden Blicken aus den rot angelaufenen Augen unangenehm berührt fühlt – „[h]is way of looking at me made me so uncomfortable“⁵¹ –,

⁴⁸ Vgl. MITSCHERLICH, Alexander: *Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden*, 8. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969, 24.

⁴⁹ WARREN, Robert Penn: *Blackberry Winter*, in: DERS.: *The Circus in the Attic and Other Stories*. New York: Harcourt 1948, 63–87, hier 63 & 77.

⁵⁰ WARREN: *Blackberry Winter*, 65.

⁵¹ WARREN: *Blackberry Winter*, 72.

macht er sich von zuhause auf, erst zum durch heftigen Dauerregen angeschwollenen Fluss, dann zu seinem Sandkastenfreund Jebb, um sich vom Unwohlsein zu zerstreuen.

Auf dem Weg dorthin jedoch erblickt er: erstens tote Hühner – „there is nothing deader looking than a drowned chick“ –, zweitens einen Kuhkadaver – „it was dead as a chunk“ –, drittens irreparable Schäden an Landschaft und Ernte – „[i]f it did ruin your crop, there wasn't anything to do“.⁵² Zuletzt setzt der Vater von Freund Jebb, genannt ‚Old Jebb‘, im vertrauten Gespräch noch einen drauf. Kindlich fragt ihn der Protagonist: „Will everything die?“, was mit seinen bisherigen Erfahrungen an Hühnern, Kuh und Saat konform geht, jedoch, wohlgemerkt, nicht mehr als ein ästhetisches Verhältnis zum Tod begründet, in dessen Rahmen tote Tiere und Verwüstung Sensationen sind, die gleichermaßen amüsiert und angewidert angeglotzt werden. Die Antwort auf die Frage fällt unerfreulich umfassend aus: „Everthing and everbody, hit will be so“⁵³. Die Wucht dieser Erkenntnis wird markiert durch einen vorangegangenen Kommentar des Erzählers, der über die fürsorgliche Mutter erwähnt: „But back then it never crossed my mind that she would ever be dead“⁵⁴. Nach dem Gespräch mit Old Jebb wäre das also geklärt: Alles und jeder wird sterben. „They is folks and they comes and they goes lak folks“⁵⁵, lautet Onkel Jebbs anthropologische Lehre: Der Mensch existiert in Anfang und Ende.

Nachdem der Junge diese Belehrungen über Vergänglichkeit hat über sich ergehen lassen, kann er der Versuchung nicht widerstehen, dem unheimlichen Fremden nachzulaufen, der gerade gezwungen wird, die Farm zu verlassen. Dieser fühlt sich vom Jungen belästigt und konfrontiert ihn erneut mit dem Tod: „Stop following me. You don't stop following me and I cut yore throat [...]“. Diesmal jedoch, als Peripetie der als Übergangsritus organisierten Ereignisse,⁵⁶ ist es das eigene Ende, dessen Möglichkeit dem Jungen bewusst wird.

Wie anders klingt die Weltwahrnehmung des Kindes am Anfang der Geschichte im behaglichen elterlichen Haus, als unvermittelt Betrachtungen über die ‚Zeit‘ angestellt werden:

„[W]hen you are nine years old, what you remember seems forever; for you remember everything and everything is important and stands big and full and fills up Time and is so solid that you can walk around and around it like a tree and look at it. You are aware that time passes, that there is a movement in time, but that is not what Time is. Time is not a movement, a flowing, a

⁵² WARREN: *Blackberry Winter*, 71, 74 & 73.

⁵³ WARREN: *Blackberry Winter*, 83.

⁵⁴ WARREN: *Blackberry Winter*, 68.

⁵⁵ WARREN: *Blackberry Winter*, 83.

⁵⁶ Vgl. VAN GENNEP, Arnold: *Übergangsriten (Les rites de passage)*, 3. Auflage. Frankfurt: Campus, 21.

wind then, but is, rather, a kind of climate in which things are, and when a thing happens it begins to live and keeps on living and stands solid in Time like the tree that you can walk around. And if there is a movement, the movement is not Time itself, any more than a breeze is climate, and all the breeze does is to shake a little the leaves on the tree which is alive and solid.“⁵⁷

Zeit ist hier kein reißen der Strom (anders als bei Heraklit, für den man nie zweimal in denselben Fluss steigt⁵⁸), sondern *Substanz* (‘Time‘ wird groß geschrieben), ein Container, ein Konservierer, ein Behüter, der die Dinge nicht altern und vergehen lässt, sondern sie beschützt und bewahrt.

