



**Abb. 11:** Luplau Janssen (1869-1927): Søren Kierkegaard at his High Desk. Öl auf Leinwand. 1902. Museum of National History, Fredriksborg Castle, Hillerød.

# Der Homo religiosus als Homo ethicus

Überlegungen zu Kierkegaard

---

CHRISTOPH SEIBERT

Ich habe meinen Beitrag mit dem Titel »Der Homo religiosus als Homo ethicus« überschrieben.<sup>1</sup> In ihm deutet sich also eine besondere Verhältnisbestimmung zwischen dem Religiösen und dem Ethischen an. Diese sei einleitend in die These gefasst, dass Menschen, die sich religiös verstehen, sich zugleich auch als ethische Subjekte verstehen; zu ihrem religiösen Selbstverständnis gehört also auch ein ethisches Selbstverständnis mit hinzu. Man könnte diesen Zusammenhang vielleicht auch in einem stärkeren Sinn auffassen und sagen, dass die Vollzugsform von Religion *notwendig* eine ethische ist. Dabei ist mir bewusst, dass diese These sehr voraussetzungsreich ist, beispielsweise ist sie in der hier präsentierten Form an bestimmte Diskurse innerhalb der westlichen Moderne geknüpft. Sie zu universalisieren, dürfte daher wenig erfolgreich sein, dass sie aber in der europäischen Kultur eine gewisse Plausibilität erlangt hat, ist nicht von der Hand zu weisen. Der Radius meiner Überlegungen ist somit kontextuell klar begrenzt, Fragen nach ihrer geltungstheoretischen Ausweitung klammere ich aus. Zu Beginn möchte ich drei Vorannahmen kenntlich machen, die für das Folgende wichtig sind:

Erstens bedenke ich das Verhältnis zwischen Religiösem und Ethischem hier in einer auf das Individuum ausgerichteten Perspektive. Damit sage ich nicht, dass Religion im Kern ein rein individuelles Phänomen sei. Denn wie etwa Émile Durkheim mit seiner Betonung des sozialen Rituals als Ursprung von Religion gezeigt hat, ist das ganz klar zu kurz gegriffen. Ich leugne also nicht die soziale Realität der verschiedenen Vollzugsfor-

---

<sup>1</sup> Der Vortragsstil ist in der Textfassung überwiegend beibehalten worden.

men von Religion, sondern ich wähle eine methodische Perspektive, die das Ethische und Religiöse mit Blick auf das Individuum analysiert. Es handelt sich somit um eine methodische Grundentscheidung der Religionsbetrachtung und nicht um eine ontologische Entscheidung mit Blick auf den Religionsbegriff. Um die These zu plausibilisieren, dass unter individualethischen Gesichtspunkten der *homo religiosus* als *homo ethicus* existiert, gehe ich zweitens von einem sehr elementaren Verständnis des Ethischen aus, das sich von dem gewöhnlichen Verständnis abhebt, demzufolge es sich beim Ethischen um ein Phänomen handle, in dessen Zentrum starke normative Unterscheidungen stünden. Dementsprechend könnte man nur dann vom Ethischen sprechen, wenn zwischen gut/böse, gerecht/ungerecht oder zwischen Tugend/Laster unterschieden werde. Ich stelle dieses Verständnis keineswegs infrage, es geht mir aber darum, den Begriff so weit zu fassen, dass es möglich wird, die Voraussetzung dafür in den Blick zu nehmen, dass jene normativen Unterscheidungen überhaupt verantwortlich getroffen werden können. Um ein solches elementares Verständnis des Ethischen zu entfalten, ist es drittens erforderlich, das Individuum, das hier im Zentrum stehen soll, seinerseits als eine fundamentale ethische Kategorie zu verstehen. Dazu bietet es sich an, einen Begriff des Selbst einzuführen, der es erlaubt, Selbstwerdung und -bildung als ethische Aufgabe zu konzipieren. Soviel sei zu den drei Vorannahmen gesagt, die man jede für sich natürlich breit diskutieren und sicherlich auch problematisieren kann. Dies will ich hier allerdings nicht tun, muss es aber auch nicht, da meine Ausführungen auch ohne eine Zustimmung zu allen drei Punkten verstehbar sein sollten. Ich gehe im Folgenden so vor, dass ich in einem ersten Schritt einen Begriff des Selbst zu gewinnen suche, der es ermöglicht, das Selbst als eine prinzipiell ethische Aufgabe zu verstehen. Um das zu tun, rekurriere ich auf einen Denker, der sich wie vielleicht kein anderer vor ihm mit dieser Thematik beschäftigt hat, nämlich Søren Kierkegaard. In einem zweiten Schritt möchte ich dann eine Stelle nennen, an welcher der Religionsbezug greifen könnte. Auch hier werde ich einen Gedanken Kierkegaards aufnehmen. Die Entfaltung des Titels »Der Homo religiosus als Homo ethicus« wird somit primär in Form einer bestimmten Lesart Kierkegaards erfolgen.

