

Kierkegaards Kenntnis der philosophischen und theologischen Tradition

Autor(en): **Thulstrup, Niels**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **35 (1979)**

Heft 6

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878494>

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.

Kierkegaards Kenntnis der philosophischen und theologischen Tradition

Einerseits war Kierkegaards Kenntnis der verschiedenen Christentumsdeutungen während seines ganzen Lebens in hohem Grade durch das christliche Erbe des Elternhauses, der Schule und der Kirche mitbestimmt. Andererseits wurde sie von 1830 an, als er Student wurde, auf verschiedene Weise und mit verschiedener Stärke durch Faktoren geprägt, die von aussen kamen, entweder weil Kierkegaard in seinem Fachstudium und später mit verschiedenen Christentumsdeutungen konfrontiert wurde, oder weil er sie als mögliche Hilfe zur Lösung bestimmter Probleme heranzog. Seine positive, negative oder gleichgültige Haltung gegenüber den Christentumsdeutungen, die er solchermassen mehr oder weniger gründlich kennenlernte, wurde mit den Jahren immer markanter, während sein eigenes Christentumsverständnis allmählich festere Konturen gewann und schliesslich zu seinem Inhalt von dem bestimmt wurde, was Kierkegaard als «das Christentum des Neuen Testaments» bezeichnete (z. B. Augenblick Nr. 5, SV = Samlede Vaerker XIV, 203).¹

Um zu sehen, mit welchen Theologen und Philosophen Kierkegaard auf die eine oder andere Weise Bekanntschaft machte und wie er ihnen gegenüber reagierte, kann man seine Bücherrechnungen und den Katalog über seine Bibliothek benützen. Man kann dabei chronologisch feststellen, wann etwas in seinen Gesichtskreis kam und oft wann es wieder aus dem Blickfeld verschwand, in der Regel auch, warum er Interesse dafür bewahrte oder verlor. Einen besseren Überblick gewinnt man aber, wenn man systematisch zu Werke geht und Kierkegaards Kenntnis der einzelnen theologischen und philosophischen Disziplinen untersucht. Im folgenden werden die chronologische und die systematische Methode miteinander kombiniert, indem eine Systematisierung der theologischen und philosophischen Disziplinen als Grundlage dient, während die Hinweise auf einzelne Repräsentanten, Schulen, Richtungen in den einzelnen Disziplinen chronologisch geordnet werden.

In seinem theologischen Universitätsstudium widmete Kierkegaard der exegetischen und der historischen Theologie nur so viel Zeit und Fleiss, wie es die Examensansprüche erforderten, aber recht geringe Aufmerksamkeit. Von einem Interesse und Engagement für diese Fächer kann bei ihm nicht die Rede sein; höchstens konnten sie als Hilfsdisziplinen oder Beispielsammlungen dienen. Unter den traditionellen Fächern beanspruchten allein die systematischen sein Interesse, und allmählich nur auf eine für ihn besondere Weise.

¹ S. Kierkegaard, Samlede Vaerker, 2. Aufl., hrsg. von A. B. Drachmann, J. L. Heiberg & H. O. Lange, I–XV (1920–36).

1.

In seinem Konzept zu einem Brief an P. W. Lund vom 1. Juni 1835 (Pap. I A 72) schreibt Kierkegaard ungewöhnlich offenherzig, dass er sich für zuviel interessiert und für nichts richtig bestimmt. Was die *christliche Dogmatik* betrifft, sieht er nur zwei mögliche Interessensphären. Auf der einen Seite steht die Orthodoxie, womit er die konservativ lutherisch-pietistische, supranaturalistische Tradition meint, in der er aufgewachsen war und die ihm durch ihr grosses, altes Lehrgebäude noch imponiert («ein ungeheurer Koloss»). Mit dieser kann er aber nichts Richtiges anfangen. Auf der anderen Seite befindet sich der Rationalismus, womit er H. N. Clausens Dogmatik meint, die er von Vorlesungen her kannte. Damit kann er auch nichts anfangen, und Clausen macht in seinen Augen durch Inkonsequenz und oberflächliche Schriftbenutzung eine dürftige Figur.

Bald darauf machte Kierkegaard doch eine gewisse, noch nicht besonders tiefgehende Bekanntschaft mit drei anderen Christentumsdeutungen, nämlich Grundtvigs Traditionstheologie, Schleiermachers revolutionierender Glaubenslehre und der von Hegel geprägten spekulativen Dogmatik. Mit den beiden ersten wurde er rasch fertig, denn sie gaben ihm nicht, was er suchte. Mit der dritten unterhielt er eine Bekanntschaft, die jedoch niemals zur Freundschaft wurde.

Nichts deutet darauf hin, dass Kierkegaard ein wirklich eindringendes Studium von Grundtvigs schon Anfang der 1830er Jahre umfassender theologischer Produktion unternahm. Mit gewissen dogmatischen Hauptgesichtspunkten Grundtvigs wurde er allerdings durch seinen älteren Bruder und J. C. Lindberg frühzeitig bekannt. Im Frühsommer 1835 (Pap. I A 60–62) legte er einige stark kritische «Bemerkungen über Grundtvigs Kirchen-Theorie» vor und nahm damit für immer Abschied von Grundtvig und seinen Glaubensgenossen. Zehn Jahre später brachte er öffentlich eine Kritik in «Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift» (1845; SV VII, 26 ff.), die ganz mit dem übereinstimmt, was er als junger Student in seinen privaten Aufzeichnungen ohne Hinblick auf Veröffentlichung geäußert hatte.