Genau diese kindliche Wahrnehmung, welche der des Vogels in den *Reden* vermutlich sehr nahe kommt, erfährt im Verlauf der Geschichte eine radikale Veränderung. Darin liegt das Wertvolle der Erzählung, dass sie narrative Existenzialphilosophie ist. Der Protagonist versteht im Laufe des schicksalhaften Tages, dass ihm wesentlich ein Ende gesetzt ist. Er sei seit her, kommentiert er am Schluss, in gewisser Weise sein gesamtes weiteres Leben dem Vagabunden gefolgt, der ihn mit dem Messer bedroht hat,⁵⁹ und das kann als Metapher nur bedeuten, er lebe jetzt tagtäglich, zu jeder Stunde mit dem Bewusstsein, sterblich, das heißt fragil und gefährdet zu sein. Er ist nicht länger Sein *in* Zeit, wohlbehütet und geborgen, sondern zeitliches Sein; er läuft jetzt ein Rennen gegen die Zeit, die ihn auf Schritt und Tritt wie mit einem Messer an der Kehle begleitet. *Blackberry Winter* ist die Geschichte von einem Menschen, der beginnt, sich nicht bloß zuhause unwohl, sondern – mit den Worten von Georg Lukács – „metaphysisch obdachlos“⁶⁰ zu fühlen.

Das Menschenbild, das die *Reden* auf dem Hintergrund solcher erläuternder Materialien hinaufbeschwören, handelt von einer *ontologisch dezentrierten Existenz durch Andere und durch Zeit* oder, gemäß dem Vokabular der *Reden*, von einem existenziellen „Selbstwiderspruch“⁶¹. Während der Vogel ‚einfach‘ er selbst sei „wie ein Einer“, sei der gewöhnliche Mensch „zwiefach er selbst“⁶², da er sich von sich selbst entfremdet hat in zwei Pole. Ihm öffnet sich dadurch ein unglücklicher Selbstbezug durch Selbstunzufriedenheit und Selbsthass. Ihm öffnet sich dadurch die kalte technische Rationalität, die ihre Objekte, inklusive des eigenen Körpers, unge-

⁵⁷ WARREN: *Blackberry Winter*, 64.

⁵⁸ Vgl. DK 22 B 91.

⁵⁹ Vgl. WARREN: *Blackberry Winter*, 87.

⁶⁰ LUKÁCS, Georg: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Bielefeld: Aisthesis 2009, 22.

⁶¹ KIERKEGAARD: *Christliche Reden* 1848, 47 (SKS X, 50). Vgl. BURI, Fritz: *Kierkegaard und die heutige Existenzphilosophie*, in: SCHREY, Heinz-Horst (Hg.): *Søren Kierkegaard*. Darmstadt: WBG 1971, 110–119, hier 111f., zur Anschlussfähigkeit dieser Gedanken an die spätere Strömung des Existenzialismus.

⁶² KIERKEGAARD: *Christliche Reden* 1848, 41 (SKS X, 45).

rührt ausbeutet.⁶³ Ihm steht dadurch eine schreckliche nihilistische Welt-erfahrung offen,⁶⁴ wie sie der namenlose junge Mann in *Die Wiederholung* herausschreit: „Wer bin ich? Wie bin ich in die Welt hineingekommen; warum hat man mich nicht vorher gefragt [...]?“⁶⁵. Dem Menschen im Spiegel der *Christlichen Reden* zerbricht der Fluss des Daseins und nichts versteht sich ihm mehr von alleine.

3. DIE AMPHIBISCHE NATUR DES MENSCHEN

In einer *Erbaulichen Rede* von 1843, betitelt „Die Bestätigung in dem inwendigen Menschen“, kommt ein ähnlicher Gedanke zum Tragen wie soeben in den *Christlichen Reden*, nimmt aber eine vertiefende, an alte Traditionen anschließende Richtung. „Der Mensch“, heißt es dort, „unterscheide[t] sich nicht lediglich dadurch vom Tiere, daß er verständiger als dieses ist“⁶⁶. So weit, so bekannt, erklärt sich die Aussage daraus, dass ein fundamentaler ontologischer Unterschied zwischen Mensch und Tier besteht. Denn nur der Mensch entwickelt via Selbstbewusstsein Abstand von sich selbst, und dabei handelt es sich nicht um eine Folge evolutionär gesteigerter Intelligenz, sondern spezifischen Geschaffenseins.

