

# Hedonismus und Wankelmut : S. Kierkegaards erbauliche Rede zum Thema "Die Reinheit des Herzens ist es Eines zu wollen"

Autor(en): **Wolf, Jean-Claude**

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-1047506>

## **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.

JEAN-CLAUDE WOLF

## Hedonismus und Wankelmut

### S. Kierkegaards erbauliche Rede zum Thema „Die Reinheit des Herzens ist es Eines zu wollen“<sup>1</sup>

#### 1. HEDONISMUS UND ETHIK OHNE GOTT

Der Hedonismus ist als Thema der Philosophie bekannt. Autoren wie Epikur, Lukrez, und in der Neuzeit Gassendi, La Mettrie, Helvétius, Bentham und Mill haben den Hedonismus verteidigt. Bentham und Mill verkörpern den Ansatz einer rein säkularen Philosophie, die sich von der Theologie emanzipiert hat und nicht mehr als Magd oder Hilfswissenschaft der Theologie fungiert. Der säkularen Philosophie sind die Götter fern und ausserhalb der menschlichen Erfahrung. Sie hat eine Affinität zum Hedonismus, insbesondere zu einer Verteidigung der Lust ohne schlechtes Gewissen. Dies scheint der gemeinsame Nenner von Hedonismus und Ethik ohne Gott zu sein: von Schuld und Scham gegenüber den Göttern ungetrübte Lust.

In der Gegenwartsphilosophie haben sich einige Autoren wie z.B. Fred Feldman<sup>2</sup> darum bemüht, den Hedonismus zu explizieren und gegen Einwände zu verteidigen. Die meisten Autoren der zeitgenössischen Ethik vertreten eine Ethik, die sie selbst als „säkulare Ethik“ oder auch „Ethik ohne Gott“ bezeichnen, nur wenige Autoren wie z.B. Kai Nielsen<sup>3</sup> und Walter Sinnott-Armstrong<sup>4</sup> erläutern und diskutieren den Begriff der „säkularen Ethik“ ausführlich. Während die Rede von „säkular“ und „Säkularismus“ in der Philosophie meist als unproblematisch akzeptierter Kampf- oder Klassifikationsbegriff vorkommt, haben Historiker, Religionswissenschaftler und Soziologen den Begriff des „Säkularen“ und der „Säkularisation“ problematisiert und meist als untauglich verworfen. Oft wurde die begriffsgeschichtliche Komplexität des Begriffs unterschätzt.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Überarbeitete Version einer Einleitung zur Sitzung des wissenschaftlichen Beirats der Redaktion der *FZPhTh* Fribourg, 25. Oktober 2018. Für Hinweise und Kritik danke ich Martin Bondeli und Anita Gröli.

<sup>2</sup> FELDMAN, Fred: *Pleasure and the Good Life. Concerning the Nature, Varieties, and Plausibility*. Oxford: Clarendon Press 2004.

<sup>3</sup> Vgl. NIELSEN, Kai: *Ethics without God* (1972). Revised edition Buffalo. New York: Prometheus Books 1990.

<sup>4</sup> Vgl. SINNOTT-ARMSTRONG, Walter: *Morality Without God?* Oxford: UP 2009.

<sup>5</sup> Das trifft allerdings nicht auf Hermann Lübke zu, der als historisch und soziologisch informierter Philosoph sich von einer vermeintlich ahistorischen Bedeutung des Begriffs

Im Streit über den Hedonismus zeichnet sich ein Gegensatz ab, der durch zwei Begriffe von *Hedone* (Lust, aber auch Freude) provoziert ist: den Begriff eines bloss irdischen, vorwiegend sinnlichen Glücks und den Begriff der „höheren Freuden“, die neben den weltlichen geistigen Freuden auch die Seligkeit oder das Glück der Erlösung umfassen können. In dieser Diskussion kommt es wieder zu einer für manche Zeitgenossen überraschenden Annäherung von Philosophien und Religionen, Philosophien und Theologien. Die Rede von Theologie, Kirche und Philosophie als *singulare tantum* scheint sich fast zu verbieten, trägt sie doch dem Faktum des Pluralismus nicht Rechnung. Diese Zurückhaltung wird jedoch eher von den Religionswissenschaften gepflegt, welche auch der Orientierung an „der Wahrheit“ bzw. „dem einen Notwendigen“ misstrauen. Monismen, Monotheismen und Obsessionen aller Art scheinen potentiell differenzunverträglich und fanatisch zu sein. Allerdings ist es eine offene Frage, ob die christliche Orientierung am Willen Gottes, die Ausrichtung auf das Eine und Wahre in Christo den Charakter einer Obsession, eines „Sparrens“ (Max Stirner) bzw. einer *idée fixe* hat. Kierkegaards Denken geht im Glauben davon aus, dass es das *unum necessarium*, das eine Notwendige gibt, das die Not zu wenden vermag. Diese Annahme ist unvereinbar mit einem „Polytheismus der Werte“, und sie kann das Vorliegen unvereinbarer Wertvorstellungen im Leben nicht durch eine politische Entscheidung beantworten<sup>6</sup>. In diesem Sinne ist Kierkegaard, trotz seines Pathos der Glaubensentscheidung, trotz seiner Ablehnung einer an Hegel orientierten Philosophie der Versöhnung in der spekulativen Vernunft, kein Dezisionist: im Guten und Wahren ist alles, was wert hat, vereinigt. Das Bild von Kierkegaard als Dezisionist, Fideist und Irrationalist ist korrekturbedürftig und – im Lichte seiner erbaulichen Reden – korrigierbar.

## 2. UNZEITGEMÄSS – ZEITGEMÄSS? KRITIK DER MASSE, APPELL AN DEN EINZELNEN

Kann man heute noch so denken? Es ist aufschlussreich, Autoren zu studieren, die sich dem geschichtsphilosophischen Diktum „Das kann man heute nicht mehr sagen“, „So kann man heute nicht mehr denken“, „So zu denken hiesse hinter Kant und Hegel, Marx und Derrida zurückzufallen“ oder auch der Tabuisierung von Zitaten der Bibel und der Tradition mit dem Diktum „Das sind schlechte Gründe“ bewusst und provokant verweigern. Wie im Folgenden gezeigt wird, verdient der Dänische Autor Søren Kierkegaard als reaktionärer Denker Beachtung, hat er doch lange vor Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen* (entstanden 1873–1876) die philiströse Ori-

distanziert. Vgl. LÜBBE: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (1965), 3. Auflage mit einem neuen Vorwort. Freiburg: Alber 2003.

<sup>6</sup> Das Pathos der nicht religiösen, sondern *politischen Entscheidung* angesichts unvereinbarer Positionen und Werte vertreten so unterschiedliche Geister wie WEBER, Max: *Wissenschaft als Beruf* (1919) und SCHMITT, Carl: *Der Begriff des Politischen* (1932).

ginalitäts- und Übertrumpfungssucht des Neuen seiner Zeit als eine fixe Idee der Epoche entlarvt.

„Denn *eine* Idee scheint die fixe Idee des Zeitalters geworden zu sein: die, über seine Vorgänger hinausgekommen zu sein. Kann man die Vergangenheit beschuldigen, in einem gewissen schläfrigen Selbstbehagen sich über das gefreut zu haben, was sie besass, so wäre es wahrlich verkehrt, die Gegenwart desselben Fehlers zu beschuldigen. In einer wunderlichen Illusion ruft beständig der eine, er sei über den anderen hinausgekommen.“<sup>7</sup>

Aufs Korn genommen wird das von den Junghegelianern angestossene Pathos der Selbstüberbietung durch Ankündigungen wie „Kritik der kritischen Kritik“, „das Ende der Kunst“, „der Tod Gottes“, „das Absterben des Staates“, „das Ende der Geschichte“, „die Euthanasie der Religion“, aber auch durch eine von der Verlagswerbung verstärkte Faszination der Aktualität von Neuerscheinungen, die jedermann kennen sollte, die im Moment ihres Erscheinens als neueste Mode durch Lob überschätzt oder durch zahlreiche Verrisse überbeachtet und nach kurzer Zeit wieder vergessen oder verdrängt wurden. Solche Konjunkturen der Beachtung und des Vergessens können sich wiederholen – ein und derselbe Autor gerät wiederholt in Vergessenheit und wird wieder in Erinnerung gerufen. Der Zeitfaktor spielt hier eine irritierende Rolle und lenkt die Wahrnehmung, so dass die Aufmerksamkeit darauf gerichtet ist, ob ein zitierter Titel nicht älter als fünf Jahre ist. Je rezenter das Erscheinungsdatum einer Publikation ist, um so „avancierter“ muss sie sein. Das ist die Umkehrung der Regel, dass das Älteste besser sein muss.

Eine weitere Strategie der Innovations skepsis richtet sich nicht so sehr gegen das Neue, sondern gegen die vermeintlichen Dichotomien Alt-Neu, Original-Plagiat, Autor-Pseudepigraph, Echt-Unecht. Diese Kritik bedient sich der Strategie der Überdehnung des Begriffs des „Zitats“ zum allgemeinsten Begriff der Abhängigkeiten und des Verweisungszusammenhanges. Jede Person, die spricht, benutzt Sprache und Tradition, die sie nicht erschaffen hat, sie ist nicht mehr als Mitarbeiterin am Haus der Sprache und der grossen Verkettung der Traditionen.

“When we are praising Plato, it seems we are praising quotations from Solon, and Sophron, and Philolaus. Be it so. Every book is a quotation, and every house a quotation out of all forests, and mines, and stonequarries, and every man is a quotation from all his ancestors. And this grasping inventor puts all nations under contribution.“<sup>8</sup>

<sup>7</sup> ROOS, Heinrich (Hg.): *Kierkegaard nachkonziliar*. Aus den Tagebüchern ausgewählt und übertragen von H. Roos. Einsiedeln: Johannes Verlag 1967, 15. In der dänischen Gesamtausgabe findet sich der Eintrag in Band 1, 1909, 138.

