

## Friedrich Kümmel

### Bemerkungen zum Verhältnis von Ethik und Hermeneutik bei Kierkegaard\*

#### Inhalt

Erster Teil: Zum Grundproblem einer existenz-hermeneutischen Ethik 1

Zweiter Teil: Grundzüge einer christlichen Ethik 3

#### Erster Teil: Zum Grundproblem einer existenz-hermeneutischen Ethik

Das Selbstwerden bzw. der Existenzvollzug gehört traditionell zum Bereich der praktischen Philosophie und ist infolgedessen in einer Ethik zentriert.

Für Kierkegaard hat der allgemeine bzw. ethisch-normative Bezugsrahmen jedoch seine Letztverbindlichkeit verloren. Der aus ihm herausgetretene Einzelne kann die Verbindlichkeit seines Handelns nicht mehr in sozialen Kontexten festmachen oder aus allgemeinen Vernunftgründen rechtfertigen. Die Frage stellt sich neu und dringlich, woraus und woraufhin der Einzelne sich selbst verstehen und in seinem Existenzvollzug entwerfen kann. Es muß für ihn jenseits der Alternative von (allgemeingültigem) Nomos und (gesetzloser) Anomie noch eine dritte, individuell-verbindliche Möglichkeit geben.

Wie aber sieht eine solche aus?

Der Einzelne ist für Kierkegaard der wahre Christ, der sich unabhängig von der Institution Kirche in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott gestellt weiß. Das verändert zutiefst sein Glaubensverständnis und seine Religiosität. In seinem von sozialer und normativer Geltung entbundenen Wandel gerät er fast zwangsläufig mit den herrschenden Mächten in Konflikt und kann seine Wahrheit ihnen gegenüber nicht mehr verständlich machen. Die beiden Grundfragen:

(1) nach dem Woraus und Woraufhin des rechten Handelns und

(2) nach dem Sichmitteilenkönnen bzw. Verständlichmachen in seinem Tun spitzen sich für ihn auf ganz neue Weise zu.

In welchem Bezugsrahmen können diese Fragen nun eine existentielle, persönlich absolut verbindliche, subjektiv befriedigende und intersubjektiv kommunizierbare Antwort finden?

Man kann die damit gestellte Frage so angehen, daß man Kierkegaards Werk als eine Explikation und Selbstinterpretation seines eigenen Lebens versteht, wie er es in der Tat selber so gesehen hat.

Ohne an dieser Stelle ins einzelne zu gehen läßt sich sagen:

- Kierkegaard versteht die Ereignisse seines Lebens im Licht der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) und interpretiert sie im Horizont einer weltgeschichtlichen Perspektive.
- Auch die Bibel als das geoffenbarte Gotteswort steht für ihn im Zusammenhang mit der ganzen Menschheitsgeschichte als einer Geschichte Gottes mit den Menschen.
- Kierkegaard verknüpft beide Gesichtspunkte enger, indem er die Gottes- und Menschheitsgeschichte mit der Lebensgeschichte des Einzelnen in einen intimen Zusammenhang bringt. Das lebendige Wort Gottes erfüllt sich zuinnerst im Leben des einzelnen Menschen und erhält nur durch diese individuelle Zentrierung seine weltgeschichtliche Bedeutung. Ohne den Wandel bzw. die Wandlung (Transformation) des Einzelnen bliebe die Offenbarung Gottes in der Ge-

---

\* Bislang unveröffentlichtes Manuskript.

schichte eine völlig abstrakte Größe.

- Kraft der inneren Verschränkung von individueller und universeller Perspektive ist es dem Einzelnen möglich, sich nicht nur am Wort Gottes und am allgemeinen Gang der Dinge, sondern vornehmlich an seiner eigenen Lebens- und Herzensgeschichte zu orientieren. Er findet in sich und letztlich *nur* in sich die Antwort auf seine Fragen, auch wenn die anderen Bezugsrahmen und Selbst-Spiegel dadurch nicht ausgeschlossen sind. Immer sind es vielmehr *zwei* Zeugen bzw. Zeugnisse, auf denen die existentielle Wahrheit beruht.

Das hermeneutische Prinzip des zirkelhaften Zusammenhangs von Teil und Ganzem, von Einzelnen und Allgemeinem ist in dieser existenz-hermeneutischen Struktur eingelöst und entscheidend vertieft worden. Der hermeneutische Zirkel ist in jeder seiner Fassungen nur dann grundsätzlich gewahrt, wenn das Einzelne weder dem Allgemeinen subsumiert wird noch bezugslos für sich allein behauptet werden kann. Angewendet auf den Zusammenhang von individueller Lebensgeschichte und Universalgeschichte als den beiden äußersten Polen heißt das: weder die Weltgeschichte zeigt, für sich allein genommen, ihren Sinn und inneren Zusammenhang, noch kann die einzelne Lebensgeschichte allein aus sich selbst heraus verstehbar werden.

In der biblischen Lebensansicht ist beides innerlich verschränkt, wobei davon ausgegangen wird, daß nur im Lichte der göttlichen Offenbarung dieses wesentliche Zusammensehen möglich ist und gelingen kann. Für den Einzelnen heißt das, daß ihm erst auf dem Weg des Glaubens sein eigenes Leben transparent wird. Indem er damit beginnt den Willen Gottes zu tun, erfährt er dabei auf unvordenkliche Weise, daß sein eigenes begrenztes Handeln eine ewige Gültigkeit hat und von weltgeschichtlicher Bedeutung ist. Der sich so verstehende Einzelne findet sich ganz in sein eigenes Zentrum gestellt, und zugleich ist er, was seinen Wirkungskreis betrifft, aus der beschränkten Mittelpunktstellung gänzlich herausgenommen. Der an ihn persönlich gerichtete und in dieser Form nur für ihn selbst verbindliche Wille Gottes ist die Klammer bzw. der Grund, der das eigene existentielle Zentrum mit der äußersten Peripherie des Universums unmittelbar verbindet. Eins mit Gott, weiß das Selbst sich verbunden mit allen Dingen.