Näher betrachtet könne im Gegensatz zum Tier in der Seele des Menschen „die Besorgnis“ erwachen, „was die Welt für ihn zu bedeuten habe und er darin für die Welt, alsdann erst [...] kündigt sich der inwendige [dän. *indvortes*] Mensch an“⁶⁷. Das klingt zwar kryptisch, es lässt sich aber auf eine anschauliche Erzählung kurz zuvor im Text beziehen, nämlich auf die Geschichte vom geschäftstüchtigen Bauern, der von seinem Handwerk

„alles verstehe [...]. Wenn er in der Abendstunde den Himmel sich röten sieht, so spricht er: es wird morgen ein schöner Tag; doch sieht er in der Frühe den Himmel rot und trübe, so spricht er: heut gibt es Sturm; denn über die Gestalt des Himmels, über Wetter und Wind weiß er zu urteilen. [...] Wenn er seinen Boden mit Sachkunde bebaut, so rechnet er damit, daß der ihm vielfältigen Ertrag bringe. Sein Auge vergnügt sich beim Anblick der reichen Ernte

⁶³ Vgl. LERCHNER, Thorsten: *Georg Simmel: Nietzsche – Philosoph der Moderne*, in: BROCK, Eike/GEORG, Jutta (Hgg.): „– ein Leser, wie ich ihn verdiene“. *Nietzsche-Lektüren in der deutschen Philosophie und Soziologie*. Stuttgart: Metzler 2019, 319–330, hier 321–324.

⁶⁴ Vgl. SCHREY, Heinz-Horst: *Der Nihilismus bei Kierkegaard und Nietzsche*, in: DERS. (Hg.): *Sören Kierkegaard*. Darmstadt: WBG 1971, 90–109, hier 93 & 99f.: „Kierkegaard wie Nietzsche sehen im Verlust der Ewigkeit in der Moderne das Grundübel. [...] Wenn nach der Überwindung des Nihilismus gefragt wird, so kann man diese Frage einfach auch so stellen: *Was ist denn überhaupt ernst zu nehmen?*“.

⁶⁵ KIERKEGAARD, Sören: *Die Wiederholung*, in: HIRSCH, Emanuel (Hg.): *Sören Kierkegaard, Die Wiederholung/Drei erbauliche Reden 1843* (= *Gesammelte Werke*, 5. & 6. Abteilung). Düsseldorf: Diederichs 1967, 1–97, hier 71 (SKS III, 234).

⁶⁶ KIERKEGAARD: *Erbauliche Reden 1843*, 132 (SKS III, 302).

⁶⁷ KIERKEGAARD: *Erbauliche Reden 1843*, 133 (SKS III, 302).

[...]. Er baut rasch seine Scheunen größer; denn er kann mit Leichtigkeit voraussehen, daß die alten diesen Überfluß nicht fassen.“⁶⁸

Bei diesem Bauern handelt es sich, unschwer erkennbar, um einen Kapitalisten, der unter Zuhilfenahme der rechnenden, instrumentellen Vernunft sein Geschäft expandiert. Er sieht seinen Acker als Objekt der Ausbeutung, beobachtet den Sonnenaufgang nicht um dessen Schönheit willen, sondern zur Feststellung einer finanziell zuträglichen oder abträglichen Wetterlage. Er erinnert ein bisschen an Kolumbus, dessen erste Gedanken beim Anblick der unberührten Neuen Welt dahin gingen, wieviel Gold sich hier wohl ausbuddeln ließe.⁶⁹ – Dieser Bauer allerdings, kommentiert die *Rede*, hat kein „wirkliches Verhältnis zu einer Welt“, weil „dies Verhältnis [...] kein bloßes Wissen sein kann“ – ‚bloßes Wissen‘ im Sinne technischer Kenntnis zur effizienten Manipulation eines Objektes. Der Bauer sei „selber in diesem Wissen gleichgiltig [...] gegen diese Welt“⁷⁰, und das heißt: ihm ist sein Feld eigentlich egal. Es sagt ihm nichts, er besitzt keinen persönlichen Bezug dazu, er schätzt keine seiner Eigenheiten außer seinem Ertrag. Man gebe ihm ein anderes, noch ertragreicheres Feld, und er wird, ohne zu zögern, das neue bestellen. Der Bauer ist eine vorteilssuchende Drohne ohne Individualität, ein stereotypischer Geschäftsmann ohne Subjektivität – ein ‚Dutzendmensch‘, wie Schopenhauer sagt. Diesem Großkapitalisten fehlt ein ‚Ich‘, und zwar nicht ein an Descartes angelehntes anonymes ‚ich denke, rechne, nehme Vorteil‘ – das klappt ja alles ganz gut –, sondern ein persönliches ‚ich lebe, bin da, bin Teil‘.⁷¹ –