<sup>8</sup> EMERSON, Ralph Waldo: *Representative Men: Plato, or the Philosopher*, in: *The Collected Works of R.W.E.*, Vol. IV. Harvard: Belknap 1987, 24f. Vgl. EMERSON: *Letters and Social Aims*:



Alles ist Zitat und ausgeborgt, mein Text parasitiert von Kierkegaard und Emerson, und bei Emerson selbst ist es ein unbewusstes Zitat oder ein geistvolles Plagiat, das sich mit gelehrtem Fleiss und Aufwand bei Lichtenberg, Friedrich Schlegel, Jean Paul – oder König Salomon nachweisen liesse. In der Hebräischen Bibel kämpfen die Ankündigungen des Propheten-Gottes: „Ich mache alles neu“ mit der Weisheits-Sentenz: „Es gibt nichts Neues unter der Sonne.“ Selbst das Genie lebt auf Pump, und dem Heroenkult, wie ihn Thomas Carlyle populär machte, wird in *Representative Men* (1850) ein Dämpfer versetzt.

Partielle Modernitätsverweigerer verhalten sich in Beziehung zu einem vermeintlichen Niveau der Moderne (oder Postmoderne) reaktionär.<sup>9</sup> Sie verweigern sich dem Zeitgeist und erzeugen kulturelle Energien durch Rückbesinnung auf bessere Ursprünge, etwa den Glanz und die Kraft des Urchristentums oder des Urkommunismus. Sie reflektieren auf Bedingungen und Grenzen der Moderne und sind insofern modernitätsbewusst und teilweise von der Moderne „angesteckt“ oder „angekränkt“; sie reagieren jedoch heftig gegen Aspekte, Exzesse oder vermeintliche Verluste der Moderne und sind insofern modernitätskritisch.

### 3. REAKTIONÄRES UND ERBAULICHES DENKEN

Wer sich für Religionsphilosophie im 19. Jahrhundert interessiert, wird auf solche Autoren stossen, die man als „reaktionär“ einstufen kann, sofern man darunter den Widerstand, die Gegenrede zu sich formierenden Bewegungen wie dem Liberalismus, Sozialismus und Feminismus versteht. Die Wortführer des antifeministischen Diskurses finden sich unter den geistigen Leuchttürmen der Periode; sie bestätigen und übertreffen sich von Ibsen, Strindberg, Schopenhauer, Kierkegaard, Tolstoi und Nietzsche bis zu Otto Weininger. Der Antifeminismus wird von Weininger in einem letzten Kraftakt der Selbstkritik und Selbstzerstörung als Ausdruck von (jüdischem) Selbsthass und Körper- und Sexualitätsfeindlichkeit vermeintlich entlarvt.<sup>10</sup>

Chapter 6, Quotation and Originality, in: *The Collected Works of R.W.E.*, Vol. VIII. Harvard: Belknap 2010, 93–107.

<sup>9</sup> Vgl. LILLA, Mark: *Der Glanz der Vergangenheit. Über den Geist der Reaktion*. Zürich: NZZ Libro 2018. In dieser Darstellung firmieren Denker wie Franz von Rosenzweig, Eric Voegelin und Leo Strauss und „Täter“ wie Luther und Mao!

<sup>10</sup> Neben WEININGERS Hauptwerk *Geschlecht und Charakter*. Wien: Wilhelm Braumüller (1903) (11. Auflage 1909, 19. Auflage 1920), ist zu erwähnen das Nachlasswerk WEININGER, Otto: *Über die letzten Dinge*, 1904. Im Anhang: Theodor Lessing, Otto Weininger. München: Matthes & Seitz 1997. Vgl. LE RIDER, Jacques: *Der Fall Otto Weininger. Wurzeln des Antifeminismus und Antisemitismus*. Mit der Erstveröffentlichung einer Rede von Heimito von Doderer. Wien: Löcker Verlag 1985. Die französische Originalausgabe erschien 1982.

Reaktionär wird auch der antidemokratische Diskurs, der sich nicht damit begnügt, das Repertoire der klassischen Philosophie gegen die Verfassungsform der Demokratie zu zitieren und variieren, sondern darüber hinaus nach dem Vorbild von Alexis von Tocqueville die Demokratie als einen kulturellen und gesellschaftlichen Trend kritisiert. Die Reaktion betrauert Fortschrittsverluste. Teile der sog. Kulturkritik, spezifischer der Kritik der Massenkultur, bedienen sich dieser Sprache der verlorenen Unschuld und der entsprechenden Denkfiguren. So wird das Volk nicht als von Natur aus unmündige Masse betrachtet, sondern als lernfähig, aber auch als verstockt und regredierend. Es wird unterstellt, dass selbst Menschen von Bildung in der Gruppe oder in der Masse suboptimal entscheiden, dass ihr Verhalten nicht autonom, sondern mit Phänomenen der Ansteckung, des Magnetismus, des Rauschs, der Hetzjagd, der Degeneration oder der Panik vergleichbar ist. Demokratie wird bis heute wegen ihrer Tendenz zum Populismus kritisiert, und es gibt eine verbreitete Literaturgattung, welche das Ende der Demokratie konstatiert. Populismus gilt als unvermeidbare Regressionsform der Demokratie, obwohl es auch Versuche gibt, sich den Begriff „Populismus“ auf der politischen Rechten und Teilen der politischen Linken<sup>11</sup> affirmativ anzueignen. Das Volk in der reaktionären und partiell antimodernistischen Kritik besteht nicht so sehr aus ewigen Säuglingen, sondern vielmehr aus regredierenden Erwachsenen inmitten von regredierenden Menschen, die im Sog des Kollektivs sekundär nicht zu Kindern, aber kindisch werden, euphorisch erregt, mitgeschwemmt vom Bad der Menge, angestachelt von Fahnen, lauten Klängen, Hetzreden, rhythmischen Sprechchören, Drogen und Symbolen, verführt und tyrannisiert von charismatischen Führern bzw. geliebten oder verhassten Stars.

Das bis heute viel thematisierte und wenig verstandene Phänomen der Masse scheint so etwas zu repräsentieren wie „schlechte Lust im Bad der Masse“. Das Vorkommen „schlechter“ Lust gilt seit Platons Kritik im *Philebos* als einer der massivsten Einwände gegen den Hedonismus. Wie kann Lust in sich gut sein, wenn es doch die Phänomene der sadistischen Lust oder Hetzlust der Meute gibt, oder auch die Lust des verantwortungslosen Versinkens in Kadavergehorsam und Konformismus? Die polemische Haltung gegenüber den Medien der öffentlichen Meinung und der Demokratie – Kierkegaard war überzeugter Anhänger der dänischen Monarchie und der lutherischen Staatskirche – sind nicht besonders originell und liessen sich an der sokratisch-platonisch inspirierten Beobachtung festmachen, dass Mehrheiten keine Garantien sind für Weisheit. Kierkegaard geht in die Tiefe, wenn er der Mehrheit das qualitative Individuum gegenüberstellt, das er allerdings nicht als vernunftautonome Kraft deutet, sondern als Gottesvertrauen.

<sup>11</sup> Vgl. MOUFFE, Chantal: *Für einen linken Populismus*. Aus dem Englischen von Richard Barth. Berlin: Suhrkamp 2018.

Ein typisch reaktionärer religiöser Denker wie Sören Kierkegaard hat den Einwand gegen den Hedonismus pointiert reformuliert. Kierkegaard reagiert antimodernistisch gegen den Versuch der Hegelianer, das Christentum zu modernisieren und zu verbürgerlichen oder gegen das Ansinnen, die Theologie zur äusserlichen Vorstellungsform und Vorstufe der spekulativen Philosophie zu degradieren. Kierkegaard hat seine unmaskierten und scharfsinnigen Gedanken zum christlichen Glauben in sog. „erbaulichen Reden“ unter seinem eigenen Namen artikuliert, die in der von der Existenzphilosophie lange dominierten Kierkegaard-Rezeption<sup>12</sup> kaum gelesen wurden. Stattdessen wurden die pseudonym veröffentlichten Schriften gelesen und meist als direkte Mitteilung von Kierkegaards Meinungen missverstanden.

Warum soll sich Philosophie mit erbaulichem Schrifttum herumschlagen? Heideggers herablassendes Diktum klingt lange nach: Kierkegaard sei kein Denker, sondern ein erbaulicher Schriftsteller.<sup>13</sup> Mit diesem Abwehrreflex hat man die doppelte Ironie Kierkegaards verkannt, die zum Ausdruck bringt, dass er sich dem Verdikt Hegels gegen Schleiermacher und Jacobi, Philosophie dürfe nicht erbaulich sein, widersetze, aber auch dem Zeitgeist, der sog. Ausdifferenzierung von Religion und Wissenschaft, die in der Überzeugung kulminieren, Wissenschaft dürfe nicht erbaulich, nicht Seelsorge, Quelle von Trost und Ermutigung sein, sondern ein strenges Geschäft für steife Männer mit langen Bärten. Auch noch der Epigone Max Weber gehört zu diesem Typus des akademischen Mannes. Askese wird nicht nur zum Thema der Wissenschaft, sondern innerweltliche oder säkulare Askese wird zum festen Bestandteil des Selbstbilds der Wissenschaft.

<sup>12</sup> Vgl. STEWART, Jon (ed.): *Kierkegaard and Existentialism*. Burlington: Ashgate 2011. In diesem-Band findet man Beiträge über Simone de Beauvoir, Nicolai Berdjaev, Martin Buber, Albert Camus, Martin Heidegger, Michel Henry, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Jacques Maritain, Maurice Merleau-Ponty, Friedrich Nietzsche, Franz Rosenzweig, Jean-Paul Sartre, Lev (Leo) Chestov (Schestow), Miguel de Unamuno und Jean Wahl. Chestov, selbst Jude und Freund Berdjaevs, verfasste eine Monographie zu Kierkegaard, in der er sich vor allem einen fideistischen Kierkegaard aneignet und an seine eigene radikale Vernunftkritik assimiliert. Vgl. CHESTOV, Léon: *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, 1936, 3. Auflage. Paris: Vrin 2006. Jon Stewart und C. Stephen Evans haben dieser fideistischen Deutung Kierkegaards, die sich meist einseitig auf die pseudonymen Schriften Kierkegaards stützt, m.E. überzeugend widersprochen. Gleichwohl findet sich bei Kierkegaard der „existentielle Impuls“, die gemeinige Selbstanwendung, die ihn für die existenzphilosophische Rezeption attraktiv macht. Im dritten Teil der *Einübung im Christentum* verteidigt Kierkegaard eine nicht-doktrinale Theologie, die er in den erbaulichen und christlichen Reden zur Entfaltung bringt. Vgl. BJERGSØ, Michael O.: *Kierkegaards deiktische Theologie. Gottesverhältnis und Religiosität in den erbaulichen Reden*. Aus dem Dänischen übersetzt von Krista-Maria und Hermann Deuser (= Kierkegaard Studies. Monograph Series 20). Berlin: de Gruyter 2009.