## 1. Das Selbst als Aufgabe

Manche von Ihnen werden von diesem dänischen Denker schon gehört haben. Dann werden Sie vermutlich wissen, dass er gerne als Prototyp für das genommen wird, was man später »Existenzphilosophie« oder »Existentialismus« nennt. Ich kann hier nicht auf die Hintergründe dieser prominenten Denkströmungen eingehen, sondern möchte nur daran erinnern, dass beide eine bestimmte philosophische Erfahrung zur Voraussetzung haben, – eine Erfahrung, die für die Signaturen der Moderne überhaupt konstitutiv ist. Sie gründen im Zerbrechen der in Form des Wissens repräsentierten Einheit von *essentia* und *existentia*,<sup>2</sup> mit der Konsequenz, dass der Mensch in einem gewissen Sinn metaphysisch heimatlos wird. Seine Stellung im Kosmos wird prekär, da er sein Sosein nicht mehr geradewegs im Rekurs auf ein fraglos gegebenes Verhältnis zum Ganzen des Seins absichern kann. Das ist deshalb nicht möglich, weil die Sinnhaftigkeit jenes Verhältnisses selbst problematisch geworden ist, mithin der Sinn des Zusammenhangs von Selbst und Welt erst zu entdecken und zu entwickeln ist, um Welt für sich überhaupt als Heimat erfahren zu können.<sup>3</sup> Diese nur sehr skizzenhaft angedeutete Problemstellung wird u. a. in den verschiedenen existenz-philosophischen Ansätzen zu Beginn des 20. Jahrhunderts in unterschiedlichen Perspektiven bearbeitet, und es liegt auf der Hand, dass trotz aller Differenzen, die zwischen Kierkegaard und späteren Denker\*innen bestehen, er Autoren wie Karl Jaspers, Martin Heidegger oder Jean-Paul Sartre nachhaltig geprägt hat. Ungeachtet dessen wäre es aber zu viel behauptet, würde man ihn selbst als einen »Existentialisten« bezeichnen. Diese Etikettierung ist historisch später und transportiert darüber hinaus inhaltliche Markierungen, die man bei Kierkegaard noch nicht findet.

Wie auch immer man an dieser Stelle optieren mag, offensichtlich ist jedenfalls, dass sich die Auseinandersetzung mit der Thematik des Selbst und der Selbstwerdung wie ein roter Faden durch Kierkegaards Denken zieht,<sup>4</sup> – eine Akzentsetzung, die gewiss nur angesichts der tiefgreifenden Problematisierung moderner Selbst- und Weltbeziehungen

<sup>2</sup> Zu einigen Hintergründen vgl. die immer noch lesenswerten Ausführungen von Arendt 1990, S. 12-21.

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch Marquard 2013, S. 23-97.

<sup>4</sup> Wichtige Schriften im vorliegenden Zusammenhang sind u. a. *Entweder/Oder* (1843), *Der Begriff Angst* (1844), die *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* (1846) oder *Die Krankheit zum Tode* (1849).

verständlich ist. Ich gehe im Folgenden weder auf biographische noch werkgeschichtliche Fragen ein, sondern komme gleich zur Sache.<sup>5</sup> Diese besteht für Kierkegaard darin, dass er die ethische Grundaufgabe, die jedem Menschen gestellt ist, prägnant wie folgt bestimmt: »Die Ethik richtet sich auf das Individuum, und ethisch verstanden ist es die Aufgabe jedes Individuums, ein ganzer Mensch zu werden.«<sup>6</sup> Zwei Aspekte möchte ich an diesem Zitat hervorheben: Zum einen ist die Formulierung ein »ganzer Mensch zu werden« eine andere Formulierung für das, was es heißt, ein Selbst zu werden. Und dazu gehört es, die vielen Aspekte dessen, was uns als Menschen ausmacht, in einem geordneten Zusammenhang zu realisieren, mithin Denken, Wollen und Fühlen in ihren Wechselwirkungen zu verstehen und nicht das eine auf Kosten des anderen in den Vordergrund zu stellen. Es kommt auf ihre Vermittlung im Prozess des Existierens an, also darauf, »die Momente des Lebens in der Gleichzeitigkeit zu vereinen«<sup>7</sup>. Ich komme später noch auf diesen Punkt zurück. Zum anderen wird in jener Formulierung der Blick auf den Prozesscharakter des menschlichen Lebens gelenkt, das fortwährend »im Werden«<sup>8</sup> ist, das also »Bewegung«<sup>9</sup> ist. Dabei wird »Werden« als Existenzbegriff profiliert, näher verstanden als Übergang von Möglichem in Wirkliches,<sup>10</sup> wobei dieser Übergang entscheidend dadurch qualifiziert ist, dass er durch Freiheit geschieht: »Alles Werden geschieht durch Freiheit«<sup>11</sup>; »Werden ist die Veränderung der Wirklichkeit durch die Freiheit«<sup>12</sup>. Kierkegaard schärft hier also den Blick dafür, dass menschliches Leben nicht nur im Rahmen der Geschichte verläuft, sondern seinerseits ein wesentlich geschichtliches Phänomen ist, wobei es ihm primär auf den zweiten Gesichtspunkt ankommt. Denn im Unterschied zur Geschichte ist das Geschichtliche nicht etwas, das man verobjektivieren und in einer Perspektive dritter Person erforschen kann. Es ist vielmehr die im Freiheitsvollzug stets neu angeeignete Form des eigenen Existierens, die sich jedem Versuch, sie zu einem Gegenstand zu machen, prinzipiell widersetzt. So gesehen ist das Geschichtliche gleichbedeutend mit dem Ethischen. Beide Aspekte zusammengenommen lassen bereits erkennen,