Im September 1833 besuchte Schleiermacher Kopenhagen, und obwohl man nicht weiss, ob der junge Student Kierkegaard ihn selber hörte, muss er von ihm gehört haben. Martensen, der im Oktober 1832 theologischer Kandidat geworden war, übernahm ein Repetitorium für Theologiestudenten und beantwortete im folgenden Jahr eine theologische Preisaufgabe, woraus hervorgeht, dass er sich Hegel und der spekulativen Theologie anschloss und von Schleiermacher Abstand nahm. Im Herbst 1834 trat Martensen eine zweijährige Studienreise nach ausländischen Universitäten an. Einen Monat vor seiner Abreise nahm Kierkegaard ihn als privaten Repetitor, und Martensen wählte als Aufgabe, ihm die Hauptpunkte von Schleiermachers Dogmatik vorzutragen und mit ihm zu erörtern. Einige Notizen (Pap. I A 2 u. a. m.) und besonders Exzerpte mit daran geknüpften kritischen Bemerkungen (Pap. I C 20–24, vollständig wiedergegeben Pap. XII, S. 126–31), wovon eine einzelne am 1. Oktober 1834 datiert ist, zeigen, dass Kierkegaard zu dieser Zeit keinen Überblick über Schleiermachers epochemachende

dogmatische Methode und System erhalten hatte, sondern nur einen gewissen Einblick in einzelne Lehrgebiete, besonders die Prädestinationslehre.

Auch mit der klassischen Dogmatik des Rechtshegelianismus, Ph. Marheinekes «Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft» (2. Aufl., 1827, Ktl. Nr. 644), beschäftigte sich Kierkegaard um diese Zeit ein wenig (Pap. I C 25, Bd. XII, S. 131–32).

In bedeutend höherem Grad nahm jedoch F. Baaders «Vorlesungen über speculative Dogmatik» (drei Hefte 1828–33; Ktl. Nr. 396) seine Aufmerksamkeit in Anspruch. Der Titel war nicht zutreffend, da der Inhalt der Vorlesungen religionsphilosophisch war.

Obwohl Kierkegaard sich im Sommer 1835 für höchst unzufrieden mit dem dogmatischen Rationalismus erklärte, schaffte er sich im Dezember 1836 das ausgeprägt rationalistische dogmatische Kompendium K. G. Bretschneiders an, «Versuch einer systematischen Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe» (1805), und hat frühestens 1838 vom selben Verfasser das grosse und besonders dogmengeschichtlich inhaltsreiche «Handbuch der Dogmatik» in der 4. Auflage gekauft (Ktl. Nr. 437–38). Nur als Nachschlagewerk scheint er bei einzelnen Gelegenheiten dieses für den Rationalismus repräsentative Werk benutzt zu haben. Einen noch extremeren Standpunkt lernte Kierkegaard durch H. Brøchners Übersetzung von D. F. Strauss' «Darstellung der christlichen Glaubenslehre in ihrer historischen Entwicklung» (Ktl. Nr. 803–804) kennen. Hier war der historische Stoff in weitem Masse von Baur und Bretschneider übernommen. H. N. Clausens populäre «Entwicklung der christlichen Hauptlehren» von 1844 (Ktl. Nr. 254) und desselben «Christliche Glaubenslehre» von 1853 (Ktl. Nr. 256) hat Kierkegaard angeschafft, aber er hat sich nicht viel damit beschäftigt.

Die Orthodoxie in ihrer echten Gestalt kannte Kierkegaard faktisch nicht. Am nächsten kam er ihr durch Karl Hases Versuch, sie in seinem dogmatischen Repetitorium «Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche» wieder erstehen zu lassen. Während seiner Examenslektüre hat Kierkegaard die 4. Ausgabe dieses Buches gekauft (1839, Ktl. Nr. 581) und es seither als ein bequemes Nachschlagewerk gebraucht, neben dem von Breitschneider und in weiterem Ausmass als dieses. Eine nicht so streng lutherisch, mehr direkt biblisch orientierte Darstellung besass er in Aug. Hahns «Lehrbuch des christlichen Glaubens» (1828; Ktl. Nr. 535).

Die spekulative Dogmatik lernte Kierkegaard zunächst aus erster Hand durch die Lektüre von Marheineke kennen. Sodann protokollierte er den Anfang von Martensens Vorlesungen im Sommersemester 1838 und Wintersemester 1838–39 (Pap. II C 26, 27, 28) und besorgte sich für das weitere eine Reinschrift. Davon ist ein Heft (§§ 24–59) offenbar verlorengegangen. In Berlin hörte er im Wintersemester 1841–42 Marheineke selbst über Dogmatik lesen, protokollierte sorgfältig (Pap. III C 76, gedruckt in Pap. XIII) und war nicht unzufrieden, auf diese Weise einen direkten Eindruck zu bekommen (Briefe Nr. 49).