<sup>13</sup> „[...] Kierkegaard ist kein Denker, sondern ein religiöser Schriftsteller [...]“, HEIDEGGER, Martin: *Holzwege*, 1950, 6. durchgesehene Auflage. Frankfurt a.M.: Klostermann 1980, 245. Das hat den Verfasser von *Sein und Zeit* nicht daran gehindert, die Details seiner Daseinsanalyse von Kierkegaard zu übernehmen. Vgl. PINAT, Étienne: *Heidegger et Kierkegaard. La résolution et l'éthique*. Paris: Éditions Kimé 2018.

Der gewissenhafte Gelehrte ist chronisch überarbeitet, er arbeitet sich krank und zu Tode. Wissenschaft ist ein Moloch. Sie fordert Opfer (Arbeitstiere) und verzichtet darauf, Sinn zu stiften, Trost zu spenden und die eine oder grosse Wahrheit zu suchen. Sie spricht eher zu den Befürchtungen als zu den Hoffnungen der Menschen. Aus diesem Blickwinkel betrachtet müssten erbauliche Schriften unwissenschaftlich, gedankenarm oder gar gedankenlos erscheinen.

Diese vermeintliche Auffassung Kierkegaards, dass das Christentum wesentlich unwissenschaftlich sei, eine Auffassung, die nur plausibel wird in der Auseinandersetzung mit einem spezifischen Wissenschaftsbegriff, den etwa Hegels Logik repräsentiert, führt zum Irrtum, Kierkegaard vertrete einen irrationalen Fideismus.<sup>14</sup> Die mangelnde Unterscheidung von Kierkegaards pseudonymen und autonomen Schriften geht meist auch einher mit einer mangelnden Reflexion über die differenzierte Vielstimmigkeit der Pseudonyme oder gar der Versuchung, das pseudonyme und viel bekanntere Werk als „blosse Literatur“ abzuwerten, statt es mit angemessenen Mitteln der Literaturtheorie als Literatur zu würdigen.<sup>15</sup>

Die doppelte Ironie besteht einerseits darin, gründliches Denken als Antiphilosophie, „Philosophische Brosamen“ (sein angebliches philosophisches „Hauptwerk“) und Erbauung zu präsentieren, andererseits darin, die erbaulichen Reden reflexiv aufzuladen. Sie sind nicht nur gedanklich dicht und scharfsinnig, sondern tragen in ihrer Nähe zu den Tagebüchern auch die Stigmata von Kierkegaards persönlichem „Martyrium der Reflexion“ als Stachel im Fleisch, als Pudendum seiner Lebens- und Eheuntauglichkeit. In den Schriften *Einübung im Christentum* (noch unter einem Pseudonym)<sup>16</sup>, in den *Erbaulichen Reden* und in den Tagebüchern findet man

<sup>14</sup> Zur Präzisierung und Erforschung von Erbauung vgl. HEYMEL, Michael: *Erbauung* (1847), in: HEYMEL, Michael/MÖLLER, Christian: *Das Wagnis, ein Einzelner zu sein. Glauben und Denken Søren Kierkegaards am Beispiel seiner Reden*. Zürich: Theologischer Verlag 2013, 92–108.

<sup>15</sup> Vgl. SCHMIDT, Jochen: *Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Schriften* (= Kierkegaard Studies. Monograph Series 14). Berlin: de Gruyter 2006.

<sup>16</sup> Vgl. KIERKEGAARD: *Einübung im Christentum*, von Anti-Climacus, deutsch von Hans Winkler. Köln: Hegner 1951. Das Spiel der Pseudonyme wird hier auf die Spitze getrieben, bis zu deren Selbst-Aufhebung. Unter dem Pseudonym Johannes Climacus veröffentlichte er 1844 die *Philosophischen Brocken* (übersetzt von Emanuel Hirsch, in: KIERKEGAARD: *Gesammelte Werke und Tagebücher*, Band 16, 10. Abteilung. Simmerath: Grevenberg Verlag 2003), welche den paradoxalen Charakter des christlichen Glaubens hervorheben, um die Aporien eines Denkens unter eigener Anleitung scharf hervorzuheben. Nur ist diese „fideistische“ Position nicht Kierkegaards eigenes und letztes Wort, so wenig wie die Rede von einer „Suspension des Ethischen“ in den pseudonymen Schriften sein letztes Wort ist, das er vielmehr in seinem weniger bekannten ethischen Hauptwerk *Der Liebe Tun*. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag 1966 entfalten wird, in dessen dichter und kohärenter Ausführung das Modell der Stufen (Ethik, Religion) sowie die sog. religiöse Suspension des Ethischen keinen Sinn hat. Kierkegaards eigentliche Ethik ist eine *Heilsethik, die darin besteht, reinen Herzens den Willen Gottes zu tun*; die Umwege und Abwege einer pragmatischen Erfolgsethik bleiben



Kierkegaards unverhüllte und ungehinderte Gedankenarbeit, nicht ohne permanente Selbstzweifel und Selbstgeißelung an der Lebensform des Schriftstellers. Im literarischen Gelingen seiner Werke und der erbaulichen Reden schwelt auch das Eingeständnis der Niederlage, das sich wie ein Leitmotiv durch die Tagebuchaufzeichnungen zieht.<sup>17</sup> Kierkegaard reflektiert es *ad nauseam*, dass er sein existenzielles Versagen: den Konflikt mit dem Vater, den Bruch mit Regine und seine uneigentliche Existenzform als Schriftsteller auch mit seiner herausragenden literarischen Leistung letztlich erfolglos zu kompensieren versucht. In der Selbstanklage, „nur“ Schriftsteller zu sein, klingt etwas an von der Kritik des ästhetischen Stadiums und einer fast ikonoklastischen Abwertung der Kunst.

#### 4. DAS ERSTE ARGUMENT GEGEN DEN HEDONISMUS – ZUGLEICH EIN ARGUMENT GEGEN IRDISCHE OBSESSIONEN ALLER ART

Kierkegaard vertritt zwei Argumente gegen den Hedonismus. Um Kierkegaards erstes Argument gegen den Hedonismus besser zu verstehen, schlage ich zunächst vor, zwischen psychologischem und axiologischem Hedonismus zu unterscheiden. Die These des psychologischen Hedonismus (PH) lautet:

PH: Alle Menschen streben (in letzter Instanz) nach (ihrer eigenen) Lust.

Diese psychologische These steht hier nicht zur Debatte. Es ist unwahrscheinlich, dass Kierkegaard diese These akzeptiert, doch es geht im folgenden Argument nicht um eine Kritik dieses psychologisch-hedonistischen Dogmas, sondern um den axiologischen Hedonismus. Vorausgesetzt ist allerdings, dass sich die beiden Thesen unterscheiden lassen und dass sie nicht voneinander abhängig sind. Doch diese Fragen sollen hier nicht

ausser Betracht. Für eine gründliche Darstellung vgl. EVANS, C. Stephens: *Kierkegaard's Ethics of Love. Divine Commands & Moral Obligations*. Oxford: UP 2004. Das Abraham-Opfer, das in *Furcht und Zittern* als Illustration der religiösen Suspension der konventionellen Moral gilt, bleibt zwar ein hartes Stück, steht aber nicht im grundsätzlichen Widerspruch zur Auffassung, dass die normative Autorität der unbedingten Pflichten in Gottes Befehlen begründet ist.

<sup>17</sup> *Deutsche Kierkegaard-Edition der Journale und Aufzeichnungen*, Band 5. Berlin: de Gruyter 2015, 77: „Mein Martyrium ist das Reflexions-Martyrium [...]“ und auf S. 326 die Notiz: „Ich bin der Märtyrer des Gelächters“, und er deutet dieses Martyrium u.a. auch als Retour für seine eigene *ars comica* und das Spiel mit Pseudonymen, das kein leichtfertiges Spiel war, aber doch ein problematisches Experiment mit indirekter Kommunikation, anregend und irreführend, ähnlich wie die Ironie des Sokrates. Wer in den Augen anderer als Märtyrer erscheint, wird wie ein Wesen ohne Menschenrechte misshandelt. Auch in der privaten Notiz überlässt sich Kierkegaard nicht dem Selbstmitleid, sondern versucht sich im Akt der Busse und sich als selbst als „Pönitent“ (ib., 16) besser zu verstehen und nicht selbst zu bemitleiden oder zu inszenieren. Inwiefern auch Tagebucheinträge von literarischem Gestaltungswillen überformt sind, ist eine delikate Frage.



untersucht werden. Kierkegaards Kritik richtet sich vielmehr gegen einen axiologischen Hedonismus (AH), der besagt:

AH: Lust ist das einzige intrinsische Gut. Nur Lust ist um ihrer selbst willen erstrebenswert. Einfacher: Lust allein lohnt sich.

AH legt sich nicht auf eine Psychologie der Motive fest und ist im Vergleich zum psychologischen Hedonismus nicht (oder noch weniger eindeutig) egoistisch und deterministisch konnotiert. AH ist nicht von PH semantisch oder inferentiell abhängig. Die Bedeutung von PH deckt sich nicht mit der Bedeutung von AH, und AH kann nicht aus PH „abgeleitet“ werden. Ob PH AH in einem schwächeren Sinne als eines logischen Schlusses stützt, wird hier auch nicht als entschieden vorausgesetzt. Es gilt nicht der vieldiskutierte Mill'sche „Beweis“: Lust ist gut, weil alle danach streben.<sup>18</sup> Vielmehr lässt sich aus AH schliessen: Wenn Lust in sich gut ist, dann ist es gut, nach Lust zu streben, ob es nun meine oder deine Lust ist. Die Krux von AH liegt daher nicht in einem deskriptiven oder gar normativen Egoismus – letzterer würde implizieren, dass *de facto* jeder nur nach seiner Lust strebe, dass für mich nur meine Lust gut sei, oder das Gute nur das für mich Gute – eine Auffassung, die nahelegt, dass das Gute nur als das jemeinige Gute [das Gute nur für mich] verstanden wird, nicht als das eine und einzige und universalisierbare Gute. Allerdings kann mit einer Zurückweisung von AH auch diese Kritik des PH anklingen, nämlich wenn es zutrifft, dass der „Lüstling“ versucht, seine eigene Lust im Rückzug aus Beziehungen und Verpflichtungen zu maximieren. Luststeigerung durch apolitischen Rückzug ins Private kann, aber muss nicht in einer besonderen Anfälligkeit für die Verführungskraft von Massenbewegungen resultieren. AH resultiert nur kontingenterweise in Regression und Vermassung. Abschottung in exklusiven Kreisen kann auch zu einer Abschottung und Immunisierung gegen die Verführungskraft der Massen führen.