---

**5** In diesem Teil übernehme ich einzelne Passagen aus Seibert 2021, S. 49-70.

**6** Kierkegaard 1994, S. 50.

**7** Kierkegaard 1994, S. 52.

**8** Kierkegaard 1994, S. 8.

**9** Kierkegaard 1994, S. 13.

**10** Vgl. Kierkegaard 1991, S. 70.

**11** Kierkegaard 1991, S. 71.

**12** Kierkegaard 1991, S. 74.

dass der Mensch sich als eine Aufgabe erfährt, die zumindest teilweise im Zuge des Gebrauchs der eigenen Freiheit zu bearbeiten ist, als Aufgabe der eigenen Selbstwerdung. Es gilt daher näher herauszufinden, wie die Struktur dieser Aufgabe bestimmt ist, eines Werdens, dem der Mensch nicht nur ausgesetzt ist, sondern welches er selbst kreativ mitbestimmt.

(A) Um das zu tun, gehe ich zunächst auf eine These ein, die in *Entweder/Oder II/2* entwickelt wird, und zwar in der Form eines fiktiven Briefwechsels zwischen zwei Personen, die beide eine bestimmte Lebensanschauung verkörpern. Es ist zum einen der Gerichtsrat Wilhelm, Vertreter einer ethischen Lebensanschauung; es ist zum anderen sein Freund, dessen Name nicht genannt wird, der aber Vertreter einer ästhetischen Lebensanschauung ist. In diesem fiktiven Briefwechsel will Wilhelm seinen Freund dafür gewinnen, den ästhetischen Standpunkt zu verlassen, um ein konkretes, ethisch qualifiziertes Selbst zu werden. So viel sei in aller Kürze zur Rahmenhandlung gesagt. Wir müssen jetzt zweierlei klären. Was ist mit dem Begriff »Lebensanschauung« gemeint? Worin unterscheiden sich beide Lebensanschauungen?

Unter einer Lebensanschauung wird der imaginierte Bezug eines Menschen auf das verstanden, was seinem Leben als Ganzem Sinn verleiht, d. i. eine »Vorstellung von des Lebens Bedeutung und Ziel«<sup>13</sup>. Offenbar wird hier davon ausgegangen, dass wir uns nicht nur mit einzelnen Gegenständen beschäftigen, die wir riechen, hören, schmecken oder fühlen und die wir besitzen, veräußern oder in unterschiedlichen Weisen konsumieren können. Wir verhalten uns nicht nur zu einzelnen Objekten unserer empirischen Umwelt, vielmehr sind wir auch imstande, uns auf das zu beziehen, was hier als »des Lebens Bedeutung und Ziel« bezeichnet wird, mithin auf eine ideale Vorstellung vom Lebensganzen. Dabei sollte deutlich sein, dass diese Vorstellung von anderer Art ist als die Auffassungen der verschiedenen Objekte unseres strategischen oder konsumierenden Verhaltens. Das hat vor allem zwei Gründe: Zum einen lässt sich das, was als »des Lebens Bedeutung und Ziel« angesehen wird, nicht empirisch vereinnahmen und kann deshalb auch nicht in dem restlos zum Ausdruck gebracht werden, was in den vielfältigen Umweltbeziehungen des Lebens jeweils bezweckt wird. Denn es verhält sich zu ihnen so, wie sich das Ganze zu seinen Teilen verhält. Zum anderen ergibt sich daraus, dass einzelne Handlungen ihre Stimmigkeit im Verhältnis zu anderen

---

13 Kierkegaard 1987, S. 191.

Handlungen in letzter Betrachtung allein dann gewinnen können, wenn sie im Lichte übergreifender Gesichtspunkte von »Bedeutung und Ziel« einander zugeordnet werden. Mit dem Begriff der Lebensanschauung sind folglich übergreifende Ordnungsgesichtspunkte gemeint, vermögenderer wir der Disparatheit unseres Tuns und Erleidens nicht nur bloß ausgesetzt sind, sondern in die Lage versetzt werden, Dinge in einem über das rein Physische hinausreichenden, bedeutungsvollen Zusammenhang zu sehen. Nur unter dieser Voraussetzung ist es jedenfalls möglich, von einem Lebenssinn, oder schwächer: einem »meaning in life«,<sup>14</sup> zu reden.