Das Bibelwort ist bei dieser Art, selbst zu sein, nur ein resonanzfähiger Kontext, um das eigene Leben darin zu spiegeln und zu deuten. Sein Sinn wird erst eigentlich erschlossen, wenn der Einzelne lernt, seine ganz konkreten Lebenssituationen in ihrer Bedeutung und inneren Weisung zu verstehen. Ein weiterer Schritt geht dahin, auch das geschichtliche Geschehen der Gegenwart in demselben Lichte wahrzunehmen. Dieses mehrfach gebrochene und rückgespiegelte Licht beleuchtet das äußere Geschehen aber nur in dem Maße, in dem die innere Existenz sich zugleich darin enthüllt.

Erst in dieser mehrfachen Brechung und Spiegelung desselben Grundsachverhalts ist die Freiheit des Einzelnen angesprochen und gewahrt. Jedes bloß von außen kommende Gebot, und wäre es das Gebot Gottes, müßte diese ebenso negieren wie jeder innere Impuls, der nicht selber schon eine Antwort ist und von bloßer Willkür nicht zu unterscheiden wäre. Dieser Gedanke, daß nur die existentielle Struktur der offenen, mehrfach in sich gebrochenen Verschränkung in dem gekennzeichneten Sinn die Freiheit des Menschen wahrt, ist noch weiter auszuführen und auf seine Implikationen hin zu befragen. Er hängt zusammen mit der Form, die der "Wille Gottes" für den Menschen des Neuen Testaments angenommen hat. Er ist nicht mehr primär Gesetz und allgemeinverbindliches Gebot, sondern kann nun als ganz persönliche Weisung und Führung erfahren werden, die als ein Angebot der Liebe verstanden wird und grundsätzlich in die Freiheit stellt. Gott wirkt auf diese Weise schöpferisch im Einzelnen. Seine Schöpfung meint Neuschöpfung bzw. Transformation und gibt dem Gesetz der Erhaltung grundsätzlich nur einen nachgeordneten Stellenwert. Der immer weiter gehende schöpferische Prozeß ist ebenso wie die in ihm geschehende existentielle Wandlung im Prinzip freigesetzlich, freischaffend und erst an zweiter Stelle an die Vergangenen zurückgebunden. Wo Neues unvordenklich *wird*, ist das Alte abgetan.

## Zweiter Teil: Grundzüge einer christlichen Ethik

Aus dem Gesagten wird deutlich, daß der Kernpunkt einer christlichen Ethik, um deren Ausformulierung es Kierkegaard geht, anders bestimmt werden muß, als dies in der kantischen, dem allgemeingültigen Gesetz verpflichteten Ethik der Fall ist. Während Kant dem alttestamentarischen Geist der Gesetzestreue verpflichtet bleibt, kommt es für Kierkegaard darauf an, eine der Botschaft des Neuen Testaments entsprechende Ethik zu konzipieren. Diese muß von einer prinzipiell anderen Grundvorstellung ausgehen. Selbst wenn sich die alternativen Gesichtspunkte ("Entweder-Oder") in der Praxis dann doch wieder überlagern und gegenseitig relativieren, kommt es vorrangig darauf an, den Kernpunkt richtig zu bestimmen, bevor die leitende Perspektive wiederum mit anderen Gesichtspunkten vermittelt wird.

Der Kernpunkt ist für Kierkegaard weder eine Sache der Allgemeinheit bzw. des Bestehenden, noch lediglich eine subjektive Sache des Individuums, sondern vielmehr die Sache Gottes mit der Welt und mit dem Menschen. Wichtig ist dabei Kierkegaards Einsicht, daß die Sache Gottes nicht unter die allgemeinen Belange fällt, sondern erst dann spruchreif wird, wenn und indem in der innersten Subjektivität des Einzelnen eine zuvor nicht gekannte, absolute Objektivität und Wahrheit aufbricht. Dies bricht radikal mit den herkömmlichen ethischen Vorstellungen. Gottes Sache kann man grundsätzlich nicht als ein Objekt erfahren, man kann ihr vielmehr nur als Subjekt begegnen und entsprechen. Sie läßt sich grundsätzlich nicht vergegenständlichen und dogmatisch fixieren. Sie ist lebendig und teilt sich nur dem selber Lebendigen mit, und sie erweist sich als geistig, indem sie das bewußtgewordene Subjekt zum freien Mitarbeiter an ihren Plänen macht.

Für Kierkegaard ist der Glaube biblisch oder neutestamentlich orientiert. Die Bibel als "Wort Gottes" bezeichnet für ihn den gemeinsamen Grund, auf dem Menschen sich als "Gemeinde Gottes" treffen können. Nicht aber kommt für ihn in dieser Funktion die derzeitige Amtskirche in Betracht. Eine konkrete Lebensorientierung ergibt sich für den Einzelnen erst dadurch, daß er Gottes Wort an sich selber gerichtet weiß und es vor dem Hintergrund seiner eigenen persönlichen Lebensgeschichte verstehen kann. Biblische Offenbarung und existentielle Selbsterhellung am je geschichtlichen Ort fordern sich gegenseitig und erhalten nur zusammen ihre Verbindlichkeit. Nichts läßt sich hier in der einen oder anderen Richtung ableiten, und doch können beide auf geheimnisvolle Weise zur Deckung kommen.