Die Kritik von AH sollte demnach nicht mit der Kritik der Psychologie der Massen vermischt werden. AH kann auch die Lehre und Praxis elitärer Epikureer umschreiben, die der passiven Lust die aktive Lust (die Freude an Tätigkeiten) vorziehen und aufrichtig glauben, das Eine zu wollen, weil es das Gute ist. Die scheinbare Umständlichkeit von Kierkegaards Kritik des Hedonismus und anderer säkularer und monistischer Teleologien (wie z.B. Macht-, Ruhm- oder Reichtum-Monismus) ist darin begründet, dass sie auch die sublimeren und raffinierteren Varianten des Hedonismus treffen soll.

Allerdings braucht es einen weiteren Zwischenschritt, um Kierkegaards „erbauliche Schlussfolgerung“ besser zu verstehen. Das Gute ist das Eine

<sup>18</sup> Vgl. WOLF, Jean-Claude: *John Stuart Mills „Utilitarismus“*. Ein kritischer Kommentar, 1992, 2. Auflage. Freiburg: Alber 2012, 132–167. Im Focus der Forschungsliteratur ist der Schluss oder Fehlschluss: „Desirable, because desired“.

und Wahre, das den Willen vereinheitlicht und bündelt. Es sollte angestrebt werden, weil es in sich gut ist. Doch ist das intrinsisch Gute auch das Objektive und Unpersönliche? Ist es das Objekt einer Wissenschaft? Welcher? Oder ist das einzige intrinsisch Gute zugleich „subjektiv“ oder „persönlich“? Kierkegaard scheint auf diese ungewöhnliche Auffassung zuzusteuern. Doch wie bringt man das zusammen, dass etwas zugleich in sich gut und „subjektiv“ ist?

Hier ist man versucht, Heidegger zu zitieren: „Die Wissenschaft denkt nicht.“<sup>19</sup> Sie vermag das Wahre und Eine, das zugleich das Subjektive oder Jemeinige ist, nicht zu denken. Die Wissenschaft scheint das Gute und das Böse in der jemeinigen (d.h. situativen und partikulären) Selbstanwendung zu ignorieren. Das in die Verallgemeinerung und Abstraktion verliebte Denken hat die Bewandnis der Jemeinigkeit, der radikalen existenziellen Selbstanwendung, des Nicht-Ausweichens vor MEINER Schuld, MEINEN Leiden, MEINER Einsamkeit und MEINEM Tod, haarscharf verfehlt. Die Wissenschaft denkt zu schnell und rast über die „Kurve der Jemeinigkeit“ hinaus. Sie denkt statistisch und auf hohem Abstraktionsniveau. Sie anerkennt zwar die Moral als Katalog von Imperativen, doch sie kann nicht vermitteln, dass jeder Imperativ, jedes „Du sollst“ ein selbstadressierter Imperativ wird. Sie überlässt diesen Schritt der Erziehung, der Persuasion, der alltäglichen Überredungskunst. Die Übel, die MICH treffen, sind ihr gleichgültig. Die Frage der Verzweiflung „Warum gerade ich?“ verweist sie in den Bereich der „schlechten Fragen“. Die Erwähnung MEINER Einsamkeit oder Krankheit wird in der *Scientific Community* oder am Arbeitsplatz als peinlich empfunden und als unsachlich übergangen. Wissenschaftsbetrieb und Arbeitswelt, sofern sie von Rivalität und Misstrauen geprägt sind, sind keine Orte für Klage und Trost.

Der axiologische Hedonismus ist keine psychologische Doktrin, sondern eine werttheoretische Position. Sie gehört in die sog. allgemeine Werttheorie, in der unterschiedliche monistische und pluralistische Werttheorien erörtert werden. AH hat als monistische Theorie den Vorzug der Einfachheit. Als minimale und verdünnte Anforderung, dass ein gutes Leben ohne Freude kaum vorstellbar ist, leuchtet AH sogar dem Eudämonisten Aristoteles ein. AH geht allerdings über den pluralistischen Eudaimonismus hinaus: das Glück besteht nicht wie bei Aristoteles aus verschiedenen „Teilen“, sondern nur in der Lust selbst. Lust ist das einzige Bauelement; andere Ziele kommen nur als extrinsisch gute Werte in Betracht, d.h. als Mittel zum Guten. So können Macht, Reichtum und Ruhm Mittel zur Lust sein. Alle Werte, legt AH nahe, lassen sich in letzter Instanz auf Lust/

<sup>19</sup> HEIDEGGER, Martin: *Was heisst Denken?* (1954), 4. Auflage. Tübingen: Niemeyer 1984, 4. Der Satz bringt nicht pure Wissenschaftsfeindlichkeit zum Ausdruck. Jedes epochale Denken, nicht nur die Wissenschaft, hat sein Ungedachtes, seine zeitbedingten, nicht-expliziten und unkontrollierbaren Voraussetzungen.

Freude reduzieren, in Begriffe von Freude übersetzen, oder mit Freude strikt korrelieren.<sup>20</sup>

Doch der axiologische Hedonismus hat auch Schwachstellen. Ein Einwand lässt sich folgendermassen formulieren:

Es gibt nur das eine Gute.  
 Wer das Gute will, will das Eine.  
 Wer Lust will, will Verschiedenes.  
 Also kann Lust nicht das eine Gute sein.

Die erste Prämisse „Es gibt nur das eine Gute“ wird zunächst und zumeist so gedeutet, dass sie alle Monomanien oder Obsessionen abdeckt. Sie steht für jeden möglichen Wert- oder Zielmonismus. Im selben Sinne wird die zweite Prämisse „Wer das Gute will, will das Eine“ auch als Umkehrschluss gelesen:

2. a. *Wer das Eine will, will auch das Gute.*

Alle, die ihr Leben vorzüglich oder gar ausschliesslich dem Ruhm, der Lust, dem Reichtum oder anderen irdischen Gütern und Spleens widmen, verstehen ihr Leben selbst als Befolgung der ersten Prämisse bzw. der Prämisse 2. a, wonach es einen unzweideutigen, nicht-zwiespältigen, nicht wankelmütigen Willen braucht, um effizient zu sein für Sieg und Erfolg im „säkularen“ Leben. „Säkular“ steht u.a. für eine Welt der „Gottesfinsternis“. Nur wer weder nach Links noch Rechts schaut und sich nicht wie der schwache Hedonist vom Mitleiden ablenken lässt, gilt in der Welt als nicht-wankelmütig.<sup>21</sup> So versteht die Welt die Tugenden der Beständigkeit, Grösse und Heldenhaftigkeit. So verstehen sie alle Anhänger selbst der verschrobenen Obsessionen. Wer alles opfert für seine Büchersammlung, hält sich für besonders effizient und zielgerichtet, obwohl er nichts als ein Büchernarr ist. Kein Büchernarr findet Erfüllung in einem Buch. Er findet überhaupt keine Erfüllung in einen Guten.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Es gibt überraschend viele Optionen, um das Verhältnis von Lust zu anderen extrinsischen Werten präziser zu bestimmen. Seit MOORE, G.E.: *Principia Ethica*. Cambridge: UP 1903 richtet sich die Kritik von Definitionen des Guten in anderen Begriffen als dem Begriff des Guten selbst (das Gute ist, das Gute und nur angemessen zu analysieren als das, was eine einfache und nicht-natürliche Eigenschaft bezeichnet) häufig nur gegen die Reduktion des Guten auf komplexe und natürliche Eigenschaften.

<sup>21</sup> Nietzsches Zarathustra bezeichnet sein Mitleiden als seine letzte Versuchung. Mitleid kann eine närrische und sentimentale Obsession sein, wie das berühmte Kapitel der Befreiung von kriminellen Galeerensklaven aus ihren Ketten im Roman *Don Quixote* veranschaulicht; zum Dank für seine Befreiungstat wird der obsessive Hidalgo einmal mehr verprügelt. Ich diskutiere das Problem des Mitleids aus Schwäche aus Kierkegaard Sicht in: WOLF, Jean-Claude: *Falsches Mitleid und Gottes „Grausamkeit“*, in: FZPhTh 63 (2016) 2, 422–439.

<sup>22</sup> Vgl. CANETTI, Elias: *Die Blendung*. Wien: Reichner 1936. Dieser Roman wäre das eine Buch, das in sich alle Bücher enthält und darüber hinaus noch das groteske und tief sinnige Porträt des vollendeten Bücherfetischisten, der die Rechte der Bücher über die Menschen-

Eine Kritik an dieser Auffassung der ersten Prämisse und der Prämisse 2.a deutet sich an in der Forderung eines reinen, unzweideutigen oder nicht-wankelmütigen Wollens. Das Streben nach Lust ist keine Garantie für einen konstanten Willen, weil die Objekte der Begierde wandelbar sind, ja weil die Begierden selber sich im Lauf des Lebens verändern können. Diese beiden Sachverhalte: Vergänglichkeit der Objekte und Wandel der Präferenzen, werden in der dritten Prämisse angesprochen: „Wer Lust will, will Verschiedenes“. Angesichts dieser beiden Variablen: wandelbare Objekte und Präferenzenwandel des Subjekts, erscheint Lust als ein schlechter Kandidat für das Eine Gute. Hinzu kommt noch das Element der Abwechslung und Zerstreung als unentbehrliches Hilfsmittel der Luststeigerung. Daher, so lautet nun die Schlussfolgerung, lässt sich das Eine Gute weder aus wandelbaren (verderblichen) Gütern noch aus einem aktuellen Bestand von Präferenzen ableiten. Das Eine Gute transzendiert die säkularen Ausgangspunkte, auch das Streben nach Lust. Wer glaubt, es sei gut, nur nach Lust zu streben, täuscht sich insofern, als dieses Streben nicht das Streben nach dem Einen sein kann. Der „Lüstling“ strebt nicht nach monotoner Fortsetzung, sondern nach Abwechslung. Er sucht, wenn er reich oder mächtig genug ist, wie der Kaiser Nero die Steigerung der Lust durch aberwitzige und kontrastreiche Abwechslung.<sup>23</sup> Wer nicht nach dem Einen strebt, strebt nicht wirklich nach dem Guten. Der Anhänger eines axiologischen Hedonismus verkennt die Unmöglichkeit seiner Position, und wenn er an seiner Position festhält und sich diese existenziell aneignen will, täuscht er (oder sie) sich darüber hinweg, dass die Orientierung an der Lust notwendigerweise instabil ist. Lust kann nicht das *unum necessarium*, das Objekt eines reinen Wollens sein.