Dies genau, der individuelle, lebendige Bezug zur Welt, ist Zeichen des ‚inwendigen‘ oder ‚inneren Menschen‘, für den die Welt persönlich etwas bedeutet. Der Mensch hingegen, der seiner allzu menschlichen Gier mit Tunnelblick folgt, heißt in der philosophisch-theologischen Terminologie ‚äußerer Mensch‘. Letzterer, der äußere Mensch, kann definiert werden als ‚Verhaftetsein im Gegebenen‘, das heißt als blinde Gefolgschaft gegenüber unserer „materiellen oder psychischen Natur“ beziehungsweise unseren „historischen oder soziologischen Gegebenheiten“.⁷² Ersterer, der innere Mensch, ist verbunden mit der persönlichen Aneignung von Wissen, mit Entscheidung und mit Freiheit. Der innere Mensch schenkt uns die Fähigkeit, den Trieben und Zwängen Gehorsam zu verweigern, er fungiert sozusagen als ein ‚Filter‘ für den äußeren Menschen, denn – wie Johannes

⁶⁸ KIERKEGAARD: *Erbauliche Reden* 1843, 131f. (SKS III, 301).

⁶⁹ Vgl. VIETTA, Silvio: *Rationalität. Eine Weltgeschichte*. München: Fink 2012, 274.

⁷⁰ KIERKEGAARD: *Erbauliche Reden* 1843, 132f. (SKS III, 302).

⁷¹ Vgl. ANZ, Wilhelm: *Philosophie und Glaube bei Kierkegaard*, in: SCHREY, Heinz-Horst (Hg.): *Søren Kierkegaard*. Darmstadt: WBG 1971, 173–239, hier 182f.

⁷² ANZ: *Philosophie und Glaube bei Kierkegaard*, 179.

Climacus in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* behauptet – „die einzige Macht, die ich habe, ist die, gegenzuhalten“⁷³.

Damit kommen wir zur ursprünglichen Problemstellung zurück, denn wir sind keine reinen Naturwesen,⁷⁴ sondern Natur und Freiheit, Äußerlichkeit und Innerlichkeit, eben das seltsame Gemisch, das uns so viele Probleme bereitet.

Die amphibische Charakteristik des Menschen, die in den *Reden* aufgegriffen wird, hat eine lange Geschichte: Sie bildet den Kern für die Anthropologie der Kirchenväter und hat mit der spätantiken „Entdeckung der Subjektivität“⁷⁵ zu tun. Wenn man heutzutage jemanden fragt ‚Wie geht es dir?‘, spricht man wegen dieser Denktradition durch das ‚dir‘ wie selbstverständlich zum inneren Menschen und erkundigt sich nicht etwa nach der Sehschärfe.

Bei Gregor von Nazianz (4. Jh.), einem der ganz Großen unter den Kirchenvätern, ist in einer Predigt zu lesen: Gott „bildet den Menschen als ein einziges Lebewesen aus beidem, aus der unsichtbaren und der sichtbaren Natur, indem er aus der Materie, die schon vorhanden war, den Körper nimmt und aus sich selbst den Lebensatem einsetzt [...]; er siedelt den Menschen auf der Erde an [...], irdisch und himmlisch, vergänglich und unsterblich, sichtbar und doch das sinnliche Wahrnehmbare übersteigend, in der Mitte zwischen Größe und Ohnmacht [...]“⁷⁶ Nicht nur für Gregor, sondern für fast alle christlichen Denker der Spätantike steht fest:⁷⁷ Der Mensch ist ein Grenzgängerwesen, nicht ganz das Eine, nicht ganz das Andere, sondern dazwischen. Er hält eine „ontologische Mittelstellung“ inne,⁷⁸ und die birgt Konfliktpotenzial. Augustinus merkt das in einem Brief an, denn ‚der innere und der äußere Mensch sind nicht einer [...], und dennoch wird von beiden nicht als von zwei Menschen, sondern als von einem gesprochen‘⁷⁹.