Die hier zutage tretende existenz-hermeneutische Zirkelstruktur: wie es möglich ist, daß ein Einzelner sich in einem übergreifenden Kontext selbst verstehen kann, *ohne* sich einem "herrschenden Allgemeinen" zu unterwerfen, und wie umgekehrt ein solcher übergreifender Zusammenhang allererst gestiftet wird durch die existentiellen Schritte des Einzelnen – dies ist genau besehen ein ebenso großes Geheimnis wie das Wirken Gottes in der Welt. Das hermeneutische "Finden" (*hermeneuein*) geht ja nicht auf vorgegebene Entsprechungen, die es nur aufzudecken gälte, es ist vielmehr zentriert in der Frage, wie solche Entsprechungen sich allererst herstellen bzw. bilden lassen. Wie schreiben sich die Kontexte der je gegebenen Weltzustände im eigenen Zustand fort und weiter? Auf die Fortwirkung bzw. Wiederholung des Vergangenen kann dieses Problem nicht reduziert werden, so wichtig der Vergangenheitsaspekt für das Gegenwärtige ist. Was aber ist der Inhalt der gegenwärtigen Aktualität, die über das Vergangene hinaus sich Raum schafft und neue Formen kreiert?

An dieser Stelle ist deutlich, daß das Selbst gefragt ist und nicht die Allgemeinheit. Das Selbst ist – wie Gott – ein Brennpunkt der Aktualität, in der es sich selbst darstellen will und vergangene Formen dazu benützt, aber auch verwerfen und abstoßen oder umbilden kann. In dieser schöpferischen Aktualität, die nur in einem Selbst zentriert sein kann und nicht in allgemeinen Strukturen bzw. Materien, ist die hermeneutische Zirkelstruktur begründet, und nur hier kann sie ohne

vorgegebene Entsprechungen sein und leisten, was sie leistet.

Ist dies eingesehen, so ist deutlich, daß die Hermeneutik im Kern eine Existenz-Hermeneutik ist und erst in zweiter Linie, abkünftig davon, der Neuinterpretation eines schon gegebenen Vorverständnisses dient. Hermeneutik meint die Selbstausslegung einer schöpferischen Aktualität, die sich im Gang der Dinge manifestiert und darin weiterschreitet. Es ist ein tief innerer, noch ungeschöpfter Gehalt, der selbst-hermeneutisch ins Freie gebracht werden will. Der hermeneutische Grundvorgang, oft als Explikation-Implikation umschrieben, meint das Verhältnis eines Inneren zu einem Äußerem. Er steht so gesehen vertikal zu den horizontalen Schaffens- und Verstehenslinien, wie sie in der zeitlichen Abfolge manifester Gestaltungen repräsentiert sind. Was hermeneutisch produktiv wird, ist ein unterschwelliger Zufluß aus einer anderen Dimension. Dieser gewinnt in den gegebenen Strukturen Raum und Geltung, indem er eine Resonanz erzeugt und mittels dieser die Materien ordnet, um sie allmählich zu qualifizierten Elementen neuer Strukturen mit veränderten Eigenschaften zu machen.

Die letzten Bemerkungen gehen möglicherweise über das hinaus, was bei Kierkegaard mit Zitaten belegt werden kann. Ich halte sie dennoch für nützlich zur Absteckung eines gedanklichen Rahmens, in dem Kierkegaards Denken verortet werden kann. Eine umfassende Existenz-Analyse, wie er sie mit höchst differenzierten kategorialen Mitteln angeht, war für seine Zeit neu und ist auch heute immer noch nicht hinreichend weitergeführt worden. Um den für uns noch sehr ungewohnten Strukturtypus dieses Denkens präzise fassen zu können, ist es notwendig, die Grundintention, von der er sich leiten ließ, so rein wie möglich festzuhalten. Erst in zweiter Linie stellt sich die Frage nach dem begrifflichen Instrumentarium, mit dem diese Intention sich, der Zeit entsprechend, je ausdrücken läßt. Auch heute noch gilt, daß der Kontext "Religiosität" (im Sinne von Kierkegaards Religiosität B) mit den Kontexten "Ethik" und "Hermeneutik" scheinbar wenig zu tun hat. Es ist an der Zeit, daß die bislang methodisch getrennten Dimensionen sich tiefer durchdringen und durcheinander modifizieren können. Nicht als abschließende Antwort, wohl aber als vorbildlicher Typus für ein solches Unterfangen soll hierfür das Denken Kierkegaards aufgenommen werden.

Kierkegaards Grundthema lautet: Wie sieht vor dem Hintergrund der Problematik des Selbstwerdens eine christliche Ethik aus? Sein Ausgangspunkt ist die Frage nach dem wahren Christsein. Das Ergebnis ist die Einsicht in den hermeneutischen Charakter der Existenz-Struktur und die Erhellung ihrer bislang tief vergrabenen Wirksamkeit.

Die Frage, wer ein Christ sei, wird gewöhnlich mit dem Hinweis auf die Taufe beantwortet und äußerlich betrachtet mit der Kircheng Zugehörigkeit gleichgesetzt. Damit ist die Frage nach dem christlichen Wandel und Selbstverständnis aber noch nicht mitbeantwortet. Es gibt Christen, die in Wirklichkeit gar keine Christen sind und Heiden, die wahre Christen sind. Das Heidentum innerhalb der Kirche zeigt zumindest, daß die offizielle Kirche auf diese Frage keine Antwort gibt oder es zumindest vorzieht, die Sache im Ungefähren zu belassen, aus welchen Gründen auch immer.