Es dauerte jedoch nicht lange, bis Kierkegaard es faktisch aufgab, sich mit der spekulativen Dogmatik zu beschäftigen, ausgenommen zu polemischen Zwek-

ken. Die «Philosophischen Brocken» (1844) und die «Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift» (1846) bilden einen wichtigen Protest, im «Begriff Angst» wird Schleiermacher gepriesen auf Kosten der spekulativen Dogmatiker, und im Tagebuch von Dezember 1844 heisst es bündig: «Die ganze Dogmatik ist ein Missverständnis, besonders derartig, wie sie nun geworden ist» (Pap. VI A 17).

Am 19. Juli 1849 erschien Martensens «Die christliche Dogmatik»² und nur zehn Tage später im gleichen Verlag Kierkegaards «Die Krankheit zum Tode». Kierkegaard war bereits fertig mit Martensens Dogmatik (die der Verfasser ihm verständlich genug nicht gesandt hatte), bevor er das schöne Buch öffnete. In dem Tagebuch (Pap. X, 1 A 553 ff.) für die folgenden Wochen kann man seine unmittelbare Reaktion verfolgen, eine fundamentale Kritik und eine steigende Irritation, als er allmählich Martensens Hauptwerk las.

Martensens Grundgedanke war, dass das religiöse Verhältnis ein «Existenzialverhältnis ist, ein Bewusstsein vom Gottesverhältnis, welches eins ist mit dem persönlichen Leben und Sein in diesem Verhältnis . . .».³ Es sei ein Verhältnis, das sowohl Gefühl, Denken wie auch Willen umfasst und für welches sowohl die Vernunft wie auch die Phantasie Erkenntnismittel sind, woraus die theologische Spekulation resultiert, mit dem Schrift- und Kirchenprinzip auf der einen Seite und dem christlichen Subjektivitätsprinzip auf der anderen.

Diese Theorien waren weder neu noch unbekannt für Kierkegaard. Man findet sowohl im Grundgedanken wie auch in der weiteren Entfaltung der Dogmatik Martensens – nach den Prolegomena eine Darstellung des christlichen Gottesbegriffs und danach ein trinitarisch geordnetes Lehrsystem von heilsgeschichtlichem Inhalt – eine weitgehende, teilweise wörtliche Übereinstimmung mit den Vorlesungen, die Kierkegaard zehn Jahre früher zum Teil gehört, zum Teil gelesen hatte. Dazwischen lag der Hauptteil von Kierkegaards Werk, das Martensen ignoriert hatte, das aber für den Verfasser selbst einen Klärungsprozess oder, wenn man so will, einen Gesundungsprozess bedeutet hatte. Im «Begriff Angst» (SV IV, 324) konnte Kierkegaard Schleiermacher preisen, weil dieser in seiner Glaubenslehre die Absicht hatte, das Christentum als eine historisch gegebene Grösse zu beschreiben, deren Wahrheit er nicht philosophisch begreifen oder umdeuten wollte. Martensens Dogmatik aber kam nach Kierkegaards Auffassung zu spät, falls sie überhaupt hätte kommen sollen (Pap. X, 1 a 553). Sie behauptet, das Unbegreifliche begreifen zu können (Pap. X, 1 A 554), und betrachtet fälschlich den Glauben als eine Summe von Lehrsätzen (ibid.). Das einzig Wissenschaftliche an ihr sei, dass sie in Paragraphen eingeteilt ist; Martensens eigene Existenz drücke genau den Gegensatz zur Verwirklichung des Christentums aus (ibid. 558). Ein dogmatisches System soll nicht wie Martensens «auf der Basis aufgeführt werden: den Glauben zu begreifen, sondern auf der Basis: zu begreifen, dass man den Glauben nicht begreifen kann» (ibid. 561). Weiterhin findet es Kierkegaard für

² H. L. Martensen, *Den kristelige Dogmatik* (1849), im Verlag C. A. Reitzel, wie Kierkegaards «Die Krankheit zum Tode».

³ Martensen (A. 2), S. 8.

Martensen charakteristisch, dass er niemals den jüngeren Fichte, Baader oder Günther zitiert, aber beständig Schleiermacher, den er korrigiert, was faktisch bedeutet, dass er Vorteil aus dem zieht, was nach Schleiermacher hervorgetreten ist, um damit, ohne es zu erwähnen, diesen Dogmatiker zu kritisieren (ibid. 588). Martensens Opposition gegen die moderne Wissenschaft ist weder «Fleisch noch Fisch» (ibid. 604), mit dem Paradox kann er nichts anfangen (ibid. 616), und insgesamt ist er als Denker und als Mensch ein mässiger Patron (ibid. 619). Eine einzelne Bemerkung über die Taufe⁴ findet Kierkegaard zwar akzeptabel, aber im nächsten Paragraphen macht er sie sofort wieder rückgängig (ibid. 620). Mit Martensens Auffassung über die Ordination verhält es sich nicht anders.

Anfang August 1849 war Kierkegaard im buchstäblichen Sinne damit fertig, Martensens Dogmatik zu lesen, und schrieb kurz vorher: «Das sieht aus, als ob da etwas wäre – aber eigentlich wird dort nichts gesagt . . . Mit Martensen wollte ich mich niemals einlassen, ohne einen öffentlichen Notar mitzuhaben, um doch etwas zu haben, um festzustehen» (Pap. X, 1 A 622).

An der langwährenden öffentlichen Debatte, die sich bald über Martensens Dogmatik erhob, nahm Kierkegaard nicht teil; aber er folgte ihr aus nächster Nähe, erhielt Rasmus Niensens, J. Paludan-Müllers, P. M. Stillings und M. Eiriks-sons Streitschriften und stand in persönlichem und schriftlichem Kontakt mit Nielsen, Martensens härtestem Angreifer.