Was die Differenz solcher Lebensanschauungen betrifft, profiliert in *Entweder/Oder* der Ethiker Wilhelm seine ethische Lebensanschauung gegenüber dem, was er einen sinnlich-ästhetischen Weltbezug nennt. Letzterer findet sein Organisationszentrum in der Maxime »[M]an soll das Leben genießen«<sup>15</sup>. Diese Maxime sollte allerdings nicht vulgärhedonistisch verstanden werden, als ob es dabei bloß um maximale Bedürfnisbefriedigung ginge. Ihre eigentliche Auszeichnung besteht darin, dass die sogenannten Ästhetiker\*innen in einem Zustand der bloßen Unmittelbarkeit verharren wollen.<sup>16</sup> Es geht um das Verharren im Moment, um die Hingabe an das ständig wechselnde aktuell Attraktive, worunter freilich auch vermeintlich intellektuelle Sachverhalte fallen können. Es gibt also durchaus so etwas wie einen intellektualistischen Ästhetizismus. In allen diesen Zuständen, so Wilhelm, entgeht dem Menschen allerdings der Sinn für den Ernst der Aufgabe, ein Selbst zu werden, und zwar systematisch. In einer späteren, religiös-christlich qualifizierten Formulierung kann Kierkegaard zuspitzend dann auch davon reden, dass der ästhetische Weltbezug die bloße Möglichkeit der konkreten Wirklichkeit der Existenz vorzieht, also an einem systematischen Wirklichkeitsdefizit leidet, da er sich vornehmlich im Reich der Phantasie und Dichtung bewegt. Und in diesem Reich kann mit wechselnden Figuren und Rollen ganz unverbindlich gespielt werden kann, ohne für die realen Konsequenzen des Handelns Verantwortung übernehmen zu müssen. In dieser Perspektive erscheint das Ästhetische als kollektive Kultur der Unverbindlichkeit. Die Grundsignatur dieser Art, mit den Dingen, anderen Menschen und sich selbst umzugehen, besteht schließlich darin, »zu dichten anstatt zu sein, zu dem Guten und Wahren durch die Phantasie sich zu verhalten,

---

<sup>14</sup> Im Anschluss an Wolf 2010.

<sup>15</sup> Kierkegaard 1987, S. 191.

<sup>16</sup> Vgl. Kierkegaard 1987, S. 190 u. S. 192.

anstatt es zu sein«<sup>17</sup>. So gesehen wird das Ästhetische im Kern als eine bewusste Vermeidungstaktik gegenüber einem selbstbestimmten Leben und seinen sozialen Verbindlichkeiten ausgewiesen. Es ist ein Verharren im Unmittelbaren, das jeglichen Versuch zu vermeiden trachtet, sich reflexiv auf sich zu beziehen, eine verständige Einstellung gegenüber dem zu entwickeln, was man tut. Allerdings kann der Gerichtsrat Wilhelm nur deshalb davon ausgehen, dass seine ethisch qualifizierte Position der ästhetischen überlegen ist, weil er die menschliche Entwicklung bereits normativ im Lichte der Aufgabe begreift, ein konkretes Selbst zu werden. Und darum geht es in der ethischen Lebensanschauung, die um den Begriff der »absoluten Selbstwahl« kreist. Dieser Begriff ist so zu verstehen, dass in der »Wahl« sich ein Mensch dazu entscheidet, nicht mehr einfach nur dahinzuleben, die Dinge des Lebens nicht mehr einfach nur so zu nehmen, wie sie auf ihn zukommen und sich ihm darbieten. Es geht vielmehr darum, dass der Zustand der Unmittelbarkeit aufgebrochen wird, eine gewisse Distanzierungsbewegung und Reflexion eintritt, die es möglich macht, dass ein Mensch sich seiner Lebensgeschichte als einer unverwechselbar eigenen inne wird und Verantwortung für sie übernimmt. Als »absolut« wird die Wahl verstanden, weil sie von keinen ihr äußerlichen Bedingungen abhängt, sondern lediglich im Selbstverhältnis ihren Ort hat. Die Sinnlichkeitsbezüge des Ästhetischen sollen dabei zwar nicht verloren gehen – das ist anthropologisch gar nicht möglich –, können aber auch nicht direkt als solche integriert werden, sondern nur dann, wenn sie sich in das Medium jener Wahl übersetzen lassen, also als Auszeichnungen des eigenen Selbst willentlich, d. h. selbstbewusst, angeeignet werden.

Damit haben wir bereits eine erste wichtige Pointe dessen gewonnen, um was es Kierkegaard geht, wenn er über unsere Selbstwerdung als ethische Aufgabe nachdenkt: Das Selbst ist kein naturwüchsiges, unmittelbar gegebenes Faktum, es liegt nicht bereits als fertig geschnürtes Paket in der Wiege unseres Lebens, nein, es wird vielmehr als Anspruch einer Aneignungsaufgabe konzipiert. Ethisch betrachtet verdankt sich das, was wir in concreto sind, zumindest teilweise einem aktiven Prozess, der auch fehlgehen kann. Wir können nämlich an der ethischen Aufgabe scheitern, und – so Kierkegaard – tun es zumeist auch. Um zu klären, warum das so ist, müssen wir die Struktur jener Aneignungsaufgabe noch etwas näher bestimmen.