Für Kierkegaard aber gibt es kein Christsein ohne ein Verstehen dessen, was es heißt, ein Christ zu sein. Die Grundlage dieses Verstehens kann keinesfalls nur das kirchliche Glaubensbekenntnis und noch weniger die bloße Kircheng Zugehörigkeit sein. Vielmehr geht es für ihn beim Christsein um ein spezifisches Gott-Mensch-Verhältnis, das geoffenbart sein, aber auch erfahren werden muß.

Wie der Mensch Gott sieht und sich von ihm gesehen dünkt, hängt im allgemeinen mit seiner Lebensform zusammen und ist in diese eingebettet. Mit der Frage nach dem Gottesbezug des Christen stellt sich somit zugleich die Frage nach der spezifisch christlichen Lebensform. Eine Lebensform aber wird ethisch charakterisiert. Kierkegaards Anliegen zentriert sich infolgedessen in der Frage nach einer christlichen Ethik. Diese läßt sich nicht auf die bekannten Typen einer

philosophischen Ethik zurückführen bzw. aus einem solchen ableiten.

Die christliche Lebensform und Ethik ist neutestamentlich zu bestimmen, im Unterschied zur antiken Lebensfrömmigkeit oder einer jüdisch-alttestamentlichen Gesetzesreligion. Als der Vater Jesu Christi offenbart sich Gott als Liebe und verlangt vom Menschen nur das eine, in gleicher Weise zu lieben. Das dreigliedrige sog. Liebesgebot: Gott über alle Dinge, sich selbst und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, soll für die christliche Lebensform *allein* bestimmend sein. Seine Explikation ist folglich der Gegenstand einer christlichen Ethik.

Kierkegaard geht von der nicht zu bezweifelnden Beobachtung aus, daß weder die sogenannte christliche Gesellschaft noch die Amtskirche die Liebe zum zentralen, strukturbildenden Prinzip christlicher Lebensform gemacht haben. Diese Feststellung läßt sich auf alle bekannten geschichtlichen Kulturen und menschlichen Lebensformen verallgemeinern. Was mit der Liebe gemeint ist, ist der Menschheit bislang verschlossen geblieben, und Einzelne haben ihr Geheimnis mit sich ins Grab genommen. Selbst die Offenbarung der Liebesreligion Christi hat an diesem Zustand nichts geändert. Eine christliche Ethik der Liebe gibt es bis dato noch nicht, und jeder, der sich um eine solche bemüht, hat mit immensen Verständnisschwierigkeiten zu rechnen. Es ist so einfach zu lieben, und doch gibt es nichts Schwierigeres als das. Das Tun der Liebe hängt ganz und gar von ihrem Verstehen ab.

Jeder der versteht weiß, daß hier das Wie dem Was vorgeordnet ist. Kierkegaard ist in seiner Explikation dessen, was es heißt, ein Christ zu sein, äußerst reflektiert und methodisch bewußt ans Werk gegangen. Er weiß, daß das, *was* er mitteilen will, ganz und gar davon abhängt, *wie* er es mitzuteilen vermag. Inhalt und Weise sind hier prinzipiell untrennbar, denn die Struktur einer Sache kann nur über die Form ihrer Darstellung herausgearbeitet und zum Bewußtsein gebracht werden.

Formal entspricht dies der hegelischen Verschränkung von Begriff ('die Sache selbst') und Methode ('Dialektik'). Der Unterschied liegt darin, daß Kierkegaard das Wissen um die Sache (was 'Liebe' ist) noch nicht voraussetzen kann, auch nicht in unmittelbarer Form, weil die menschliche Geschichte hierauf noch keine Antwort gibt. Es muß folglich auf das Hermeneutische im Verfahren ein viel schärferes Augenmerk gerichtet werden, als dies bei Hegel der Fall war.

Die Darstellungsweise nimmt bei Kierkegaard die Form einer in vielen Aspekten gebrochenen, indirekten Mitteilung an. Der eigentliche Inhalt kann nicht direkt angesprochen und gegenständlich abgehandelt werden, er läßt sich vielmehr beim Leser bzw. Hörer nur anregen bzw. evozieren. Die hermeneutische Aufgabe des Schreibers wie des Adressaten beginnt dort, wo prinzipiell keine gegenständliche Aussage dem zu übermittelnden Sachverhalt gerecht wird. Man kann in diesem Sinne von einem eigentlich-hermeneutischen Gegenstandsbereich sprechen, der sich der vollständigen Objektivierung grundsätzlich entzieht.

Was Christsein und christlicher Wandel meint, ist überhaupt erst dann einem adäquaten Verstehen zugänglich zu machen, wenn die gegenständliche Ebene des Denkens, Sprechens und Handelns verlassen worden ist. Damit ist auch das dialektische Schema überboten, sofern es zwar die Positionen trennt, nicht aber die Ebenen. Was dialektisch in den Übergängen geschieht, in diesem prinzipiell nicht objektivierbaren 'Zwischen': dies genau wäre das Hermeneutische an dem fraglichen Geschehen.

Inhaltlich gesprochen: Die Liebe ist nicht Gegenstand, sondern Ursprungsort des christlichen Selbstverständnisses. In ihm läuft das getrennt Erscheinende zusammen, durchwirkt und durchleuchtet sich von innen heraus. Wenn die Liebe das Christsein definiert, geht Kierkegaard gleichzeitig umgekehrt davon aus, daß ohne das Christliche beim Menschen von Liebe keine Rede sein kann. Liebe ist für ihn kein allgemein aufweisbarer anthropologischer Sachverhalt. Sie hat vielmehr ganz spezifische Seinsbedingungen, deren Gegebenheit beim Menschen nicht einfach vorausgesetzt werden kann. Man kann die von Kierkegaard entfaltete Existenz-Hermeneutik so verstehen, daß durch sie die letzte Möglichkeit: das liebende Dasein, schließlich erreicht wird.