Von den ihm bekannten Dogmatikern respektierte Kierkegaard im Grunde nur Schleiermacher, den er eben durch Martensen in seiner Jugend kennengelernt hatte.

2.

Darstellungen der *christlichen Ethik* in Kierkegaards Bibliothek nach der Reihenfolge ihrer Erscheinungsjahre geben zu folgenden Beobachtungen Anlass.

Von den altkirchlichen und reformatorischen Darstellungen besass Kierkegaard Augustins ethische Schriften in der Mauriner Ausgabe (Ktl. Nr. 117–34), die er am 23. Mai 1843 anschaffte. Luthers ethische Hauptschriften waren ihm zugänglich in Gerlachs Auswahl (Ktl. Nr. 312–16), und Calvins *Institutio*, die sowohl Dogmatik als auch Ethik umfasst, besass er in Tholucks Ausgabe (Ktl. Nr. 455–56). Keine dieser Theorien der ethischen Klassiker scheint seine Aufmerksamkeit in nennenswertem Grade beschäftigt zu haben. Höher setzte er Thomas a Kempis und Joh. Arndt. Aus der Periode der lutherischen Orthodoxie besass Kierkegaard kein theoretisches ethisches Werk, auch keines vom Pietismus oder aus der Aufklärungszeit, obwohl er aus diesen Perioden eine recht ausführliche Sammlung erbaulicher und popularisierender Literatur zum Fach besass.

Sind diese Beobachtungen schon an sich auffallend, so ist es noch bemerkenswerter, dass Kierkegaard weder von Kants noch von Schleiermachers ethischen Hauptwerken, welche direkt und indirekt in der Diskussion um die christliche

⁴ Martensen (A. 2), § 255.

Ethik nicht nur zu seiner Zeit, sondern nach wie vor dominierend waren, irgend etwas besessen oder unmittelbar gekannt hat.⁵

Jedoch besass Kierkegaard eine Anzahl von anderen zeitgenössischen Darstellungen und Monographien. Das berühmte, pietistisch geprägte System der christlichen Moral (1788–1815) des Predigers Fr.-V. Reinhard besass er in A. K. Holms dänischer Übersetzung (1–5, 1803–21; Ktl. Nr. 730–34). Weder in den «Papieren» noch in den «Gesammelten Werken» wird aber dieses umfassende Werk zitiert, und es wird nicht einmal darauf angespielt. Etwas mehr Aufmerksamkeit dürfte Kierkegaard nach dem theologischen Studienplan P. E. Müllers «Christliches Moralsystem» gewidmet haben, das einen kantianischen Rationalismus repräsentiert und das er in der 2. Ausgabe von 1827 besass (Ktl. Nr. 691). Inzwischen hatte C. E. Scharling 1835 de Wettes «Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und deren Geschichte» (Ktl. Nr. 871) übersetzt, mit dem Kierkegaard sich viel eingehender beschäftigte. Das Werk, das aus de Wettes späteren Jahren stammt, als ihn die Pietisten zu radikal und die Rationalisten zu pietistisch fanden, repräsentiert eine Vermittlungstheologie, und es war für Kierkegaard nicht so sehr ein Lehrbuch wie ein Nachschlagewerk zur Geschichte der Ethik.

Obwohl nicht ausschliesslich zur christlichen Ethik gehörend, zog Martensens «Grundriss des Systems der Moralphilosophie» (1841, Ktl. Nr. 650) Kierkegaards Aufmerksamkeit an, aber diese Schrift gehörte nicht zu seiner Lieblingslektüre. Zwar ist behauptet worden, dass man Martensens Standpunkt bei Kierkegaards Pseudonym Assessor Wilhelm wiederfindet; dieser war aber nicht Hegelianer, entbehrte gerade den entscheidenden Zügen des Hegelianismus, ja Kierkegaard sagt mit Recht selbst, dass die Ethik des Assessors «genau gegen die Hegelsche gerichtet ist» (SV VIII, 494 Anm.). Martensen behauptete, Moralphilosophie und christliche Ethik seien untrennbar und das speziell Theologische zeige sich bloss in der Individualisierung des Allgemeinen, wie es die Philosophie in Hegels Ausgestaltung schon begriffen hatte. Die Voraussetzung der Moralphilosophie sei «die wirkliche Sittlichkeit, die bei allen Nationen genau mit der Religion zusammenhängt, worin sie ihren letzten Grund hat»,⁶ und ihr Inhalt solle nach Hegels dialektischer Methode entwickelt werden. Ihr Kernpunkt sei die Lehre vom freien Willen des Menschen, der geschaffen und dazu bestimmt ist, als Persönlichkeit den göttlichen Willen zu verwirklichen. In drei Hauptformen trete das Gute hervor, nämlich als Gesetz, als Ideal und als Reich der Persönlichkeit, dessen absolute Wirklichkeit die Gemeinde ist, das Reich Gottes als solches.

Martensen unterschied zwar, aber nur um zu vereinen, während Kierkegaard unterschied, um den Unterschied und die Trennung zwischen Moralphilosophie und christlicher Ethik festzuhalten, wie schon aus der wissenschaftstheoretischen Einleitung zu «Begriff Angst» hervorgeht (SV IV, 313–28).