⁷³ KIERKEGAARD: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Erster Teil*, 155 (SKS VII, 136).

⁷⁴ Vgl. ANZ: *Philosophie und Glaube bei Kierkegaard*, 181.

⁷⁵ Vgl. KOBUSCH, Theo: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt: WBG 2006, 18.

⁷⁶ <NAZIANZENUS>, Gregorius: *Oratio in Theophania, sive Natalitia Salvatoris*, in: MIGNE, Jacques-Paul (Hg.): *Sancti patris nostri Gregorii Theologi vulgo Nazianzeni, archiepiscopi Constantinopolitani, opera quae exstant omnia* (= PG 36). Paris: Migne 1858, 311–334, hier: 321: „καὶ ζῶον ἐν ἐξ ἀμφοτέρων, ἀοράτου τε λέγω καὶ ὀρατῆς φύσεως, δημιουργεῖ τὸν ἄνθρωπον καὶ παρὰ μὲν τῆς ὕλης λαβῶν τὸ σῶμα ἤδη προϋποστάσης, παρ’ ἑαυτοῦ δὲ πνοὴν ἐνθεῖς [...], ἐπὶ τῆς γῆς ἴσθησιν [...], ἐπίγειον καὶ οὐράνιον, πρόσκαιρον καὶ ἀθάνατον, ὀρατὸν καὶ νοούμενον, μέσον μεγέθους καὶ ταπεινότητος“.

⁷⁷ Vgl. KOBUSCH: *Christliche Philosophie*, 64–71, mit vielen weiteren Quellenbelegen.

⁷⁸ Vgl. KOBUSCH: *Christliche Philosophie*, 66.

⁷⁹ AUGUSTINUS, Aurelius: *Epistula 238*, in: GOLDBACHER, Alois (Hg.): *Epistulae (ep. 185–270)* (= CSEL 57). Wien: Tempsky 1911, 533–556, hier 541: „homo interior et homo exterior non sint unum [...], utrumque tamen simul non homines duo sed unus dicitur“.

Der Lösungsvorschlag der patristischen Philosophie lautet denkbar einfach, den inneren Menschen zu pflegen, auf dass dieser den alten, äußeren Menschen zum neuen, innerlichen Menschen widergebäre und Gott annähere.⁸⁰ Die Kirchenlehrer sind fest davon überzeugt, dass die unglückselige Zusammensetzung des Disparaten im Menschen entmischt werden könne, so dass – im Sinne einer an Plotin angelehnten Praxis der Selbsttranszendierung –⁸¹ der gottentstammte, geistige Teil übrig bleibe und eine Erneuerung von Grund auf geschehe.⁸²

Diesen Optimismus der Väter teilt die *Erbauliche Rede* nicht. Für solche Eskapismen ist die implizite Anthropologie der *Rede* zu säkular, zu wenig naiv, zu hyperreflexiv – und zu kontemporär. Denn seit dem 19. Jahrhundert, also, vom Erscheinungsdatum der *Reden* aus gesehen, seit kurzer Zeit, drängen sich dem aufgeklärten kollektiven Bewusstsein Fragen „des Sich-Verhaltens der Existenz in ihrer Zwiespältigkeit“⁸³ auf. Das sind genau diejenigen neuen Schwierigkeiten, die Goethes Faust, den Prototypen für die Problemlage des modernen Menschen,⁸⁴ verzweifeln machen. Faust stimmt als existenziell Orientierungsloser, nicht bloß als frustrierter Wissenschaftler die obig zitierte Zweiseelenklage an. Er zweifelt im Ausgang von seinem klar erkannten Mischwesentum am Grundsätzlichen: an seiner Stellung im Kosmos, weil er nicht mehr das Gottvertrauen der Kirchenväter mitbringt – „die Botschaft hör’ ich wohl“, klagt er, „allein mir fehlt der Glaube“⁸⁵. Sein bekannter, vordergründig von theoretischer Neugierde getriebener Wunsch zu erkennen, „was die Welt/Im Innersten zusammenhält“⁸⁶, würde vor allem seine eigene unklare Position darin beleuchten; es handelt sich um eine sehr persönlich motivierte metaphysische Frage.