Die Liebe steht am Ende und nicht am Anfang der menschlichen Geschichte, ja sie bedeutet, genau besehen, einen qualitativen Sprung und führt über die bisherige Lebensform des Menschen weit hinaus. Der wahre Christ ist nicht mehr der Mensch, so wie wir ihn kennen, auch wenn er als Christ allererst damit begonnen hat, ein wahrer Mensch zu sein. Was in ihm offen zutage tritt, war zuvor verdeckt geblieben: seine göttliche Natur und Wesenheit.

Ohne das *vollständige* existenz-hermeneutische Schema des Vorgangs der Selbstwerdung als eines Zutagetretens der Selbst-Struktur läßt sich somit der Gehalt der christlichen Lebensform nicht heben und im Sinne einer christlichen Ethik explizieren. Dies bindet die theologische Aussage wiederum an die anthropologische Grundgegebenheit zurück. Der Zusammenhang von Angst und Sünde, Verzweiflung und Glaube, Liebe und Vergebung, Offenbarung und Gleichzeitigkeit, Selbsterkenntnis und Tun des Willens Gottes will diesseits einer möglichen Trennung von anthropologischen und theologischen Kategorien erst einmal existentiell erfahren sein, um verstanden werden zu können. Zu diesem Verstehen muß jedes Lebensstadium und jede menschliche Lebensform ihren notwendigen Beitrag leisten. Keine Erfahrung, die der Mensch je gemacht hat, ist für die Reife seines Geistes unwesentlich. Und doch kann erst am Ende wirklich eingesehen werden, was der Sinn des langen Weges war. Vorher kann auch die erleuchtetste Erfahrung sich selber nicht oder nur unzureichend verstehen.

Ein Selbst-Verstehen kann nicht graduell erreicht werden, denn es setzt eine ihrer selbst bewußt gewordene Selbst-Wirklichkeit bereits voraus, und diese kann nur ganz oder gar nicht zutage treten. Das bedeutet in der Konsequenz, daß Liebe und Verstehen ein und denselben Sachverhalt meinen und nicht getrennt voneinander auftreten können. Erst in der Liebe ist Verstehen, so wie umgekehrt das Verstehen der Liebe erst ihre Qualität und Handlungsmöglichkeit gibt.

Die christliche Ethik hat folglich einen weiteren und einen engeren Gegenstandsbereich. Im weiteren Sinne fragt sie nach dem Weg, wie einer zum Glauben und zur Liebe kommt und kann dabei keine existentielle Erfahrung auslassen. Im engeren Sinne geht es ihr um die Explikation dessen, was Glaube heißt und Liebe ist. Sie redet so einerseits vom Menschen überhaupt und andererseits davon, was es heißt, ein Christ zu sein. Die eine Betrachtung läßt sich von der anderen aber nicht trennen, weil erst vom Zielpunkt her ein Licht auf den Weg fällt, der durchlaufen worden ist. Das ganze menschliche Leben erschließt sich erst "vor Gott", und nur *sub specie aeternitatis* gelebt, findet es in sich selbst seinen Sinn.

Wie sich diese Verfahrensweise von der Hegels unterscheidet, müßte im einzelnen untersucht werden. Wie immer als Voraussetzungsproblem dialektisch reflektiert, kann Hegel doch mit dem Anfang beginnen und aufbauend verfahren, um schließlich das Ganze zu erreichen. Bei Kierkegaard sind es umgekehrt zunächst unüberschreitbar erscheinende Grenzen und Destruktionen, die tiefer in die existentielle Erfahrung hineinführen. Wie es hier weitergeht, behält den Charakter eines unvordenklichen Ereignisses und ist durch keine Notwendigkeit getragen. Insbesondere ist es nicht die Vergangenheit, die den Fortschritt garantiert. Was war, kann nur währen 'in Ewigkeit', indem es einen gänzlich anderen Stellenwert annimmt. Die alte Welt ist in der neuen gleichsam auf den Kopf gestellt. Nichts gilt mehr in der gleichen Weise, in der es vordem gegolten hat. Die Wertungen und Hierarchien sind umgekehrt worden. Ein hartes Entweder-Oder wehrt dem allzu billigen, allzu unbedacht vermittelnden Sowohl-als-auch. Am Scheitern und an der Umkehr führt kein Weg vorbei.

Auf die hermeneutische Grundfrage bezogen heißt das: Wie Hegel, so hatte auch Kierkegaard ein ausgesprochenes methodisches Bewußtsein. Der Weg ('Methode'), auf dem man zu einer Sache kommt, ist diese selbst. Man kann deshalb auch ein Wissen nicht fertig übermitteln; es muß vielmehr aus seinem spezifischen Keimpunkt heraus entwickelt und durch die Person, die es 'haben' soll, gleichsam 'ausgeboren' werden. Man weiß nichts äußerlich, sondern immer nur vermöge des eigenen Seins, das an diesem Wissen gewachsen ist.

Auf die Sache bezogen: Ein Christ kann sich erst dann verstehen, wenn er wahrhaft ein solcher geworden ist. Dazu muß er aber den ganzen Weg gegangen sein, den ein Mensch zu gehen hat. Das Existentielle und das Christliche stehen hier in einem eigenartigen Bedingungs-zusammenhang, der sich weder nach der einen Seite hin anthropologisch auflösen noch nach der anderen hin dogmatisch fixieren läßt. Das Christliche verhält sich so wesentlich zum Allgemeinmenschlichen, und umgekehrt.

