

 VELKD

Christine Axt-Piscalar/Mareile Lasogga (Hrsg.)

**Christliche Existenz heute**  
Zur Bedeutung der Theologie  
Sören Kierkegaards für die  
Praxis des Glaubens



## Christliche Existenz heute



# Christliche Existenz heute

Zur Bedeutung der Theologie  
Søren Kierkegaards  
für die Praxis des Glaubens

Im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-  
Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)  
herausgegeben von  
Christine Axt-Piscalar und Mareile Lasogga



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

**Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek**  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig  
Printed in Germany · H 7912

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede  
Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zu-  
stimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Ver-  
vielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Thomas Puschmann · [fruehbeetgrafik.de](http://fruehbeetgrafik.de) · Leipzig  
Satz: EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT GmbH  
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04176-3  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# Vorwort

2013 jährte sich der Geburtstag von Søren Kierkegaard zum 200. Mal. Anlässlich dieses Jubiläums hat die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) jüngere Theologen und Theologinnen aus dem akademischen und kirchlichen Kontext ins Theologisch-Pädagogische Institut nach Løgumkloster/Dänemark zu einer Symposium für Nachwuchswissenschaftler und Nachwuchswissenschaftlerinnen eingeladen. Die Tagung, die vom 30. August bis 1. September 2013 stattfand, bildete die dritte Veranstaltung dieser Art.

Søren Kierkegaards theologisch-religiöse, philosophische und schriftstellerische Werke nehmen ebenso scharfsichtig wie tiefgründig die Strukturen, Herausforderungen, Gefährdungen und Bestimmungen der menschlichen Existenz in den Blick. Seine Analysen zentraler Phänomene menschlicher Selbsterfahrung und Selbstdeutung, die er in den Kategorien der Angst, der Verzweiflung, der Freiheit und des Glaubens beleuchtet, haben auch unter den Bedingungen der Spätmoderne nichts von ihrer Erschließungskraft für das Selbstverstehen des Einzelnen verloren. Das unabgeholte Deutungspotenzial der Existenzphilosophie Kierkegaards für das Selbstverstehen und den Vollzug christlicher Existenz heute zu reflektieren, bildete das Anliegen dieser Veranstaltung.

Die abgedruckten Beiträge setzen sich mit Grundbegriffen der Existenzanalyse Kierkegaards auseinander, legen cha-

rakteristische Denkbewegungen frei und versuchen diese für das Selbstverständnis und die Herausforderungen der allgemein menschlichen und der spezifisch christlich bestimmten Existenz unter den Bedingungen der Gegenwart zu erhellen. Dabei werden Kierkegaards Anliegen und Einsichten auch in ein fruchtbares Gespräch mit anderen Denkern und Positionen gebracht.

Ein wichtiger Dialogpartner war Martin Luther, dem Kierkegaard theologisch in mancherlei Hinsicht nahestand. Die Bedeutung der existenzbestimmenden Aneignung für den Vollzug des Glaubens, die Konzentration auf die konkreten Lebensvollzüge und religiösen Lebensäußerungen des Glaubens, die enge Verbindung von Gottes- und Selbsterkenntnis, die Verortung theologischer Reflexion in der Erfahrung der Antinomien des Lebens, der Aufweis der befreienden Wahrheit des Evangeliums an der in sich verstrickten Selbsterfahrung des Einzelnen, das Nachdenken über den Menschen als ein Sprachwesen und schließlich die Bedeutung der „Taten der Liebe“ sowie der „imitatio Christi“ für die christenmenschliche Existenz markieren theologische Grundlinien, die beide Denker verbinden. Zugleich trennen den ehemaligen Augustinermönch und den freischaffenden Schriftsteller, der zeitlebens niemals ein Pfarramt bekleidete, in geistesgeschichtlicher und kultureller Hinsicht aber auch Welten.

Unter der Leitung von Prof. Dr. Christine Axt-Piscalar (Göttingen) und Oberkirchenrätin Dr. Mareile Lasogga (Hannover) hat die Tagung die beiden Theologen in ein konstruktiv-kritisches Gespräch zu bringen versucht, in dem gemeinsame Voraussetzungen und Grundanliegen herausgearbeitet, charakteristische Differenzen benannt, diskutiert und für heutige Fragen nach dem, was die christliche Existenz ausmacht, fruchtbar gemacht wurden.

Herrn Max Apel, Benjamin Apfel, Matthias Klotz sei für ihre Hilfe bei den Korrektur- und Formatierungsarbeiten, der Evangelischen Verlagsanstalt, besonders Frau Dr. Annette Weidhas, für die gute Zusammenarbeit gedankt.