⁵ Auch ein so hervorragendes Werk wie R. Rothe, *Theologische Ethik*, 1–4 (1845–48), wurde in Kierkegaards Bibliothek nicht gefunden.

⁶ Martensen (A. 2), § 2.

Während Martensens spekulatives Ethik-Buch keine positive Bedeutung für Kierkegaard erhalten konnte, wäre es im voraus nicht ausgeschlossen gewesen, dass ein so bedeutendes Werk wie die erste konfessionell lutherische Darstellung, A. G. C. v. Harless' «Christliche Ethik», die 1842 herauskam und die er sich in der unveränderten 3. Auflage von 1845 anschaffte (Ktl. Nr. 546), sein Interesse hätte erwecken können.

Erst mehrere Jahre später schaffte Kierkegaard ein paar spätidealistische Darstellungen an, nämlich H. M. Chalybaeus, «System der speculativen Ethik oder Philosophie der Familie, des Staates und der religiösen Sitte», 1–2 (1850; Ktl. Nr. 463–64), und I. H. Fichte, «System der Ethik», I–II, 1–2 (1850–53; Ktl. Nr. 510–11). Von diesen Werken war das des jüngeren Fichte (Professors in Tübingen) das entschieden bedeutendere, repräsentativ für den spekulativen, antihegel-schen Theismus, und Kierkegaard bewahrte dafür viele Jahre hindurch Interesse und Respekt. Der erste Band enthält eine immer noch lesenswerte und für seine Zeit neue Darstellung der Geschichte der Ethik und Rechtsphilosophie; aber als Ethiker war Fichte nicht Empiriker. Ausdrücklich behauptet er: «Im Einswerden des menschlich-endlichen Willens mit dem göttlichen ist der Ursprung und die Vollendung der Sittlichkeit gefunden.»⁷ Wie Martensen konnte er sagen, dass die entscheidende Voraussetzung für die Verwirklichung der höchsten sittlichen Idee, der Wiedervereinigung mit dem göttlichen guten Willen, die Willensfreiheit des einzelnen Menschen ist. Im zweiten Band wird dann die Lehre von den allgemeinen ethischen Begriffen, die Tugend- und Pflichtlehre (II, 1) und die Lehre von der sittlich-rechtlichen und der religiösen Gesellschaft (II, 2) entwickelt.

Als die genannten Werke herauskamen, war Kierkegaard einerseits so weit vorge-dungen in dem Klärungsprozess, den die Tätigkeit als Schriftsteller für ihn bedeutete, andererseits von anderen Fragen so stark in Anspruch genommen, dass diese theoretisch-ethischen Werke nicht die Bedeutung für ihn erhielten, die jedenfalls Fichtes Werk verdient hätte. Ob er das ganze Buch gelesen hat, kann schwerlich entschieden werden. In dem Tagebuch und in den losen Papieren wird er nur an drei nicht wesentlichen Stellen erwähnt.

Ein Hauptzug jener Darstellungen der christlichen Ethik, von denen Kierkegaard Kenntnis hatte, war in verschiedener Ausgestaltung und mit verschiedener Begründung die Forderung an den Christen, in seinem irdischen Beruf zu bleiben und zu wirken. Die Auffassung, zu der er schliesslich gelangte, bedeutete genau das Gegenteil, nämlich dass die christliche Ethik den Einzelnen dazu auffordert, der Welt abzusterben. Ein echter Dialog mit den Zeitgenossen konnte sich daher immer weniger entfalten.

3.

Kierkegaards Kenntnis der *christlichen Religionsphilosophie* war indessen beachtlich. Fast kein wesentliches Werk seiner Zeit blieb ihm unbekannt. War schon

⁷ I. H. Fichte, System der Ethik, 1–2 (1850–53), 2, S. VIII (Vorwort).

der Hauptteil der ihm bekannten Darstellungen der christlichen Ethik von der einen oder anderen Philosophie beeinflusst oder dominiert, spielte dieser Einfluss in den religionsphilosophischen Werken, die er studierte, eine ganz entscheidende Rolle.

Zur Orientierung über die laufende Debatte abonnierte Kierkegaard zwei grosse, gut redigierte Zeitschriften, nämlich H. M. Clausens und M. H. Hohlenbergs «Zeitschrift für ausländische theologische Literatur» (1833 ff.) und die gegen die Hegelianer gerichtete, von dem jüngeren Fichte begründete «Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie» (1837 ff.), Organ der deutschen spekulativen Theisten.

Von den älteren klassischen Werken besass er unter anderem Boethius (Ktl. Nr. 431), Abaelards Dialog (Ktl. Nr. 380), Bonaventuras kleinere Schriften (Ktl. Nr. 435–36), verschiedene Schriften von Jacob Böhme (Ktl. Nr. 451–54), Leibniz' Hauptwerke auf Deutsch, Französisch und Latein (Ktl. Nr. 619–20), ebenso Pascals (Ktl. Nr. 711–14), Hamanns und Lessings Schriften (Ktl. Nr. 536–44 und 1747–63), die zu den für Kierkegaard wichtigsten Werken zählen. Fast alle grösseren und kleineren Schriften von F. v. Baader (Ktl. Nr. 394–418) waren in Kierkegaards Besitz und wurden gründlich studiert. Fachliteratur, die von der Mitte der 1820er Jahre bis zum Beginn der 1850er erschienen war, befand sich ungewöhnlich vollständig in seiner Sammlung. Er besass I. H. Fichtes, C. H. Weisses, J. L. Heibergs, F. C. Baus, J. G. F. Billroths, J. E. Erdmanns, J. Schallers, Hegels, Feuerbachs, Schellings, M. Carrieres, A. Günthers, C. L. Michelets, Rasmus Niensens, Sibberns, P. M. Stillings und anderer Schriften, und er las sie mehr oder weniger gründlich.