Kierkegaard bleibt auch als "Existenzphilosoph" ein "Dichter des Religiösen", und sein "Ethisches" kann nicht davon absehen, daß es das Ethische eines "Christlichen" ist. Aber wie dieses Verhältnis des Ethischen zum Christlichen darzustellen ist, das steht ja gerade beim Christen leidvoll und paradox-dialektisch in Frage. Eine Darstellung der Lebensstadien in ihrem Bezug aufeinander ist notwendig, um sagen zu können, wodurch ein Christ geworden ist, was er ist, aber auch, was ihn von einem nicht-christlichen Selbstverständnis des Menschen unterscheidet.

Die von Kierkegaard beschriebenen Lebensstadien: das ästhetische, das ethische und das christliche folgen nicht nur aufeinander: sie enthalten durchgängig; ein ästhetisches, ethisches und religiöses Moment. Entsprechend differenziert sich das Ästhetische, das Ethische und das Religiöse in verschiedene Spielarten aus. Die entscheidende qualitative Differenz liegt für Kierkegaard zwischen der ästhetischen und der ethischen Lebensform auf der einen Seite und der christlichen Lebensform auf der anderen. In bezug auf die beiden erstgenannten Lebensformen kann man von einer "Religiosität A" und einer ihr zugeordneten "Ethik A" sprechen, während die christliche Lebensform ("Religiosität B") einen ganz anderen ethischen Typus von Ethik ("Ethik B") verlangt.

Um die Unterschiede hier nur anzudeuten: "Ethik A" ist orientiert am Allgemeinen, während "Ethik B" dem Absoluten verpflichtet ist. Beides darf (im Unterschied zu Hegel) keinesfalls gleichgesetzt werden! "Ethik A" hat somit immanente Grundlagen (ein vorauszusetzendes Allgemeinmenschliches), während "Ethik B" einen transzendenten Gott kennt, wenn und insofern der Mensch dessen "Willen" tut. In der "Ethik A" ist das Allgemeine über das Besondere gestellt, während die "Ethik B" davon ausgeht, daß der Einzelne über dem Bestehenden ist. Das Allgemeine tritt dem Menschen objektiv gesehen als Gesetz und subjektiv gewendet als Sollen, Gebot oder Pflicht fordernd und unterwerfend gegenüber.

Das Thema ist hier für Kierkegaard noch nicht, wie er selbst zu diesem Allgemeinen steht und ob er, indem er es verwirklicht, sich auch persönlich darin bezeugen kann. Dieses Problem stellt sich erst angesichts der leidvollen Erfahrung, daß jeder Mensch nicht nur das Allgemeinmenschliche repräsentiert, sondern zugleich eine Ausnahme darstellt, sei es im positiven oder im negativen Sinn. Er kann die Einheit zwischen dem Allgemeinen und sich selbst nicht bruchlos herstellen und scheitert letztlich in seinem Bestreben, den allgemeinen ethischen Anspruch zu erfüllen.

Das ethische Streben im Sinne der "Ethik A" findet somit am Religiösen im Sinne der "Religiosität B" seine Grenze. Der Fall Abraham<sup>1</sup> zeigt die Notwendigkeit der Suspension des Ethischen vor dem Absoluten. Das ethische Urteil gilt hier nicht mehr. Die göttliche Weisung widerspricht jeder menschlichen Pflicht, so daß sich Abrahams Handeln nur noch "vor Gott", nicht aber vor den Menschen rechtfertigen läßt. Der den Gotteswillen erfüllende Einzelne wird herausgelöst aus dem Kontext des Bestehenden, allgemein Anerkannten und kann sich anderen in seinem Tun nicht mehr verständlich machen. Selbst wenn Abraham sich erklären würde, bliebe die Opferung Isaaks für die Umwelt ein Verbrechen und sein Glaubensgehorsam eine fanatische Verblendung.

Aber heißt das, daß der religiöse Mensch sich von allen ethischen Maßstäben überhaupt entfernt? Gibt es auf der Ebene des Glaubens bzw. der Nachfolge keine Ethik mehr, oder handelt es sich im Zusammenhang mit der "Religiosität B" um eine Transformation des Ethischen selbst, um eine neue und andere Ethik ("Ethik B")? Was aber wird aus dem Ethischen, wenn man seinen All-

<sup>1</sup> Vgl. die Schrift „Furcht und Zittern“.

gemeinheitsanspruch preisgibt und statt dessen ein unkalkulierbares "Absolutes" als oberste Instanz einführt? Wie sieht eine Ethik aus, die überhaupt keinen allgemeinen Bezugsrahmen mehr hat (jedenfalls keinen, auf den man zurückgreifen kann), sondern nur noch einer inneren Stimme (dem "Befehl Gottes") verpflichtet ist?

Der Schlüssel für die "Ethik B" liegt in der Frage, was es heißt, ein *absolutes* Verhältnis zum *Absoluten* einzugehen. Vom Wortgebrauch ab-solut ausgehend kann man sagen: Es ist eine Angelegenheit zwischen Gott und dem einzelnen Menschen und geht keinen anderen Menschen etwas an. Niemand soll sich hier einmischen, denn kein anderer sieht wirklich hinein in das, was da geschieht, und keiner kann sich ein Urteil darüber erlauben. Gott allein kann den Weg, das Lieben und Leiden dieses Einzelnen verstehen und ihn darin begleiten. Nur vor ihm ist der verborgene Mensch offenbar. Und was auf diesem Weg "meines" ist, ist von keinem anderen Menschen abzuverlangen. Verlangt ist nur das eine, sich selbst treu zu bleiben und Gott über alle Dinge zu lieben. Es ist ein Verhältnis reiner Bejahung ohne alles Nein und als solches reine Liebe. Das absolute Verhältnis zum Absoluten eingehen heißt, "die Liebe zu tun" im Sinne reiner Bejahung.