##### 5. ZUR KRITIK DER INDIREKTEN STRATEGIE: DER WILLE AUF UMWEGEN UND ABWEGEN

Eine mögliche Antwort, die sich bei Bentham und Mill findet, besteht in der völligen Abkoppelung des Standards des Guten auf der einen Seite, und Motiven und Verfahren zu dessen Realisierung auf der anderen Seite.

rechte stellt, im Leben und der Ehe versagt und seine Bücher schliesslich in einem Akt von Selbsthass dem Feuer ausliefert. Der Roman enthält auch die Gegenfiguren der Geld- und Lustnarren und illustriert die Selbstaufhebung diverser Obsessionen mit vergänglichen Zielen.

<sup>23</sup> Kierkegaard variiert dieses Pascal'sche Thema der Suche nach Lust als „Divertissement“, Selbstflucht und Kehrseite der Schwermut in *Entweder-Oder*. München: dtv 2014, 737–741, 760 am Beispiel von Nero. Neros schwermütige Wollust wird im Sinne der alten Kirche als schuldhaftige Trägheit (*acedia*) entlarvt. Das Divertimento ist eine von Mozart virtuos entwickelte Gattungsform der Musik. Es spielt mit dem Wechsel von Wiederholung und Variation. Nach der Einschätzung des Ästheten vermag Musik einzuschläfern, nicht zu erlösen. Vgl. *Entweder-Oder*, 100f.



Unterschieden wird also zwischen zwei Thesen: AH (Lust ist in sich gut) und zwei Varianten ihrer Umsetzung:

Direkte Strategie: Es ist gut, das Gute (die Lust) direkt anzustreben.

Indirekte Strategie: Es ist nicht (immer) gut, das Gute (die Lust) direkt anzustreben.

Der Vorschlag indirekter Strategien wurde z.B. im Umkreis des Utilitarismus entwickelt, um das sog. Paradox des direkten Strebens nach Lust zu vermeiden. Dieses besagt: wer direkt und nur nach Lust strebt, wird sie vielfach verpassen. Lust stellt sich zumeist als Nebenwirkung von Tätigkeiten oder erreichten Zielen ein. Der Vorschlag passt jedoch schlecht zu Kierkegaards Ausrichtung auf die „Reinheit des Herzens“ und die Demaskierung des „doppelten Willens“. Wer Lust wertschätzt, sie aber nur indirekt anstrebt, etwa mit der Pflege freundschaftlicher Beziehungen, als Nebenwirkung von Ruhm oder Reichtum, „schießt“ nach zwei Zielen und dient zwei „Göttern“. Eine indirekte Strategie gegenüber dem einen und einzigen Guten liefe darauf hinaus, die Menschen zu Umwegen, Verzögerungen und einem permanenten Ausweichen einzuladen. Die indirekte Strategie verwechselt die geduldige, aber beharrliche Verfolgung des Guten mit einer Empfehlung von Umwegen und Ausflüchten. Sie läuft darauf hinaus, das Eine und Gute als erstrebenswertes Ziel zu desavouieren. Die indirekte Strategie ist nicht die „klügere Strategie“, sondern die Einladung zu „krummen Wegen“. So bleibt der Wille einer hedonistischen Karrieristin, welche das Eine und Gute in ihrer Karriere sucht, zerrissen zwischen der Fixierung auf Lust und der Rücksicht auf das Urteil anderer usw. Der hedonistische Freund ist zerrissen zwischen dem Willen zur Treue und Loyalität und dem Willen, wiederholte oder längerfristige Frustration (etwa in der Beziehung mit einer Person, die an Alzheimer leidet) zu vermeiden. Der heroische Hedonist, der seine Lust im Streben nach Grossem sucht, ist in der Versuchung, sein Ziel (wie z.B. die gefährliche und mühselige Besteigung eines Berges) zu erreichen, oder die Erreichung durch Tricks und Effekte vorzutäuschen; er ist hin- und hergerissen zwischen dem Wunsch nach dem Beifall vieler und dem Wunsch nach verdienter Anerkennung bzw. Lust am tatsächlichen, nicht bloss vorgetäuschten Gelingen. Die eitle Hedonistin erlangt Lob für ihr durch Kosmetik verbessertes Aussehen; sie dient nicht nur der Lust, sondern passt sich auch konventionellen ästhetischen Standards an. Sie vergöttert ihre Lust, aber auch das kollektive ästhetische Vorurteil. Die Frage, wie und aus welchen Motiven ich Gutes tue, ist ähnlich wie für eine Tugendethik nicht sekundär und lässt sich nicht von der angemessenen Würdigung oder „Anbetung“ des Einen und Guten trennen.

Kierkegaard hat diese Argumentation oder Meditation in einer „Gelegenheitsrede“ festgehalten, die er als „Erste Abteilung“ unter dem Titel *Erbauliche Reden in verschiedenen Geist*, Kopenhagen 1847 in dänischer Spra-



che veröffentlichte.<sup>24</sup> Diese Reden gehören zu den ersten ins amerikanische Englische übersetzten Texten Kierkegaards; er wurde mit einer Verspätung von 90 Jahren unter dem Titel *The Purity of Heart is to Will One Thing*<sup>25</sup> einem Massenlesepublikum zugänglich gemacht.

„Machet Eure Herzen keusch, ihr Wankelmütigen“ (*Jakobus 4,8*) [...] ein derart Wollender [sc. der Lust, Reichtum oder Ehre über alles liebt] ist nicht nur wankelmütig, sondern zerrissen in sich selbst.<sup>26</sup>

Als eigenmächtige Anstrengung, sich reinzuwaschen, gleicht die Busse dem Waschzwang. Der Kranke ist „reiner“ als jemand, der sich nur wäscht vor anderen, wenn andere es sehen, damit andere es sehen. Doch er ist nicht frei und rein genug, sondern tut etwas, um sein eigenes Unbehagen loszuwerden. Er ist zwiespältig: er hat nicht nur den Drang sich zu waschen, sondern auch den Wunsch, von diesem Drang frei zu sein.<sup>27</sup>

## 6. DAS REINE HERZ – AUTONOM UND HETERONOM ZUGLEICH

Was ist nun das reine Herz? Ist es autonom oder heteronom? Die Reinigung ist zugleich autonom und heteronom, was kein Widerspruch ist, solange es ein Konflikt im Bereich des Metaphorischen ist. Das reine Herz ist eine Metapher, die sowohl für den autonomen Akt der Reinigung steht, als auch für das Empfangen der Gnade, des Guten im Beginnen und Vollenden des Willens. Was als rituelle Reinigung aussieht wie ein Akt der Selbsterlösung, bleibt durch die Annahme der Hilfe und Gnade Gottes auch Fremderlösung. Das ist die durch die biblische Metapher des reinen Herzens eröffnete Symbolik, die ein Licht werfen soll auf die Frage, was es heisst, dass nur jemand, der das Eine will, auch das Gute will.

Wer ein Herz und eine Seele ist, mit beiden Augen gleichzeitig nach dem Guten schaut, und nicht mit einem Auge zum Guten, mit dem anderen zum Lohn schießt,<sup>28</sup> wer ohne Zwiespalt und Doppelleben ist: der will das Gute um seiner selbst willen. Es ist gleichsam das „experimentum cru-

<sup>24</sup> KIERKEGAARD: *Erbauliche Reden im verschiedenen Geist 1847*. Gesammelte Werke und Tagebücher, Band 13, 18. Abteilung. Simmerath: Grevenberg Verlag 2004, deutsche Übersetzung von Hayo Gerdes, die zuerst 2002 im Eugen Diederichs Verlag erschienen ist.

<sup>25</sup> Translated by Douglas V. Steere, Harper & Rowe 1938, revised 1948, first Harper Torchbook edition published 1956, first Harper Collini edition published 2008. Der Band ist ein publizistischer Longseller. Er bildet auch die Inspirationsquelle für eine neuere Straftheorie. Vgl. DUFF, R.A.: *Trials and Punishments*. Cambridge: UP 1986.

<sup>26</sup> KIERKEGAARD: *Erbauliche Reden im verschiedenen Geist 1847*, 31/32.

<sup>27</sup> Zur Bedeutung der Analyse des doppelten Willens mit Bezug auf die gegenwärtige Diskussion der Arbeiten von Harry L. Frankfurt vgl. *Love, Reason, and Will. Kierkegaard after Frankfurt*, edited by Anthon Rudd & John Davenport. New York: Bloomsbury 2015.