Trotz ihrer Verschiedenheit ist es nicht undurchführbar, alle diese Religionsphilosophen nach dem Christentumsverständnis zu gruppieren, das sie entweder voraussetzten oder zu dem sie kamen, oft um es philosophisch zu verteidigen.

Der Hauptteil der älteren Religionsphilosophen, die Kierkegaard kannte, von Boethius bis Lessing, setzte die breite christliche Tradition in katholischer oder nicht-katholischer Ausgestaltung voraus. Einzelne, wie Böhme und Baader, vertraten theosophische Theorien; andere, wie unter anderem Sibbern und Strauss, entfernten sich allmählich immer mehr vom Christentum; ein einzelner, Feuerbach, wandte sich in seiner Deutung direkt dagegen. In der Regel vertraten aber die genannten zeitgenössischen Religionsphilosophen einen nicht sonderlich markanten Katholizismus des frühen 19. Jahrhunderts oder häufiger einen lutherisch gefärbten Kulturprotestantismus. Ihre philosophische Voraussetzung war die eine oder andere Ausgestaltung des spekulativen Idealismus. Einige waren Anhänger, andere Widersacher seiner unbestritten grössten Gestalt, Hegels, aber in Deutschland gingen nur Schleiermacher und Schopenhauer, den Kierkegaard spät kennenlernte, ihre eigenen Wege.

Auch Kierkegaard ging seinen eigenen Weg, aber es dauerte einige Zeit, bevor er ihn fand. Während seiner Suche geriet er bei verschiedenen der genannten Religionsphilosophen in Sackgassen.

Nach seiner ersten Auseinandersetzung im Juni 1835 mit der Theologie, wie er

sie damals kannte, begann er im August desselben Jahres zu ahnen, welche Aufgabe er sich stellen und welches Ziel er sich setzen wollte. Er möchte (nach Pap. I A 75, S. 53) «die Idee finden, für die ich leben und sterben will». Er sagte nicht, dass er eine solche Idee gefunden hatte, sondern nur, dass er sie suchen wollte.

Seit dem Frühjahr 1835 (Pap. I C 46 ff.) und bis Ende Januar 1837 (Pap. I C 127) waren seine Lektüre und sein Exzerpieren ästhetisch orientiert und konzentrierten sich allmählich um drei grosse Gestalten und personifizierte Ideen: Don Juan, Faust und Ahasverus, alles Typen der Verzweiflung nach Kierkegaards später gewonnenem Verständnis.

Abgesehen von einzelnen Aufzeichnungen und Notizen im Tagebuch beginnen die eigentlichen philosophischen Exzerpte erst im Herbst 1837. Kierkegaard unternahm damals eine sorgfältige Lektüre der nicht unbedeutenden «Vorlesungen über Glauben und Wissen» des Rechtshegelianers J. E. Erdmann, die gerade herausgekommen waren (1837, Ktl. Nr. 479). Erdmanns Buch ist eines der recht wenigen neueren Bücher auf dem Gebiet der Religionsphilosophie, die er ganz zu Ende las. Meistens legte er solche Bücher enttäuscht und irritiert weg. Die Lektüre von Erdmanns Buch schärfte aber Kierkegaards Problembewusstsein und weckte seine Kritik. Er gab bald seinem starken Zweifel über die Richtigkeit der spekulativen Verknüpfung des dialektischen Denkens und der Offenbarung als historischer Begebenheit Ausdruck, ebenso erklärte er sich mit der Tendenz Erdmanns prinzipiell uneinig, dem Glauben einen niedrigeren Platz als dem Wissen anzuweisen. Nachdem er sich mit Erdmann bemüht hatte, bekam Kierkegaard die Programmschrift des jüngeren Fichte über «Spekulation und Offenbarung» in die Hand (Pap. II A 204). Er war zuerst beeindruckt, wurde aber dann kritisch und enttäuscht. Auch hier fand er nicht, was er suchte.

Mehrere Beispiele aus dieser und der folgenden Zeit könnten erwähnt werden, die alle die Richtigkeit von seiner Erklärung im Examensantrag («Breve» Nr. XI) bekräftigen, dass er mit vollen Segeln in ein Studium der Philosophie trieb und die letzten Produkte der deutschen und dänischen spekulativen Richtung zur Kenntnis nahm. Ein unvollendetes «Drama», «Der Streit zwischen dem alten und dem neuen Seifenkeller» (Pap. II B 1–21), zeigt eine ironische Abstandnahme von dem Neuen, während ein humoristischer und leicht selbstironischer Rückblick auf die letzten Studienjahre in dem gleichfalls unvollendeten, selbstbiographischen und philosophischen Entwurf «Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est» (Pap. IV b 1–17) zu finden ist. Als er diesen schrieb, hatte er ein gut bestandenes Examen, eine Magisterabhandlung und ein gebrochenes Verlöbnis hinter sich. Was er in dieser Schrift über die Lektüre des Studenten und deren Resultat sagt, entspricht genau dem, was ein Studium der Papiere aufzeigt, ebenso der erwähnten Erklärung in seinem Examensantrag: «Stiess er auf eine neuere philosophische Schrift, so legte er sie wohl nicht zur Seite, bevor er sie gelesen hatte, aber wenn er sie gelesen hatte, wurde er oft unzufrieden und missmutig» (Pap. IV B 1, S. 112).