Dies meint aber gerade nicht, einem Glaubensgehorsam "blind" zu folgen und schließt umgekehrt das Wahrnehmen und Verstehen dessen ein, was da vor sich geht. Verstehen meint hier zunächst, daß jede Form von Selbsttäuschung dabei ausgeschlossen ist. Das "Durchsichtigsein" vor Gott meint genau dieses Nicht-mehr-sich-selber-täuschen. Mit einem souveränen Überblick über die Sache hat das nichts zu tun.

Das Allgemeine liegt hier darin, daß jeder Mensch, wenn er nur will, sich in diesem Sinne verstehen und Liebe tun kann. Voraussetzung dafür ist allerdings der wahrhaftige Durchgang durch die Lebensstadien. Vermöge dieses Durchgangs vollzieht sich auf allen Ebenen eine Transformation des Selbst, das sich so allererst in seiner Struktur erkennen und schöpferisch offenbaren kann. Die volle Selbstdurchsichtigkeit wird, wie gesagt, erst im letzten Stadium des Seins "vor Gott" erreicht. Zuvor verfolgt der Mensch eigene Projekte, die ihn dazu anhalten, sich das eigene Selbst zu verstellen und es tief in sich zu vergraben. Die Folge des verkehrten Selbstverhältnisses ist die Selbstdurchsichtigkeit oder "Unwahrheit", und sie allein kann mit dem Wort "Sünde" bezeichnet werden. Der so sich verstellende Mensch kann sich nicht mehr "offenbaren" und verfällt aus diesem Grunde einem endlosen Spiel der Täuschung und Selbsttäuschung. Er nimmt tausend Gesichter an und weiß zuletzt nicht mehr, welches sein "wahres Gesicht" bzw. das anfängliche Gesicht des eigenen Selbst ist.

Die erste Entwicklung des Menschen vollzieht sich, von dieser Voraussetzung her betrachtet, in Selbstblindheit und Wirklichkeitsverstellung, unterstützt durch selbst geschaffene, täuschende Systeme. Doch mit jedem Schritt, den einer wirklich tut, erfährt er eine Grenze, deren Sinn sich ihm zunächst noch verschließt. Daß mit der Grenze ein möglicher Durchgang, eine Öffnung und Befreiung verbunden ist, kann er zunächst weder einsehen noch akzeptieren. Insofern ist das An-die-Grenze-kommen für ihn unfreiwillig und nimmt die Bedeutung eines Scheiterns an. Die Härte der Grenzerfahrung hängt mit ihrer Unfreiwilligkeit und Unbegreiflichkeit zusammen, und diese wiederum mit der Abgedichtetheit der eingenommenen Lebensform.

Was gleichwohl immer wieder an die Grenze führt und durch sie hindurch leitet, ist zweifellos ein tieferes Wissen des Selbst. Dieses kann sich jedoch nur im Rücken der Person geltend machen und nötigt ihr einen dialektisch-harten, weil unbegriffenen Entwicklungsgang auf. Das "Dialektische" ist so gewissermaßen der Stellvertreter des "Hermeneutischen" und der besseren Einsicht. Es ist notwendig, solange die Person unbewußt ist und, unfähig zu eigenen Schritten, durch den Gang der Dinge angetrieben werden muß. Nur im Nachhinein kann einer den dialektischen Prozeß, in dem ihm sukzessive etwas genommen wurde, als einen hermeneutischen Prozeß des Sichselbstfindens und der Selbstbereicherung empfinden. Diese "hermeneutische" Erfahrung ist grundsätzlich nicht zu antizipieren, und insofern führt am Unglauben kein Weg vorbei. Aber nichts ist verloren, denn was man verloren hat kehrt wieder, aber erst, nachdem man es wirklich

losgelassen hat. Der Vorläufer des Verstehens ist so immer die Akzeptation, die zunächst jedoch ein ganz einseitiger, durch nichts abgesicherter Schritt des Loslassens sein muß. Insofern muß das Akzeptieren vertrauend und noch blind geschehen als Einwilligung in etwas, was sich noch in keiner Weise erschlossen hat. Der Sinn eines Schrittes will geglaubt sein, bevor man ihn tut und sein Ergebnis sehen kann. Ohne den Schritt ins Dunkel gibt es kein Licht auf dem Weg.