Die moderne Lebensweise, die an alter Selbstverständlichkeit, Geborgenheit und Führung eingebüßt hat, lässt dem einzelnen Menschen vielerlei Möglichkeiten, es sich mehr oder minder richtig beziehungsweise mehr oder minder falsch im Leben einzurichten. Zu einem solchen Menschen im Schwindel der Möglichkeiten des Sich-Verhaltens ohne Netz und doppelten Boden sprechen die *Erbaulichen Reden*. Der verwirrte, entwurzelte Einzelne ist ihr impliziter Leser, und dieser Leser, so lautet die existenziale Anamnese, benötigt vertiefte Innerlichkeit, damit er sich durch größere

⁸⁰ Vgl. KOBUSCH: *Christliche Philosophie*, 142.

⁸¹ Vgl. KOBUSCH, Theo: *Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Begründung einer neuen Metaphysik*, in: HONNEFELDER, Ludger/SCHÜBLER, Werner (Hgg): *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*. Paderborn 1992, 93–114.

⁸² Vgl. KOBUSCH: *Christliche Philosophie*, 135.

⁸³ SCHULZ, Walter: *Søren Kierkegaard. Existenz und System*, in: SCHREY, Heinz-Horst (Hg.): *Søren Kierkegaard*. Darmstadt: WBG 1971, 297–323, hier 323.

⁸⁴ Vgl. EIBL, Karl: *Das monumentale Ich – Wege zu Goethes „Faust“*. Frankfurt am Main: Insel 2000, 11.

⁸⁵ GOETHE: *Faust*, 31 (V. 765).

⁸⁶ GOETHE: *Faust*, 20 (V. 382f.).

Bewusstheit selbst helfe. Das ‚Erbauliche‘ an den *Erbaulichen Reden* besteht darin, den inneren Menschen im äußeren Menschen aufzubauen; die *Erbaulichen Reden* rekapitulieren schon im Titel das gesamte patristische Programm.⁸⁷ Ihre abweichende Voraussetzung lautet jedoch, wie es Johannes Climacus ausspricht, „[d]aß man auch außerhalb des Christentums mit Innerlichkeit existieren kann“⁸⁸. Hier wird agnostische Patrologie für moderne Leserinnen und Leser gelehrt, für die Heiden, die nicht länger daran glauben können, dass auch das unruhigste Herz Ruhe finden werde in Gott, und statt aufs Seelenheil nur auf Selbsterkenntnis hoffen dürfen.

Die moderne Leserschaft kann in den *Erbaulichen Reden* am antiken Rom über ihre Innerlichkeit lernen, wie sie zuvor am Vogel in den *Christlichen Reden* über ihre radikale Dezentrierung gelernt hat. Rom steht für eine Existenz in reiner Äußerlichkeit. In reiner Äußerlichkeit zu leben ist aber ebenso wenig möglich wie auf Erden den äußeren Menschen ganz abzuschütteln, wie es die Kirchenväter versucht haben. Das bunte urbane Leben Roms basiert auf Verdrängung eines integralen Teils des Menschseins, denn in Rom wurde „alles aufgeboten [...], womit menschlicher Scharfsinn und menschliche Leidenschaft in verzweifelter Angst den Augenblick fristen, alles, was sie erdenken, um den sinnlichen Menschen staunen zu machen“⁸⁹. Der ‚sinnliche Mensch‘ entspricht dem ‚äußeren Menschen‘. Rom stellt einen existenziellen Abwehrmechanismus zur Schau, und zwar das sprichwörtliche *Panem et circenses*, was nicht in erster Linie einer ideologischen Herrschaft übers Volk, sondern einer verkehrten Herrschaft über das eigene Selbst dient. Nahe an den psychoökonomischen Vorstellungen der späteren Tiefenpsychologie wird davon ausgegangen, dass jeder Verzicht ein Tausch ist,⁹⁰ und gemäß diesem Äquivalenzprinzip gebietet die Unterdrückung des inneren Menschen durch Ablenkung Angst.

Angst ist die Wiederkehr der verdrängten Innerlichkeit, so dass das Gegenbild zum impliziten Leser, der antike Römer, ein Warnbild wird. Die Formel für die Leserlenkung entspricht der Aufforderung des heiligen Augustinus: ‚Geh nicht nach draußen, kehr wieder ein bei dir selbst! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit.‘⁹¹ Bloß wird diese Formel für moderne Zeiten angepasst: Nicht länger kann dazu geraten werden, den äußeren

⁸⁷ Vgl. ANDERSON, Raymond: *Kierkegaards Theorie der Mitteilung*, in: THEUNISSEN, Michael/GREVE, Wilfried (Hgg.): *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979, 437–460, hier 441.