An die eigenen Schriften der grossen Denker hatte er sich noch nicht herangewagt. Das tat er jedoch bald danach, als Platon und Hegel während der Ausarbeitung von «Über den Begriff Ironie» auf sein Lesepult kamen. Später folgte,

besonders 1842–43, seine intensive Beschäftigung mit Aristoteles, Descartes, Leibniz, Spinoza und anderen philosophischen Klassikern, indem er zur allgemeinen Orientierung unter Darstellungen der Philosophiegeschichte besonders die von Tennemann benutzte.

Vorher machte Kierkegaard doch einen Versuch mit einem berühmten zeitgenössischen Denker, nämlich Schelling, der an die Berliner Universität berufen worden war, um den Hegelianismus mit seiner sogenannten positiven Philosophie zu bekämpfen. Fast fluchtartig verliess Kierkegaard am 25. Oktober 1841 Kopenhagen und reiste nach Berlin, nachdem er am 29. September seine Disputation für den philosophischen Magistergrad verteidigt und am 11. Oktober definitiv mit Regine Olsen gebrochen hatte. Die an Schelling gestellten Erwartungen und die unmittelbare Begeisterung über die Möglichkeit, ihn zu hören, wandten sich aber bald in Enttäuschung, Gleichgültigkeit, ja Verachtung. Auch bei Schelling fand er nicht, was er suchte. Wieder einmal war er in eine Sackgasse geraten.

Das bedeutete nicht, dass die früheren und späteren Studien der religionsphilosophischen, metaphysischen und ethischen Werke ergebnislos blieben. Sie nutzten ihm verschiedentlich. Er nahm sie in den Dienst seiner literarischen Produktion auf, die für ihn im Dienste der Idee stand und eigentlich Gottesdienst war.

Mit seiner Kenntnis der Religionsphilosophie wuchs natürlich Kierkegaards Kenntnis der *Philosophie im allgemeinen*, aber mit wenigen Ausnahmen sank sein Interesse dementsprechend. Oppositionelle Denker wie Sokrates, Hamann und Lessing, die gegen die philosophischen Systembauer protestierten, vermochten sein Interesse zu fangen und festzuhalten, während andere grosse Namen wie Aristoteles, Descartes, Leibniz und Spinoza ihn zwar das eine oder andere lehrten, ihn aber nicht engagieren konnten. Gegenüber Kant zeigte er kein überwältigendes Interesse, und seine Kenntnis eines katholischen Klassikers wie Thomas ist nicht erwähnenswert, was nicht die Möglichkeit ausschliesst, auf Parallelen und auf Kontraste zu diesen beiden epochemachenden Denkern hinzuweisen.

Auch was die Philosophie betrifft, wurde Kierkegaards Auswahl einer genauen Prüfung unterworfen und in den Dienst der Idee gestellt.

Während im Katalog über Kierkegaards Bibliothek die Bücher, die er bei seinem Tod besass, verzeichnet sind, können die aufbewahrten Buchhändlerrechnungen bestätigen, was schon ein chronologischer Durchgang der Papiere und Werke erhellt, nämlich dass seine Anschaffungen der klassischen, mittelalterlichen, neueren und neuesten Philosophie sich zeitlich ungefähr folgendermassen verteilt: In der zweiten Hälfte der 1830er Jahre besorgte er sich und las überwiegend damals aktuelle, deutsche und dänische philosophische Schriften, und in den 1840er Jahren baute er seine Sammlung solcher Schriften weiter aus. Man findet beispielsweise Bücher von A. P. Adler, F. Beck, Poul Møller, J. E. Erdmann, Fichte, dem jüngeren Fichte, F. Fischer, J. Frauenstädt, A. Günther, Hegel, Heiberg, Rosenkranz, Schaller, Schelling, F. Schlegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Sibbern, Steffens, Stilling, Weisse und Werder. Nach ca. 1850 richtete er seine Aufmerksamkeit auf andere Probleme als die rein philosophischen, und die Anschaffung solcher Bücher nahm stark ab.

Vom Sommer 1841 bis Ende 1846 nahm Kierkegaard, veranlasst durch die Erweiterung seines Interessengebiets, beträchtliche Bücheranschaffungen innerhalb der antiken, mittelalterlichen und neueren Philosophie vor. Gewisse Haupttrichtlinien für diese Bücherkäufe sind ersichtlich. Um einen Überblick über die Geschichte der Philosophie zu gewinnen, die er bis jetzt im wesentlichen nur aus Hegels Darstellung des antiken Denkens und von Martensens Vorlesungen über die neuere Philosophie von Descartes bis Hegel kannte, kaufte er sich die grundlegenden älteren Werke von Brucker (Ktl. Nr. 446–50), Buhle (Ktl. Nr. 440–45), Tiedemann (Ktl. Nr. 833 ff.) und ein paar ausführliche Nachschlagewerke wie die von Krug (Ktl. Nr. 604–608) und Walch (Ktl. Nr. 863 ff.). Dazu kommt eine Reihe von Darstellungen der ganzen Philosophiegeschichte oder bestimmter Perioden und Schulen, z. B. von F. Ast, Carriere, Chalybaeus, Cousin, Gronovius, Kannegiesser, Marbach, Preller, Ritter, Ruge und das bahnbrechende Werk Zellers über die griechische Philosophie (Ktl. Nr. 913–14). Die grösste Bedeutung für ihn bekamen Tennemanns Philosophiegeschichte (Ktl. Nr. 815–26) und Trendelenburgs Schriften über die Logik, über Aristoteles und gegen Hegel (Ktl. Nr. 842–48).