Es liegt nahe, daß in dieser Situation die Angst zum ersten Begleiter und Gegenspieler des Menschen wird ("ästhetisches Stadium"). Indem sie festzuhalten rät, beschleunigt sie wider willen den Prozeß der Auflösung und treibt in die Verzweiflung hinein. Wo nichts mehr zu verlieren ist, besteht zum erstenmal die Chance, etwas zu gewinnen. Das allen Rückhalts bare Selbst wählt sich als nackte Freiheit und gewinnt so erst den Mut (die Entschlossenheit) voranzugehen. Es beginnt seinen eigenen trotzigigen Weg und macht sich selber zur ethischen Person ("ethische Existenz A"). Diese erfährt ihre Grenze darin, daß der von ihr verfolgte Allgemeinheitsanspruch nicht durchführbar ist, sei es daß andere nicht mitgehen, mehr aber noch, weil die Person mit sich noch uneins ist und fortwährend über sich selber stolpert. Das ethische Prinzip der Verallgemeinerbarkeit leidet, wie jeder Gesetzestypus, an einer unaufhebbaren Zweideutigkeit hinsichtlich der Frage: Zwang und/oder Freiheit? und wird auch der Vielfältigkeit und individuellen Ausprägung der Lebenslagen nicht gerecht. Im Prinzip selbst ist so das Scheitern bereits vorprogrammiert. Die Selbstzufriedenheit eines ungebrochenen Strebens und ihre Komplettierung in religiösen Vorstellungen eines gerechten Ausgleichs im "Himmel" ("Religiosität A"), verbunden mit der Vorstellung einer ewigen Seligkeit als Lohn für gute Taten, kann zwar lange über diese Einsicht in den Grund des Scheiterns hinwegretten, aber doch nicht verhindern, daß das Leiden zunimmt und im bisherigen Kontext keine Antwort mehr findet ("Hiob").

Von allem derartigen Bemühen und Sichrettenwollen befreit nur der letzte und entscheidende Sprung, den der Christ vollzieht, indem er sich bedingungslos in Gottes Arme fallen läßt ("Religiosität B"). Dies meint aber keineswegs die Auslieferung an eine übermächtige Instanz, sondern stellt recht verstanden einen Schritt der Liebe dar, die sich angenommen und gerechtfertigt weiß. Ohne die Liebe wären Unsicherheit und Angst immer noch die bestimmende Größen. Erst für die Liebe kann alles, auch das Leiden, zur Freude werden und wegführen von der Vorstellung, als müsse die ganze Lage sich nun auf einmal drastisch verändern. Die Liebe rechnet nicht mit schnellen Lösungen. Für sie ist vielmehr charakteristisch, daß der bisherige Vorgang der Transzendierung sich in seiner Richtung umkehrt und zur Bejahung des Diesseitigen wird. Dies geht so weit, daß das Interesse am persönlichen Heil schwindet und mit ihm der gesuchte 'andere' Ort, an dem zu sein man sich gewünscht hat. Erst dadurch wird der Mensch fähig zur Mitarbeit an Gottes Schöpfungswerk. Er ist nun fähig zum *unpersönlichen* Leben und wissend genug, um die Liebe Gottes als die eigene empfinden zu können, und umgekehrt. Die Behauptung einer Position zur Bestimmung des eigenen Orts und Ziels kann nun entfallen. Dies ist der Beginn des Wirkens im göttlichen Willen, wie er in der Aktualität des Geschehens hörbar wird.

Hier, wo alles nur noch schlicht und einfach oder höchst paradox aussagbar ist, ist das Dialektische verschwunden und das rein Hermeneutische: das Verstehen in der Struktur, verbunden mit der Tat der Liebe, an seine Stelle getreten. Eine Geschichte ist damit beendet, und eine andere beginnt.

Bei der hier verfolgten Perspektive: den Schritt von der Existenz-Dialektik zur Existenz-Hermeneutik zu tun, handelt es sich, wie deutlich geworden ist, um eine Umakzentuierung der Stellenwerte und nicht um eine gänzlich neue Sicht. Eher dialektisch lassen sich die ersten Phasen des Existenzvollzugs bestimmen, während hermeneutisch der weitere Gang der Dinge ist.

Dialektisch an der Sache ist,

- daß die beiden ersten Stadien bzw. Lebensformen durch sich selbst ungewollt an eine Grenze kommen und ein Umschlag erfolgt;

- daß das Selbstwerden mit Krisen zu tun hat, in die man gerät und die sich einer weiteren Entwicklung nur dann öffnen, wenn der Einzelne sich ganz aus der Hand gibt;
- daß der Einzelne aus dem Kontext des Bestehenden radikal herausgelöst wird bis hin zum Martyrium, ohne daß schon klar wäre, wie er sich der Allgemeinheit wiederum positiv rückvermitteln kann.

Dialektisch verstanden, bleibt so die letzte Frage nach dem Tun des Einzelnen und seinem Stellenwert offen und ein Paradox verstellt dem Denken die weitere Sicht. Nur ein nicht-dialektischer Schritt, der Sprung des Glaubens bzw. das Tun der Liebe, führt an dieser Stelle weiter.

Hermeneutisch an dem Vorgang ist,

- daß jeder Übergang eine neue, unvordenkliche Weise des Verstehens mit sich bringt;
- daß der ganze Prozeß ein Sich-selber-durchsichtigwerden unter immer neuen Grundvoraussetzungen ist und es ermöglicht, sich selber in immer tieferer Weise anzueignen;
- daß Selbstwerden grundlegend über die Selbstakzeptation läuft und im Verstehen seiner selbst in der Liebe zentriert ist;
- daß zum innerlichen Sichselbstverstehen zentral die Klärung des existentiellen Verhältnisses zu Gott gehört.

Existenz-Hermeneutik in der Form der Selbst-Hermeneutik meint für Kierkegaard, daß der Mensch sich durchsichtig gründet in der Macht, die ihn setzt und liebt, und daß er von daher beginnt, sich im Handeln auszudrücken und anderen mitzuteilen. Im Innersten ist Gottesgeschichte und Menschengeschichte ein und derselbe Prozeß. Im Unterschied zu Hegels Auffassung aber ist dieser Prozeß für Kierkegaard individuell zentriert. Er kann somit grundsätzlich nicht auf dem Weg des Denkens allein eingeholt und begriffen werden. Das Eigentlich-Hermeneutische fällt in den Existenzvollzug.