---

17 Kierkegaard 1992, S. 75.



(B) Die ethische Aufgabe der Selbstwerdung wird mit einer Arbeitsanleitung versehen: »Wer ethisch lebt, hat also sich selbst als seine Aufgabe [...], und die Aufgabe ist, das Zufällige und das Allgemeine ineinander zu arbeiten.«<sup>18</sup> Zunächst: Das »Zufällige« und das »Allgemeine« sind Oppositionsbegriffe; sodann: Die geäußerte Idee impliziert, dass wir nicht aus einem Guss geschnitzt sind, sondern aus unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Elementen bestehen. Das ist eine alte anthropologische Einsicht, die man bei Platon ebenso findet wie bei Paulus. Ich verstehe die Begriffe wie folgt, andere Deutungen sind natürlich möglich: Das, was historisch bedingt ist, was kontextabhängig ist, was so sein, aber auch anders sein kann, dürfte als ein Aspekt dessen gelten, was mit dem »Zufällige[n]« gemeint ist; hingegen könnte man das, was auch kontextübergreifend gilt, und was im ständigen Wandel der Verhältnisse verlässlich bleibt, als ein Moment des »Allgemeine[n]« bezeichnen. Jedenfalls besteht die Aufgabe der Selbstwerdung näher besehen darin, diese zwei ungleichartigen Momente des menschlichen Selbst- und Weltbezugs miteinander zu vermitteln. Das heißt aber auch, dass ihre Integration bleibend riskant ist, sie kann gelingen, aber auch scheitern. An diesem Arbeitsauftrag hält Kierkegaard auch in späteren Schriften fest, er ordnet ihn sogar in ein Strukturmodell des Selbst ein. Dieses tritt in *Entweder/Oder* noch nicht explizit hervor, wird aber in *Der Begriff Angst* und vor allem in *Die Krankheit zum Tode* systematisch entwickelt.<sup>19</sup> Ein kurzer Blick auf dieses Modell ist daher hilfreich.

In ihm aufgenommen ist die Grundidee von der Verfassung des Menschen aus zwei ungleichartigen Elementen, die miteinander im Medium eines dritten vermittelt und auf diesem Weg angeeignet werden sollen. Das besagte Modell ist also grundlegend vollzugsrelational und differenzorientiert gehalten. In *Der Begriff Angst* lautet die dafür vorgesehene Programmformel: »Der Mensch ist eine Synthesis des Seelischen und des Leiblichen. Aber eine Synthesis ist nicht denkbar, wenn die zwei nicht in einem Dritten vereinigt werden. Dies Dritte ist der Geist.«<sup>20</sup> Zwei Punkte möchte ich hier hervorheben: Zum einen impliziert die traditionelle Vorstellung, den Menschen als ein aus ungleichartigen Komponenten zusammengesetztes Wesen zu denken, die Einsicht, dass es sich bei der zu leistenden Verbindung zwischen ihnen um eine unsichere, prekäre

<sup>18</sup> Kierkegaard 1987, S. 273.

<sup>19</sup> Vgl. Theunissen 1979, S. 496-510.

<sup>20</sup> Kierkegaard 1995, S. 41.

und zerbrechliche Angelegenheit handelt. Sie kann ganz verschieden ausfallen, gelingen oder misslingen.<sup>21</sup> Dies kann sie aber nur, weil die elementare Struktur der Aufgabe bereits vorgegeben ist, von ihr kann es nach Kierkegaard keinen Dispens geben. Sie gilt als der »Ewigkeit Forderung auf [dem Menschen]«<sup>22</sup>. Um diese Pointe zu explizieren, ist es zum anderen aber nicht damit getan, den Menschen nur als bloßes Verhältnis zwischen verschiedenen Elementen zu begreifen. Denn ein solches Verfahren könnte man auch auf andere Lebensformen übertragen, die bekanntermaßen allesamt sehr komplex organisiert sind. Kierkegaard muss vielmehr sehr genau nach der *Art* der Beziehung fragen, durch welche das Ungleichartige miteinander verbunden werden soll. Ob nun an dieser Stelle der Begriff der Wahl, des Geistes oder des Selbst eingetragen wird, macht substantiell keinen großen Unterschied, alle Formulierungen bringen nämlich gleichermaßen zum Ausdruck, dass die gesuchte Art der Beziehung als Selbstverhältnis zu begreifen ist. Es geht folglich um ein bewusstes Verhalten zur vorgegebenen Verhältnisstruktur der Synthesis. Das bedeutet: Indem ein Mensch sich zu sich selbst verhält, bezieht er sich Kierkegaard zufolge auf die seinen Weltbezug auszeichnenden Strukturmerkmale von Seele/Leib, Möglichkeit/Notwendigkeit, Ewigkeit/Zeitlichkeit usw. und stellt zwischen ihnen denjenigen spezifischen Zusammenhang her, in welchem er sich als ein konkretes Selbst ganz unverwechselbar versteht.<sup>23</sup> Damit haben wir eine zweite wichtige Pointe gewonnen. Es handelt sich beim Zusammenhang zwischen den einzelnen Gliedern der Synthesis nämlich nicht um eine vorab feststehende metaphysische Größe, sondern um eine fortwährend zu leistende, durchweg prekäre und instabile Beziehungseinheit. Zwar ist die Struktur der Synthesis vorgegeben, das wissen wir aber nicht a priori, es ist uns nur im Rahmen von gelingenden und scheiternden Vollzügen der Selbstwerdung zugänglich, d. h. im Lichte faktisch gewählter Lebensweisen.