Ferner kaufte und las Kierkegaard die griechischen und römischen philosophischen Klassiker, die er zum Teil schon von der Schule oder den früheren Studienjahren her kannte. Er erhielt auf diese Weise eine sehr reichhaltige Platon-Sammlung (Ktl. Nr. 1144–70), sowohl Textausgaben, Übersetzungen wie auch Sekundärliteratur, wovon besonders das Werk von K. F. Hermann (Ktl. Nr. 576) hervorgehoben werden muss. Ebenso legte er eine bedeutungsvolle Aristoteles-Sammlung an (Ktl. Nr. 1056–95). Unter den antiken Philosophen waren auch Sextus Empiricus (Ktl. Nr. 146), Epiktet (Ktl. Nr. 1113–14) und Marcus Aurelius (Ktl. Nr. 1218) vertreten, ebenso besass er viele Textausgaben sowie dänische und deutsche Übersetzungen von Plutarch (Ktl. Nr. 1172–1200), Cicero (Ktl. Nr. 1224–45) und Seneca (Ktl. Nr. 1374–80).

Das mittelalterliche Denken war in seiner Bibliothek wesentlich schwächer vertreten. Die Sammlung von Werken der neueren Philosophie von Descartes bis Kant war hingegen reichhaltiger und umfasste gute Ausgaben von Descartes (Ktl. Nr. 473), Leibniz (Ktl. Nr. 619–20), Spinoza (Ktl. Nr. 788) und F. Bacon (Ktl. Nr. 419–20). Die eigentlichen Empiriker wie Locke und Hume reizten ihn nie zu einem genaueren Studium. Von Swedenborg besass er einzelne Schriften (Ktl. Nr. 810 ff.), von Kant die Hauptschrift (Ktl. Nr. 594 ff.). In entschieden höherem Grad waren es aber die philosophisch oppositionellen Denker wie Lessing (Ktl. Nr. 1747–63) und Hamann (Ktl. Nr. 536–44), die Kierkegaards Interesse fesselten, ebenso darf in diesem Zusammenhang Jacobi nicht übersehen werden (Ktl. Nr. 1722–28).

Fragt man nun, welche Bedeutung Kierkegaards recht umfassende und sehr eindringende philosophische Studien für seine Christentumsauffassung bekamen, lautet die Antwort, dass sie ihm in seinem eigenen Klärungsprozess als Hilfe dienten, und zwar zum grössten Teil in negativer Hinsicht, zum kleineren Teil auch in positiver Hinsicht. Eine klare Bestätigung dafür wird in der deutlich autobiographischen Einleitung zu «Johannes Climacus» (Pap. IV B 1, S. 112 ff.) gegeben, wo

über den in das Denken verliebten Jüngling gesagt wird, dass er die Lektüre der Klassiker, die er von der Schule her kannte, ab und zu wiederholte, dass die historischen Schriften ihn nicht fesselten, dass neuere philosophische Schriften ihn oft unzufrieden und misstrauisch machten, dass er als Student es nicht wagte, die eigenen Schriften der grossen Denker zu lesen. Erst als «Kandidat» und Magister wagte er den Versuch, aber mit den erwähnten Resultaten.

Während man in den Papieren Kierkegaards Kenntnis der dogmatischen, ethischen, religionsphilosophischen und rein philosophischen Schriften von dem ersten Kontakt bis zu dem Zeitpunkt, an der er die Bekanntschaft aufgab, verfolgen kann, kann man in seinem Schrifttum von Anfang bis Ende seine Auseinandersetzung mit jenen Denkern verfolgen, die er der Mühe wert fand, sie einer Kritik zu unterziehen. Das sind Ausnahmen, die die Regel bestätigen. Sokrates war für Kierkegaard beständig der grösste aller Philosophen, denn er war nicht bloss wie die übrigen unwissend über sich selbst und über die Wahrheit, sondern er kannte und räumte seine Unwissenheit ein. Kierkegaard suchte in früheren Jahren vergeblich dieses philosophische Eingeständnis bei einer langen Reihe von grossen oder weniger grossen Denkern aus Vergangenheit und Gegenwart. Ebenso wartete er vergeblich auf ein christliches Eingeständnis des Abstandes zwischen der dänischen Christenheit seiner Zeit und dem, was er unter dem Christentum des Neuen Testaments verstand. Die Enttäuschung des jungen Studenten, den Kierkegaard Johannes Climacus nannte, wurde bei dem früh gealterten Schriftsteller zur Verbitterung über die ethische und christliche Feigheit und Verwirrung seiner Zeitgenossen.

Niels Thulstrup, Kopenhagen