<sup>28</sup> Zum Bild des Schielens vgl. KIERKEGAARD: *Erbauliche Reden im verschiedenen Geist 1847*, 43. Hier ist auch von der typologischen Gegenüberstellung des Sokrates die Rede, der das Gute will, und Thrasymachos, der das Ungerechte, aber den Schein des Guten will. Er will gut in den Augen der anderen bleiben.

cis“, dem Hiob unterworfen wird, durch die Frage Satans, ob Hiob Gott wohl „umsonst“ fürchte (vgl. *Hiob* 1,9). Es ist die Frage nach dem „acte gratuit“ der reinen Liebe, von dem François Fénelon<sup>29</sup> spricht. Es ist auch die Frage, was das Wollen des Einen von einer irdischen Obsession unterscheidet. Das Eine und die eine Wahrheit, die das reine Herz will, ist kein Objekt, sondern ein Geschehen, eine Beziehung: die Liebe Gottes. Diese Wahrheit ist zugleich absolut (das Eine) und subjektiv (Zuwendung, Nähe). Sie erlaubt die Anrede: „Ich BIN die Wahrheit“ als auch die Redewendung „Wer in der Wahrheit ist...“. Diese Wahrheit allein ist Quelle von Sinn und Bedeutung. Sie scheint sich der hellenistischen Bildung, dem Horizont der Frage des Pilatus zu entziehen. Die Eine Wahrheit liegt in der Beziehung und Erfüllung im göttlichen Du.<sup>30</sup> Nur wenn ich mich Gott wie ein zutrauliches Kind seinen Eltern oder der Sänger des Hoheliedes der „geliebten Schwester“ nähern kann und will, zeigt Gott sein Angesicht, spricht sein Wort zu mir. Weil Gott jeden Menschen, auch den scheinbar Verlorenen, sucht und retten will, weil Gott will, dass alle Menschen sich ihm freiwillig nähern, gelingt es dem Einzelnen, allein oder in der Gemeinde, ihm nahe zu bleiben. Das Suchen nach Gott wird ermöglicht durch Gottes Suche nach dem Menschen. Dieser ist nicht der Einzelne in der Masse, sondern im Volk Gottes. „Als Einzelner vor Gott stehen“ gründet sich in der Heiligen Geschichte der Hebräischen Bibel auf BERIT, den Bund Gottes mit dem auserwählten Volk.

## 7. DIE ERBAULICHE REDE ALS HYBRIDE TEXTSORTE

Interessant ist der hybride Charakter der von Kierkegaard gepflegten erbaulichen Reden. Sie werden selbst zum Ort der Selbstreflexion über diese literarische Gattung. Das Verhältnis von Sprecher und Hörer bzw. Leser und das Verhältnis des Einzelnen vor Gott wird explizit gemacht. Im Unterschied zu einfach gestrickten Erbauungstexten enthalten sie Paratexte, die ihren eigenen literarischen Status erläutern oder problematisieren. Sie trotzen dem Trost der Welt. Sie mögen noch so salbungsvoll klingen oder gar polemisch gegen den Zeitgeist auftreten, ihr Kern ist nicht Anklage und Belehrung oder Bekehrung, sondern die literarisch anspruchsvoll gestaltete Einladung zur Teilnahme an der Busse des Einzelnen, der sich nicht mehr hinter einer Fassade von Pseudonymen verbergen mag. Um eine solche Textsorte und den Personalstil der sog. „Reden“ angemessen auszulegen und zu würdigen, reichen weder die säkulare Philosophie noch die

<sup>29</sup> Vgl. FÉNELON, François: *Gedanken zur reinen Gottesliebe*. Übersetzt von Matthias Claudius, mit einem Vorwort herausgegeben von Jean-Claude Wolf. Basel: Schwabe 2014.

<sup>30</sup> „Man heilt den Besessenen, indem man ihn zur Verbundenheit erweckt und erzieht, nicht indem man seine Besessenheit auf Gott hinlenkt“. BUBER, Martin: *Ich und Du*, in: BUBER: *Werke*, 1. Band: *Schriften zur Philosophie*. München: Kösel 1962, 149f.

systematische Theologie, weder philologisch-historische Gelehrsamkeit noch Literaturwissenschaften aus. Vielmehr wird die Leserin auf ein unbekanntes und schwer zu klassifizierendes Feld gezogen, nämlich das Feld der intensivierten Selbstanwendung. Umgangssprachlich heisst es dafür: sich selbst an der Nase nehmen. Zur Erreichung dieser Selbstanwendung zieht Kierkegaard nochmals alle seine Fäden des Denkens und des literarischen Stils zusammen. Der Text vermittelt eine anspruchsvolle Art von Paränese im Umgang mit sich selbst. Er oszilliert zwischen Tadel und Ermunterung, Hingebung und Selbstdistanz. Es ist eine existenzielle Übung, die sich nicht darin erschöpft, die Maxime „Liebe Deinen Nächsten“ nachzuplappern, sie rein theologisch, rein philosophisch, rein literaturwissenschaftlich oder rein philologisch-historisch auszulegen. Das Kästchendenken, das dazu dient, Institutionen und Geldflüsse für Lehre und Forschung zu organisieren, versagt. Es geht nicht um reine Philosophie, nicht um Dogmatik, nicht um reine Gelehrsamkeit und nicht um „l'art pour l'art“, sondern um Einübung in Selbstanwendung. Die hartnäckige Empfehlung der in der Liebe Gottes begründeten Nächstenliebe schliesst das sog. „special pleading“ aus, d.h. die Neigung, sich nicht als Sünder, nicht als *moriturus*, nicht als in der Pflicht des Gesetzes stehend stillschweigend auszuklinken. Obwohl jeder Einzelne in der Gesellschaft als Einzelner und Ausnahme gegen die Masse rebelliert und auch als Einzelne(r) vor Gott tritt, ist er oder sie dem Doppelgebot der Liebe unterstellt und keine moralische Ausnahme. Dabei geht es um den qualitativ Einzelnen, nicht um den quantitativen Single.

Der Appell an den qualitativ Einzelnen als „statistische Irregularität“ oder „Ausnahme“ steht in genauer Korrelation zur Tatsache, dass Kierkegaard die Masse nicht mehr als ständischen Begriff kritisiert, sondern als numerischen. Die Masse ist die grosse Zahl, in Verbindung mit dem Wahn einer automatischen Selbstautorisierung und Legitimation durch die wachsende Zahl. Der Appell an den qualitativ Einzelnen involviert die Kritik, die besagt, dass die Massen nichts als ihre (träge) Lust suchen, aber auch die Einsicht, dass man der Masse nicht entkommt, indem man aktive Lust, Reichtum, Ruhm und Ehre und Aufstieg in die Elite sucht. Die Masse ist ein in der Busse verinnerlichter Begriff: Ich selbst bin Masse, die Masse ruhmort in mir selbst. Dabei gerät nicht nur der Hedonismus in den Focus der Kritik. Auch das Streben nach Ruhm und Ehre, scheinbar dem Streben nach Lust entgegengesetzt oder jedenfalls nicht damit identisch, spiegelt die innere Zerrissenheit, die darin besteht, dass „wir“ im Kampf um das knappe Gut der Aufmerksamkeit einerseits den Applaus oder zumindest die Aufmerksamkeit möglichst vieler wünschen, und andererseits nur das Lob und die Anerkennung der Besten „zählt“ – aber „zählen“ in einem nicht-quantitativen Sinne.

Der Einzelne ist nicht eine numerische oder statistische Grösse, sondern eine Kategorie der geistigen Erweckung bzw. der „inneren Mission“.<sup>31</sup> Dem numerisch Einzelnen fehlt diese quantitativ und statistisch nicht erfassbare Dimension – er ist nicht der qualitativ Eine, sondern der Vereinzelte und Austauschbare unter vielen. Der Eine ist (wie) die Vielen. Der qualitative Einzelne dagegen wäre nicht der Mitläufer in der Menge oder das Mitglied einer manischen Elite, der dem Gesetz durch die Masche schlüpft und sich hinter der Überzahl der anderen versteckt oder sich über das Gesetz stellt und sich auf die eine oder andere Weise seiner Verantwortung entzieht. Der Einzelne ist weder vom Gebot, noch von der Sünde, noch vom Tod dispensiert, und er wäre sich dessen bewusst. Dieser Appell an den Einzelnen, der ich selbst bin, dieses Appellieren und Evozieren überschneidet sich mit Formen der Darstellung, die Karl Jaspers als Existenzhellung und Ausdeutung von Chiffren der Transzendenz bezeichnete, auch wenn diese Etiketten als Bestandteile des Vokabulars der Existenzphilosophie inzwischen verblasst sind.<sup>32</sup>

Diese Rede ist nicht zu würdigen, wenn man sie vorschnell als ein Stück philosophische (oder sophistische) Dialektik nach dem Vorbild Platons klassifiziert, oder sie umgekehrt aus der Philosophie in die religiöse Literatur verbannt. Kierkegaard verhält sich bewusst reaktionär gegenüber der Dichotomie von Philosophie und Religion. Seine Rede enthält keine explizite *theologia doctrinalis*, sondern bewegt sich auf der Ebene einer *theologia experimentalis*. Die Rede ist von einem existenziellen Impuls befeuert, der aber nicht einer Predigt eines Apostels oder ordinierten Pfarrers vor einer Gemeinde entspringt. Er ist ebenso wenig wie apostolisch oder kirchenamtlich autorisierte Personen dazu berechtigt, andere geistlich zu richten. Vielmehr lässt Kierkegaard als religiöser Schriftsteller und Privatmann die Leser an seiner Busse teilnehmen. So richtet sich die Rede wiederholt gegen den Redner selbst, der die Selbstanwendung verfehlt.<sup>33</sup> Es ist die Versuchung des erbaulichen Redners zu glauben, er sei schon durch seine Rede ein besserer oder reiner Mensch, er könne dadurch reinen Herzens werden, indem er in den Augen der anderen rein oder um das Denken der Reinheit bemüht scheint. Der erbauliche Redner ist selbst in höchster Gefahr, ein Schauspieler der Reinheit oder der Selbstgeißelung zu werden. Seine Rede hat prophetische Züge, sie ist ein Text nicht nur zum stillen Lesen, sondern eine Deklamation. Der Textfluss durchläuft wiederholt den Prozess der Selbstkritik und der Bitte an Gott um ein reines Herz.

<sup>31</sup> Vgl. BEETZ, Christian (Hg.): *Søren Kierkegaard: Der Einzelne und sein Gott*. Hamburg: Severus 2012, 39ff.

<sup>32</sup> Vgl. JASPERS, Karl: *Philosophie III: Metaphysik*. Berlin: Springer 1932; JASPERS: *Die Chiffren der Transzendenz*. Basel: Schwabe 2012. Der Sache nach ist Jaspers Programm frisch; postmoderne Religionsphilosophie und Theologie können direkt daran anknüpfen.

<sup>33</sup> Vgl. KIERKEGAARD: *Erbauliche Reden im verschiedenen Geist 1847*, 42, 82.