Fazit: Kierkegaard hat uns eine theoretische Möglichkeit für ein Konzept des Selbst vor Augen geführt, in dem dieses ganz prinzipiell als eine Aufgabe verstanden wird, die es zwar in unterschiedlichen Hinsichten, aber gleichwohl permanent zu bearbeiten gilt. Von ihr kann man jedenfalls nicht zeitlich entbunden werden. Sie besteht näher besehen darin, ein konkretes Selbst zu werden, was nur gelingen kann, wenn die Polaritäten im

---

21 Vgl. Grøn 1990, S. 20.

22 Kierkegaard 1992, S. 17.

23 Vgl. Kierkegaard 1992, S. 8-10.

Weltbezug übernommen und in eine selbstreflexive Verbindung gebracht werden. Was ein Selbst ist, ist deshalb nicht durch die vorgegebene relationale Struktur des Menschen bereits festgelegt, es muss sich in aktiven, stets riskanten Aneignungs- und Vermittlungsbeziehungen fortwährend herausbilden. Damit liefert Kierkegaard, das hat jüngst wieder Habermas betont, ein Instrumentarium, wie »ethische Fragen des nichtverfehlten Lebens im Lichte einer performativ vorgenommenen rationalen Rekonstruktion des Vollzugs humaner Lebensweisen einer rationalen Erörterung zugänglich gemacht werden können.«<sup>24</sup> Damit ist der Boden bereitet, um die Religionsthematik in den bisherigen Gedankengang einzuzeichnen.

## 2. Selbstwerdung und Religion

Meine zu Beginn erwähnte Ausgangsthese ist, dass dem *homo religiosus* zugleich auch eine ethische Existenzform zukommt. Die Dinge so anzuordnen, bedeutet, dass die skizzierten Problematiken der Selbstwerdung nichts sind, was der Religion bloß äußerlich anhaftet, vielmehr stellt sich die ethische Aufgabe, »ein ganzer Mensch zu werden«, auch im Kontext religiöser Selbst- und Weltzugänge als eine Aufgabe, von der es keinen Dispens geben kann. Kann diese These mit Blick auf Überlegungen Kierkegaards bewährt werden? Auf diese Frage lässt sich ganz allgemein und ohne Umschweife antworten, dass er spätestens nach *Entweder/Oder* den Akzent verstärkt darauf legt, das rein ethisch verstandene Projekt der Selbstwerdung an seine strukturellen Grenzen zu führen. Die religiöse Beziehung muss folglich hinzutreten, da das Ethische erst in ihrem Licht sich selbst transparent werden, mithin erst im Kontext des Religiösen zur Erfüllung kommen kann. Diese Antwort ist jedoch noch zu schematisch gehalten und muss ihre Konkretion erst noch mit Blick auf einen exemplarischen Textbestand erhalten. Für mich interessant sind in diesem Zusammenhang vor allem Argumente, die Kierkegaard seinem Pseudonym Johannes Climacus in den Mund legt. Dabei kennen diejenigen, welche mit der Materie etwas vertraut sind, sicherlich die Systematisierung der verschiedenen Existenzauffassungen, die dieser im zweiten Teil der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* entfaltet. Sie schließt an die bereits erwähnte Einteilung der Lebensanschauungen von *Entweder/Oder* an, erweitert aber die dort im Zentrum stehende Differenz zwischen einer ästhetischen und einer ethischen um zwei religiöse

---

24 Habermas 2019, S. 673.

Lebensanschauungen bzw. Existenzauffassungen, nämlich um eine allgemein ethisch-religiöse, die Climacus als »Religiosität A« bezeichnet, und eine spezifisch christliche, die er als »Religiosität B« oder »paradoxe Religiosität« ausweist.<sup>25</sup> Es ist hier nicht der Ort, um eine Detailanalyse der komplexen dialektischen Beziehungen zu liefern, die er zwischen diesen verschiedenen Weisen, sich selbst und die Welt zu verstehen, annimmt. Ich belasse es deshalb bei einigen Hinweisen, die sich im Kern darauf konzentrieren, meine Ausgangsthese in einer bestimmten Hinsicht etwas näher zu plausibilisieren. Dabei steht die sogenannte »Religiosität A« im Fokus.

Mein Vorhaben sieht sich allerdings mit dem Problem konfrontiert, dass Climacus prima vista darauf Wert zu legen scheint, die verschiedenen Existenzverständnisse nicht miteinander zu vermischen, sondern zumindest in einer analytischen Perspektive möglichst klar voneinander abzugrenzen. Ihm zufolge bauen sie in einem gewissen Sinn sogar aufeinander auf, was sich so lesen lässt, dass im Verlauf der individuellen Bildungsgeschichte ein bestimmtes Verständnis des eigenen Daseins von einem anderen abgelöst wird, welches dann an dessen Stelle tritt. Dieser Punkt scheint weiterhin dadurch unterstützt zu werden, dass das Ethische in manchen Voten bloß als eine Art Durchgangsphase erscheint: »Nimmt man das Religiöse, so gilt, dass dies das Ethische durchlaufen hat.«<sup>26</sup> Diese Metaphorik könnte nun suggerieren, dass man der ethischen Perspektive im Religiösen ein für alle Mal entsagen könne, wobei damit jedoch einer Lesart Vorschub geleistet wird, die Religiosität strikt von der Aufgabe, ein Selbst zu werden, trennt. Dies halte ich schon deshalb für keinen gangbaren Weg, weil dadurch der besagte rote Faden in Kierkegaards Werk an einer bestimmten Stelle zerschnitten wird, und zwar um den Preis, dass über den Gegenstandsbezug religiöser Rede nur noch abstrakt – unter Absehung vom eigenen Selbst – gehandelt werden kann. Das ist kaum plausibel zu machen. So gesehen sollte jene Durchgangsmetaphorik daher nicht als Vorgang der Ablösung, sondern eher im Sinne einer qualitativen Transformation verstanden werden, die sich ihrer Ausgangsbedingungen keineswegs entledigt und daher Kontinuitätsmomente mit vorausgegangenen Zuständen notwendigerweise in sich aufnimmt, sie allerdings in einer neuen Weise qualifiziert und