⁸⁸ KIERKEGAARD: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Zweiter Teil*, 273 (SKS VII, 237).

⁸⁹ KIERKEGAARD: *Erbauliche Reden 1843*, 126 (SKS III, 297).

⁹⁰ Vgl. JUNG, Carl Gustav: *Über die Energetik der Seele*, in: NIEHUS-JUNG, Marianne (Hg.): *C.G. Jung. Die Dynamik des Unbewussten* (= Gesammelte Werke 8). Zürich: Rascher 1967, 1–73, hier 20f.

⁹¹ AUGUSTINUS: *De vera religione*, 39, 72: „Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat ueritas“ (Übers. AUGUSTINUS: *De vera religione/Über die wahre Religion*, 123).

Menschen zugunsten des inneren ganz und gar zu vergessen. Nach knapp anderthalb Jahrtausenden seit den Kirchenvätern und deren exzessiver, zum Teil fluchtartiger Wendung nach innen⁹² macht eine mehr und mehr extravertierte Haltung des westlichen Menschen⁹³ die Aussicht auf Elimination des Äußerlichen unglaublich. Stattdessen steht jetzt auf der Agenda, es ganz bewusst als das janusköpfige Wesen, das wir sind, im Dasein auszuhalten.

Die *Christlichen* und *Erbaulichen Reden* sind geschrieben für Menschen, die eine neue Lebenskunst brauchen.⁹⁴ Die *Reden* erzeugen ihren Gehalt nicht als festumrissene Lehrsätze eines Autors, sondern dadurch, dass sie textimmanent auf suchende Leserinnen und Leser berechnet sind, das heißt zu suchenden Leserinnen und Lesern sprechen. – Denen verheißen sie natürlich keine letzte Wahrheit mehr. Bei der modernen Misere orientieren sie jedoch durch den Rückgriff auf uralte Weisheit weit ehrlicher als technokratische Tagträume vom Transhumanismus.

⁹² Vgl. DODDS, Eric: *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Marc Aurel bis Konstantin*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, 75f.: „Aus dem ersten Kapitel wissen wir, daß die Hauptströmungen unserer Periode [der unruhigen Zeit ab 180 nach der *Pax Romana*] eher eine introvertierte denn eine extrovertierte Einstellung begünstigten“.

⁹³ Vgl. HILLMAN, James: *Re-Visioning Psychology*. London: Harper 1992, XX & 3–7.

⁹⁴ Vgl. BROCK, EIKE: *Mit dem Leiden leben. Kierkegaard, Nietzsche und Jaspers als Leidenskünstler*, in: GÖDDE, Günter/LOUKIDELIS, Nikolaos/ZIRFAS, Jörg (Hgg.): *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*. Stuttgart: Metzler 2016, 95–104, hier 97–100.

Zusammenfassung

Kaum ein Gedankengebäude ist so schlecht greifbar wie das des dänischen Schriftstellers Søren Kierkegaard. Das liegt daran, dass Kierkegaard ganz absichtlich Verwirrspiele mit der Leserschaft spielt. Seine Texte zeugen von hohem Formbewusstsein und sind dem literaturwissenschaftlichen Zugang daher wahlverwandter als dem philosophischen. Mithilfe von literaturtheoretischen Ansätzen wird im Folgenden die Anthropologie Kierkegaards untersucht werden. Dabei geht es allerdings nicht um die Lehre vom Menschen, die der Autor Kierkegaard zu vertreten scheint. Die ändert sich nämlich von Buch zu Buch. Vielmehr wird ein frühchristliches Menschenbild thematisiert, das den Textstrukturen selbst eingeschrieben ist.

Abstract

Few philosophical systems have been more difficult to understand than Danish scholar Søren Kierkegaard's. This is due to Kierkegaard deliberately trying to confuse his readers. His texts show an extraordinarily high level of literary technique, and so a literary approach promises to yield more than a philosophical approach. Therefore, literary theory is used here to examine the anthropology of Kierkegaard's philosophy. However, my focus is not the anthropology presented by the author Kierkegaard which differs confusingly from text to text. Rather this essay is about early Christian anthropology embedded deep within the structures of the texts themselves.