Es geht in dieser erbaulichen Rede um elementare Gedanken zum Einen Wollen des Einzelnen, der ich selbst bin, nämlich als unendlich spannungsreiche Synthese zwischen Endlichem und dem Ewigen, der ich mich rühmen mag, kein Tier zu sein, und doch kein Engel (mit einem heiligen Willen) bin. Die reine Liebe, das Eine Gute – bald treibt es uns an zur Busse und Reue, bald erscheint es uns als Chimäre oder Trugbild. Die Reden der Selbstprüfung und Busse des Autors sollen einen überspringenden Funken zur Entflammung der Busse des Lesers oder der Leserin schlagen; sie zehren von den Mitteln der Beschreibung einer sich im Umfeld der nachhegelschen und antihegelschen Philosophie verbreitenden Erbauungsliteratur, die etwa von Bruno Bauer und Max Stirner literarisch virtuos parodiert wurde.<sup>34</sup> Der Ausdruck der „Wankelmütigkeit“ wird auch von Kierkegaards Übersetzer Hayo Gerdes aus Luthers Bibelübersetzung aufgegriffen und von Kierkegaard zum Begriff der inneren Zerrissenheit und Verzweiflung gesteigert. Sie trifft nicht nur ins Herz des Hedonismus und dessen Schwäche, sondern auch das rücksichtslose Streben nach Ehre, nach dem Grossen, die Vermessenheit selbst in der religiösen Obsession, aus Selbsthass sich und andere zu richten.

„[...]! ein derart Wollender ist nicht nur wankelmütig, sondern zerrissen in sich selbst [...]. Aber jenes zu wollen ist auch nicht jene kräftige Irrung der vermessenen, gottlosen Begeisterung: dass man das Grosse will, gleichgültig ob es gut ist oder böse. Auch solch ein Wollender, sei er auch noch so verzweifelt, ist doch wankelmütig; oder ist Verzweiflung nicht gerade Wankelmut; oder was ist Verzweifeln anderes, als zwei Willen zu haben!“<sup>35</sup>

## 8. EIN ZWEITES ARGUMENT GEGEN DEN HEDONISMUS: LEIDEN UND FREUDEN DER LIEBE

Neben dem Einwand der Wankelmütigkeit, der wie gesagt nicht nur ein Argument gegen den Hedonismus ist, sondern alle bekannten Varianten von Wert- oder Ziel-Monismen (wie z.B. „Macht ist alles.“) trifft, werden auch andere Argumente gegen den Hedonismus vorgebracht. Kierkegaard beschäftigt sich mit der Frage der „unnützen Leiden“. Diese müssten dem Hedonisten ein besonderer Dorn im Auge sein, sind sie doch weder intrinsisch noch extrinsisch gut. Genauer gesagt: Die Leiden der Liebe und der Treue sind nicht begründet in einer positiven hedonistischen Bilanz. Sie beziehen ihren Sinn und „Nutzen“ nicht aus einem garantierten und nachweisbaren Übergewicht von Lust über Unlust. Sie scheinen auf den ersten

<sup>34</sup> Vgl. WOLF, Jean-Claude: *Bruno Bauers Posaune des Jüngsten Gerichts*, in: *Utopie und Apokalypse in der Moderne*, hg. von Reto Sorg und Stefan Bodo Würffel. München: Wilhelm Fink 2010, 119–128; WOLF, Jean-Claude: *Stirner zitiert Bauer*, in: *Bruno Bauer. Ein „Partisan des Weltgeistes?“*, hrsg. von Klaus-M. Kodalle und Tilman Reitz. Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 211–227.

<sup>35</sup> KIERKEGAARD: *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist*, 32, 35f.



Blick sogar oft eine negative Bilanz zu schaffen: Unerwiderte Liebe wird auch als unglückliche Liebe erfahren. Nach Kierkegaard gibt es jedoch so etwas wie das Gute im Leiden, sofern es das Leiden oder Unglück der Liebe ist, die sich nicht beirren lässt. Hedonisten und anderen Kritikern wird das als Neigung zum Masochismus erscheinen. Doch Kierkegaard ist bemüht, die der Liebe inhärierenden Leiden, insbesondere die Leiden der Einsamkeit, als sinnvoll zu deuten, weil sie Bestandteile oder Stationen auf dem Rückweg zu Gott sind. Allerdings kann ein frommer Redner nicht anderen einreden, sie müssten ihre Leiden als sinnvolle Leiden akzeptieren. So funktioniert das nicht, oder es funktioniert so schlecht wie die vielen Ratschläge, die Nicht-Leidende Leidenden erteilen. Am Anfang und Ende der erbaulichen Rede steht der Gedanke der Busse, der Beichte des Redners selbst. Die *adhortatio* (Ermahnung, Ermunterung durch direkte Anrede) gehört zur *Oratio*. Kierkegaard hat sich im literarischen Genre der erbaulichen Reden stets in die Rolle des Redenden hineingeschrieben, der schreibt, um eine Rede zu halten, nicht um einfach gelesen zu werden. Zugleich erinnert er seine Zuhörer daran, dass er kein autorisierter Redner (Prediger, Apostel) ist, sondern ein „Privatmann“, der zuerst und zumeist Busse tut, wie in einer Beichte vor Gott, ohne Priester und Sakrament, und seine Entblössung vor Gott in Konfessionsliteratur ergießt. Der Redner will nicht bewundert und gelobt werden, sondern zur Selbstanwendung, zum existentiellen Vollzug jedes Einzelnen anregen. Er darf sich auf keinen Fall als „Ausnahme“ über andere erheben. Vorbild kann er nur werden, wenn sich jeder Einzelne selbst entscheidet, das Eine und Gute zu wollen.

Thema der Betrachtung ist der Wunsch – ohne Wunsch kein Leiden – so viel sagen auch Schopenhauer oder Buddha. In der erbaulichen Rede wird jedoch kein Nirvana oder wunschloses Glück ins Auge gefasst. Der Feind ist nicht das Wünschen *per se*, sondern der „Doppelgänger“<sup>36</sup> im Wünschen. Kierkegaard meint insbesondere den spaltenden Wunsch, zwar das Gute zu wollen, aber nicht dafür leiden zu wollen. In der Sprache des Hedonismus ist es der dominante Wunsch, Leiden *um jeden Preis* zu vermeiden oder zu verringern. So möchte der Hedonist am liebsten ohne Strapazen auf einen Berg steigen – oder die Besteigung ganz vermeiden.

Hier setzt nun Kierkegaards antihedonistische Meditation über *ein Leben in Leiden* ein, nämlich in einer Reihe von Aufzählungen dessen, was man sukzessiv entbehren kann, und was nicht. Stilistisch wird das durch einen Refrain: „Das lässt sich entbehren“ ausgesprochen. Diese Testserie von Fragen verdeutlicht, was die Hedonistin nicht wollen kann: ein Leben „nutzloser Leiden“, ein Leben mit negativer Bilanz als Ganzes; die Hedon-

<sup>36</sup> Der Topos des Doppelgängers wird insbesondere in der Literatur der Romantik und Esoterik häufig variiert. So hat etwas Gustav Meyrink in seinem Roman *Golem* die unheimliche Selbstbegegnung mit dem Doppelgänger und auch die Problematik des Selbsthasses literarisch verarbeitet. Das Motiv des Doubles manifestiert sich auch in der Doppelliebe zur geistigen Seelenfreundin Mirjam und der sinnlichen Verführerin Angelina.

nistin könnte daraus keinen „Nutzen“ und „Sinn“ ziehen und müsste es daher als sinnlos oder nicht-lebenswert verneinen. Was der Hedonistin in einer Sequenz von Entsagungen als Zunahme von Verlust und Zerfall erscheinen muss, kann in der Verbundenheit der Liebe als Mittel und Weg der Liebe erfahren werden.<sup>37</sup>

#### 9. ANTAGONISTISCHES DENKEN, OFFENE FRAGEN

In der zeitgenössischen englischsprachigen Ethik wird das Thema der normativen Autorität diskutiert; ein Teil dieser Diskussion besteht in der Ausarbeitung von Varianten einer *Divine-Command Theory*. Repräsentativ für diese religiöse Trendwende in der Ethik ist der Sohn von Richard M. Hare, John E. Hare.<sup>38</sup> Philosophie und Theologie dürfen alte und neue Berührungspunkte gelassen hinter sich lassen. Theologisches und philosophisches Denken ist wesentlich antagonistisch. Jede Disziplin ist in sich selbst, sofern sie eine wissenschaftliche Kultur zulässt, dissensfreudig. Nur wer den Antagonismus akzeptiert, nimmt den Pluralismus ernst, sei es als Faktum, sei es als Utopie. *Agreement in disagreement*: Darin liegt paradoxerweise mehr Überlebenschance und Stärke der Universitäten und Kirchen als in aufwendigen organisatorischen Bestrebungen um Einheit und Ökumene.

Der reaktionäre Religionsdiskurs seit der Reformation ist der Diskurs einer Wiederherstellung der Einheit der Kirche, des Christentums und eine mehr oder weniger aggressive Politik der Rechristianisierung und der destruktiven Verfolgung von inneren und äusseren Abweichungen und der frühneuzeitlich ersten Schüben zur frommen Kirchendistanz und Privatisierung der Religion im Milieu der Spiritualisten. Selbst Franz von Baader und Kierkegaard, welche die Moderne aus einer intimen Kenntnis ihrer Denkformen seit Kant und ihrer Impllosionen im Junghegelianismus kennen, bewegen sich in Richtung einer utopischen Einheitskirche und Rechristianisierung der Gesellschaft. Prominente russische Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts träumen im Exil von einer Rechristianisierung des bolschewistisch regierten Russlands und einer von russischem Boden ausgehenden weltweiten Mission. Dabei verbinden sie die Kritik der politischen Revolutionen mit einer Forderung, die radikaler ist als jede Revolu-

<sup>37</sup> Vgl. KIERKEGAARD: *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist*, 114f.