---

<sup>25</sup> Vgl. Kierkegaard 1994, S. 267.

<sup>26</sup> Kierkegaard 1994, S. 93.

dadurch als etwas Neues präsentiert.<sup>27</sup> Denn auch das religiöse Subjekt begreift sich ja noch unter dem Gesichtspunkt der Verantwortlichkeit, der bekanntlich im Zentrum des Ethischen steht. Folgt man dieser Spur, wird die ethische Existenzform in der Religion nicht verlassen, wohl aber zu einer neuen Klarheit über sich selbst gebracht. Die Transformation betrifft nicht die Form, der gemäß sich das eigene Leben als »Werden« vollzieht, sie betrifft die Inhalte, die dabei jeweils gesetzt werden.

Vor diesem Hintergrund leuchtet es ein, wenn der dänische Denker das, was er als allgemein menschliche Religiosität bestimmt, auf den ersten Blick ganz ähnlich aufzufassen scheint, wie schon das Ethische im Verhältnis zum Ästhetischen aufgefasst wurde. Es geht darum, der Unmittelbarkeit abzusterben: »Die Bedeutung des religiösen Lebens ist das der Unmittelbarkeit Absterben.«<sup>28</sup> Wie bereits erwähnt, ist damit eine Veränderung der Existenz im Blick, die sich einerseits zwar in der Vollzugsform des Ethischen realisiert, andererseits aber über das hinausreicht, was das Ethische inhaltlich auszeichnet. Worin besteht sie? Sie zeigt sich als »Umbildung, durch die der Existierende im Existieren alles in seiner Existenz in Bezug auf jenes Höchste Gut [verstehe: die ewige Seligkeit, C. S.] verändert«<sup>29</sup>. Indem hier als Referenzpunkt der existentiellen Transformation nicht endliche Güter fungieren, sondern die »ewige Seligkeit« angegeben wird – abgesehen vom intendierten Transzendenzbezug lasse ich offen, was mit diesem Begriff näher gemeint ist –, weist das Ethische in der Religion inhaltlich über sich hinaus, ohne sich dabei komplett zu negieren. Wichtig ist hier der Gedanke, dass sich jene »Umbildung« primär im Medium des »Pathetischen«, des Leidenschaftlichen, realisiert.<sup>30</sup>

Mit der Rede vom Pathetischen wird festgehalten, dass sich der *homo religiosus* weder im Denkvollzug noch im bloßen Gefühl oder Willensakt konstituiert. Denn während das Denken notwendig abstrakt bleibt und deshalb den Anforderungen der Existenz nicht wirklich begegnen kann, bleibt das Gefühl in der Unmittelbarkeit eingeschlossen, kann also keine transformative Kraft entfalten; und rein für sich selbst genommen scheint der Wille seinerseits einen verlässlichen Orientierungssinn zu entbehren. Das Leidenschaftliche kann hingegen an allen diesen Funktionen Anteil

<sup>27</sup> Um Kontinuität und Veränderung als Momente ein und desselben Prozesses zu denken, ist das Konzept der »kritischen Schwelle« (*critical threshold*) sehr hilfreich. Für nähere Auskunft verweise ich auf die schöne Studie von Ferreira 1998, insbesondere S. 216-228.

<sup>28</sup> Vgl. Kierkegaard 1994, S. 208 u. S. 169.

<sup>29</sup> Kierkegaard 1994, S. 94 f.

<sup>30</sup> Vgl. Kierkegaard 1994, S. 92.

haben, da es die »ganze Existenz«<sup>31</sup> betrifft und als Modalität des Existierens Denken, Fühlen und Wollen in sich begreift. Wie auch immer man diese Beziehungen im Einzelnen verstehen mag, Climacus kommt es jedenfalls darauf an, dass das religiöse Selbst, das in der Form des Ethischen als Vollzugseinheit gegeben ist, seinerseits unter dem Gesichtspunkt der Aneignung in den Blick gerät. Ebenso wenig wie der *homo ethicus* von Natur aus gegeben ist, ist es auch der *homo religiosus*, was bedeutet, dass sich die religiöse Existenz im Zuge einer auf eine Vorstellung der Transzendenz bezogene Transformation des Selbst- und Weltverhältnisses erst noch gewinnen muss, und zwar nicht ein für alle Mal, sondern immer wieder neu. Das hat eine wichtige Konsequenz: Wenn man die Dinge nämlich so sieht, wird auch die religiöse Existenzweise zu einer tendenziell prekären, ambivalenten und täuschungsanfälligen Angelegenheit, die sich über ihren eigenen Status niemals vollkommen sicher sein kann.<sup>32</sup> Wie die Selbstwerdung im Allgemeinen, bleibt auch sie ein permanentes »Wagnis«.<sup>33</sup> Die im transformativen Prozess eingegangene Arbeit am Selbst besteht dann u. a. darin, den Kategorien von Erfolg/Scheitern, Glück/Unglück, Gewinn/Verlust, die wir in unseren Akten der Selbst- und Fremdbewertung stets anwenden, ihre vermeintliche Absolutheit zu nehmen. Zwar verlieren sie nicht ihre sozialen Anwendungs- und Funktionszusammenhänge, sie werden aber mit Blick daraufhin relativiert, was jenseits des mit ihnen jeweils Gemeinten steht. Die endlichen Güter und die damit verbundenen sozialen Zuschreibungsmuster verlieren also die letztgültige Definitionsmacht über das, was das Selbst ausmacht. Mit anderen Worten: »Der Mensch lebt in der Endlichkeit, aber er hat nicht sein Leben in ihr.«<sup>34</sup>

So gesehen lässt sich die ethische Aufgabe der religiösen Existenz schließlich als Arbeit an der Paradoxie eines unter menschlichen Aneignungsgesichtspunkten vorgestellten Transzendenten bezeichnen. An dieser Arbeit muss sie notwendig immer wieder scheitern, – ein Befund, der schließlich in Form des Übergangs zur »Religiosität B« auf die Spitze getrieben wird. Denn dort kommt es letztlich darauf an, den Gewinn des Selbst als einer »neue[n] Kreatur«<sup>35</sup> geradewegs durch einen Verlust des

---

31 Kierkegaard 1994, S. 92.

32 Das zeigen die die *Nachschrift* durchziehenden christentumskritischen Notizen in bisweilen polemischer Deutlichkeit.

33 Vgl. Kierkegaard 1994, S. 130.

34 Kierkegaard 1994, S. 116.

35 Kierkegaard 1994, S. 288.

Selbst zu realisieren. Doch um diese letzte Steigerung der Paradoxie geht es hier nicht.

Fazit: An dem Umstand, dass der *homo religiosus* als *homo ethicus* existiert, habe ich hervorgehoben, dass auch die religiöse Beziehung prinzipiell unter Aneignungsgesichtspunkten zu verstehen ist. Auch sie steht nicht außerhalb des geschichtlichen Werdens, sondern hat Teil an ihm und seinen multiplen Bestimmtheiten. Das heißt aber auch, dass die Mehrdeutigkeiten und Ambivalenzen menschlicher Selbstwerdung in der Religiosität nicht einfach ein für alle Mal aufgelöst werden, sie können in ihr durchaus hervortreten, und sie tun es zumeist, wenn auch unter einem neuen Vorzeichen: Einerseits läuft die im Ethischen zum Ausdruck gebrachte Verheißung eines gelingenden Selbstseins in der religiösen Perspektive nicht ins Leere, sondern trifft auf positive Resonanz. Andererseits scheint aber auch die religiöse Beziehung von einer praktischen Dialektik durchzogen zu werden, die das, was eigentlich zum Heil dienen sollte, verfremden, fehldeuten und korrumpieren und das Verfremdete, Fehlgedeutete und Korrumpierte wiederum als Heil ausgeben kann.◊

## Literatur

- Arendt, Hannah (1990): Was ist Existenzphilosophie?. Frankfurt am Main.
- Ferreira, Jamie M. (1998): Faith and the Kierkegaardian leap. In: Hannay, Alastair/Marino, Gordon D. (Hrsg.): The Cambridge Companion to Kierkegaard. Cambridge. S. 207-234.
- Grøn, Arne (1999): Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken. Stuttgart.
- Habermas, Jürgen (2019): Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2: Vernünftige Freiheit, Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. 2. Aufl. Berlin.
- Kierkegaard, Søren (1987): Entweder/Oder. Zweiter Teil. Bd. 2. 2. Aufl. Gütersloh.
- Kierkegaard, Søren (1991): Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est. 3. Aufl. Gütersloh.
- Kierkegaard, Søren (1992): Die Krankheit zum Tode. 4. Aufl. Gütersloh.
- Kierkegaard, Søren (1994): Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil. 3. Aufl. Gütersloh.
- Kierkegaard, Søren (1995): Der Begriff Angst. 4. Aufl. Gütersloh.
- Marquard, Odo (2013): Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie. Stuttgart.
- Seibert, Christoph (2021): Arbeit am Überzeugungssystem. Vorüberlegungen zu einer Ethik des Glaubens. In: Müller, Barbara/Seibert, Christoph/Vornfeld, Oliver (Hrsg.): Arbeit am Selbst. Interdisziplinäre Perspektiven. Leipzig. S. 49-70.
- Theunissen, Michael (1979): Das Menschenbild in der »Krankheit zum Tode«. In: Theunissen, Michael/Wilfried, Greve (Hrsg.): Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards. Frankfurt am Main. S. 496-510.
- Wolf, Susan (2010): Meaning in Life and Why It Matters. Princeton.