<sup>38</sup> Vgl. HARE, John E.: *The Moral Gap. Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*. Oxford: UP 1996; DERS.: *God and Morality. A Philosophical History*. Maldon, MA: Wiley-Blackwell 2009. Ein subtiler Verteidiger einer religiösen Ethik ist der Kierkegaard-Forscher EVANS, C. Stephens: *God & Moral Obligation*. Oxford: UP 2013.

tion: nämlich das Böse von innen heraus und geistig zu überwinden, wie es Christus getan hat.<sup>39</sup>

Der Traum einer Rechristianisierung Europas ist ausgeträumt, nicht weil er „unzeitgemäss“ wäre, sondern weil er als kulturhegemoniale und imperiale Politik desavouiert und gescheitert ist und weil er am irreversiblen Faktum der fortschreitenden Pluralisierung und Dezentralisierung der Mächte („Polyarchie“) abprallt. Wer einmal von der Freiheit gelect hat, seine eigene Religion ungehindert auszuüben oder keine zu haben, ohne dadurch soziale Nachteile zu erleiden, wird diese Freiheit nicht mehr leichtfertig aufs Spiel setzen. (Oder ist das zu optimistisch gedacht?) Pluralisierung und Individualisierung in regionale und lokale Entscheidungseinheiten lassen sich nur mühsam und vorübergehend von aussen oder gar gewaltsam aufhalten. Sie lassen sich verlangsamen, aber nicht verhindern. Sie lassen sich nicht durch politische oder kirchenpolitische Schachzüge überlisten. Wo Menschen wirklich frei und halbwegs gebildet sind, treten sie scharenweise aus den Kirchen aus und kokettieren lieber mit exotischen Religionen als mit den Konfessionen ihres Herkunftsmilieus. Die Kirchen haben ihr Monopol (nicht ihre dem Staat untergeordnete Rolle!) als Bildungs- und Sozialinstitutionen und ihre Funktion der alles durchdringenden sozialen Kontrolle in Europa und den USA definitiv verloren. Religionen verschwinden aber nicht, sondern sie wuchern. Unter den Aus-tretenden gibt es selbstverständlich Ignoranz, Vorurteile und konformistische Gruppeneffekte, aber auch religiösen Eifer, doch die Vorstellung einer Volkserziehung und Nationenbildung durch die Kirchen ist ferner gerückt als noch im 19. Jahrhundert in den Visionen der Saint-Simonisten oder eines Giuseppe Mazzinis.<sup>40</sup> Die Statistiken der Kirchenaustritte sagen nicht viel darüber aus, was das Phänomen des Wankelmuts betrifft. Der Begriff aus der Sprache Luthers<sup>41</sup> beginnt wie der Begriff der Anfechtung aus unserer Alltagssprache zu verschwinden. Nach Lutherischer Überzeugung oszilliert selbst der fromme Christ zwischen Standhaftigkeit und Wankelmut

<sup>39</sup> Vgl. BERDJAEV, Nicolai: *Die Philosophie des freien Geistes. Problematik und Apologie des Christentums*, französisch 1927. Deutsch von Reinhold von Walter. Tübingen: Mohr 1930, 218.

<sup>40</sup> Vgl. BUCHMÜLLER-CODONI, Cathrine: *Durch Nationalerziehung zu Demokratie und Frieden. Giuseppe Mazzini: Eine europäische Stimme aus dem 19. Jahrhundert*. Basel: Schwabe Verlag 2020.

<sup>41</sup> Das *Stuttgarter biblische Nachlagewerk der Württembergischen Bibelanstalt* (o.J.) verzeichnet nur die eine, von Kierkegaard zitierte Stelle Jakobus 4,8, in der „wankelmütig“ als substantiviertes Adjektiv vorkommt. Hayo Gerdes zieht diese Übersetzung des dänischen Ausdrucks „I Tvesindede“ (wörtlich: ihr Zwiespältigen) vor. Ein grosser Hebraist übersetzt wie folgt: „Reinigt die Hände, ihr Sünder, und weihet die Herzen Gott – ihr, die ihr ein Doppelleben führt“. *Das Neue Testament*, übersetzt von Fridolin Stier, 1989, 342. Der Ausdruck gehört in die Gemeinde-Paränese. Im *Stuttgarter biblischen Nachschlagewerk* werden sieben Einträge für das Verb „wanken“ aufgelistet. Damit korrespondieren neun Verwendungen des Substantivs „Anfechtung“.

in der Anfechtung. Der „gefestigte“ Christ gehört eher in die Vorstellungswelt der Stoa als in die Erwekungssprache von Reformation und Pietismus. Die Pluralisierung findet im Herzen der Menschen selbst statt, und präzisiert dafür steht das von Kierkegaards Übersetzer Hayo Gerdes aus der Sprache Luthers entlehnte Wort des Wankelmuts.<sup>42</sup> Es tritt auf als Bestandteil der Sprache der Busse, in der ich mich selbst als Atheist, Sünder, Heuchler, Lügner, als zerstreut im Gebet, kurz: als „Feind“ und unreiner Mensch entblöße und dem Urteil Gottes unterwerfe, auf seine Gnade und Erhebung aus dem Sündenstand hoffend. Ich darf mich in grenzenloser Ehrlichkeit als religiös instabiler Mensch erfahren und darüber sogar öffentlich sprechen und schreiben, wohl nie ganz ohne Gefahr der Verfolgung und Verleumdung durch übelwollende Zeitgenossen oder die Pathologien des Selbsthasses. So wurde Kierkegaard in den Korsarenstreit<sup>43</sup> verwickelt und musste den Schock der öffentlichen Verleumdung, Beschämung und Verletzung der Privatsphäre erleben. In der Suche oder Sucht nach dem authentischen autobiographischen Bekenntnis, die sich von Rousseau bis in den modernen „Roman vécu“ erstrecken, erklingt die Dissonanz einer gestörten Verbundenheit mit dem Ewigen, eine Resonanz für den Verlust einer ursprünglichen Treue zum Ewigen, die Menschen (vielleicht nicht alle!) im Innersten bewegt oder alle bewegen sollte. Das ist der zugleich reaktionäre und eschatologisch-zukunftsträchtige Diskurs über den wankelmütigen Menschen, der mit dem Begriff der Sünde Adams den Zeitgeist bewusst skandalisiert. Wer von Sünde spricht, ruft das Murren des modernen Menschen hervor. „Wir“ versuchen, den vielfachen Leiden der Untreue und Wankelmütigkeit in der Seele des Einzelnen und im Zusammenleben auf die Spur zu kommen. Jean-Jacques Rousseau, von Robert Spaemann<sup>44</sup> als der erste moderne Mensch tituliert, war nicht nur ein konfessioneller Mehrfachkonvertit, gleichsam ein wankelmütiger Wiederholungstäter, sondern auch ein eminent schöpferischer Geist. War er nicht auch grandios und schöpferisch aus Wankelmütigkeit? Hat er sich nicht literarisch-öffentlich selbst entblösst, um dann die Kritik anderer als Verleumdung und Verletzung seiner Privatsphäre zu beklagen? Kann man einen Märtyrer noch beleidigen oder schänden? Ist Rousseaus Überempfindlichkeit die literarische und biographische Antizipation jener, die sich in den

<sup>42</sup> Vgl. die Anmerkung von Hayo Gerdes in KIERKEGAARD: *Erbauliche Reden*, 366, Anm. 25.

<sup>43</sup> Vgl. KIERKEGAARD: *Der Korsarenstreit*, übersetzt von Hayo Gerdes, in: *Gesammelte Werke und Tagebücher*, Band 22, 32. Abteilung. Simmerath: Grevenberg Verlag 2004; GARFF, Joakim: *Kierkegaard. Biographie*. Aus dem Dänischen von Herbert Zeichner und Hermann Schmid. München: Hanser 2004 (dänische OA 2000), 433–533. Die literarisch-journalistische Kontroverse bewirkt eine Zäsur in Kierkegaards Leben, sein giftiger Ton gegen die Kirche, den Klerus seiner lutherischen Landeskirche, gegen die Medien und die gesamte Christenheit verschärft sich zusätzlich.

<sup>44</sup> Vgl. SPAEMANN, Robert: *Rousseau – Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne*. Stuttgart: Klett-Cotta 2008.



*social Media* exponieren und kurz darauf vom *Shitstorm* ihrer *Followers* überrollt oder gar in den Suizid getrieben werden? Wird Rousseau Opfer und Abtrünniger seiner selbstinszenierten Exhibition? Hat bereits Rousseau den Wankelmut zur inneren Zerrissenheit, zum Umschlagen von Authentizität in Schauspielerei und *Mauvaise Foi* gesteigert?<sup>45</sup> Wie weit können „wir“ Kierkegaards Diagnosen einer Sprache der unreinen Liebe und der inneren Zerrissenheit übernehmen, weiterführen, revidieren und vor allem auf „uns“ selbst anwenden? Ist der von Kierkegaard gezeichnete christliche Glaube eine Alternative zu obsessiven Verirrungen oder selbst eine weitere krankhafte und destruktive Obsession?

*Zusammenfassung:*

*Søren Kierkegaard entfaltet seine Kritik des Hedonismus in der erbaulichen Rede über die Reinheit des Herzens. Das erste Argument stützt sich auf den Widerspruch zwischen der Suche nach dem einen Guten und der Veränderlichkeit der Lust und damit gegen alle Obsessionen mit endlichen Zielen. Das zweite Argument stützt sich auf den Wert der reinen Liebe, welche auch die Leiden der Liebe in einem Willen ohne Wankelmut einschliesst. Die Form der erbaulichen Rede intensiviert eine Kritik der Moderne (Stichwort Massenkultur) und eine Annäherung an die existentielle Problematik der Selbstanwendung und Busse im Rahmen einer christlichen Ethik.*

*Abstract*

*Søren Kierkegaard developed his critique of hedonism in an edifying speech about purity of heart. The first argument is founded on the contradiction between the search for the unique good and the varieties of pleasure, and thus implies a critique against all kinds of obsessions with finite aims. The second argument is based on the value of pure love with its unavoidable love-sickness, as part of an imperturbable will. The literary form of this edifying speech underlines a critique of modernity (key word: mass-culture) and an approach to the existential problem of self-application and religious confession in the framework of a Christian ethic.*

<sup>45</sup> Zur literarischen Entlarvung des „Aufrichtigkeitsschauspielers“ vgl. TRILLING, Lionel: *Sincerity and Authenticity*. New York: Harvard College 1970; *Das Ende der Aufrichtigkeit*, übersetzt von Henning Ritter. Wien: Ullstein 1983.