Prof. Dr. Christine Axt-Piscalar

OKR Dr. Mareile Lasogga





# Inhalt

<b>In sich verstrickte Freiheit</b> Zur Gegenwartsbedeutung von Kierkegaards Sündenlehre .....	11
<i>Christine Axt-Piscalar</i>	
<b>Reden – Schweigen – Hören – Verstehen</b> Überlegungen zur Bedeutung der Sprache für christliche Existenz heute .....	33
<i>Katrin Dieckow</i>	
<b>Veridiktion – mich aussprechen, um mich zu verstehen</b> Lutherisches Beichtverständnis im Anschluss an Søren Kierkegaard und Michel Foucault .....	55
<i>Matthias Wilke</i>	
<b>Der Mensch – ein von sich zu lesendes Wort</b> Zum Zusammenhang von Freiheits- und Wiederholungsdenken bei Kierkegaard .....	87
<i>Dorothea Glöckner</i>	
<b>Sieg über die Welt?</b> Glaube und Wirklichkeit bei Kierkegaard und die Bedeutung Luthers für sein Verständnis der <i>imitatio Christi</i> .....	119
<i>Gerhard Schreiber</i>	
<b>Die ästhetische Dimension von Religion</b> Religiöse Darstellung bei Kierkegaards Humoristen Climacus ....	185
<i>Stefan Egenberger</i>	
<b>Selbstseinkönnen</b> Søren Kierkegaards christliche Ethik in <i>Die Taten der Liebe</i> .....	217
<i>Friedrich Hauschildt</i>	

„Die Taten der Liebe“ Überlegungen zu Søren Kierkegaards Ethik der Intersubjektivität	253
<i>Klaus-Henning Metz</i>	
„Wer seine Hand an den Pflug legt und sieht zurück, der ist nicht geschickt für das Reich Gottes“ Gedanken zu Lk 9,62	283
<i>Mareile Lasogga</i>	
Abkürzungsverzeichnis	289
Autorinnen und Autoren	292

Christine Axt-Piscalar

# In sich verstrickte Freiheit

ZUR GEGENWARTSBEDEUTUNG

VON KIERKEGAARDS SÜNDELEHRE<sup>1</sup>

## 1. Zwischen Anspruch und Plausibilitätsverlust

Die Rede von der Sünde hat es in sich. Zum einen bildet sie eine zentrale Aussage gerade der evangelischen Anthropologie. Denn diese ist von der Überzeugung geleitet, dass, wer die Sünde in irgendeiner Weise verharmlost, das Versöhnungsgeschehen in Person und Wirken Jesu Christi herabmindert, indem, wo die Sünde nicht radikal genug gefasst wird, ein restverbliebenes Vermögen zum heilsrelevanten Guten behauptet wird. So hält es die *Confessio Augustana* in ihrem zweiten Artikel mit dem nötigen Nachdruck gegen die alten und neuen sowie jedwede zukünftigen Pelagianer fest.<sup>2</sup> Zum ändern gehört die theologische Lehre von der Sünde des Menschen ganz offenbar zu den am schwersten vermittelbaren Gehalten der Theologie. Kaum eine Arbeit zur Sündenlehre,

---

<sup>1</sup> Der Vortragsstil wurde für die Drucklegung beibehalten.

<sup>2</sup> Vgl. CA II: „Dannant Pelagianos et alios, qui vitium originis negant esse peccatum et, ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi, disputant hominem propriis viribus rationis coram Deo iustificari posse.“ „Hieneben werden verworfen die Pelagianer und andere, so die Erbsund nicht für Sünd halten, damit sie die Natur fromm machen durch natürlich Kräfte, zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi.“ Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hrsg. im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930, Göttingen <sup>13</sup>2013, 53.

die nicht mit der Reflexion auf den Sprach- und Bedeutungsverlust der Sündenlehre in der Moderne einsetzt.

Für die Theologie bedeutet die Tatsache, dass die Sündenlehre vielfach nicht mehr greift, ein grundlegendes Dilemma. Denn mit der Rede von der Sünde des Menschen sucht die evangelische Theologie nicht nur einen Aspekt seines Selbstvollzugs neben anderen zu erfassen. Mit der Rede von der Sünde des Menschen will sie vielmehr dasjenige ausdrücken, was das Sein des natürlichen Menschen grundlegend bestimmt, nämlich als ein Sein, das in sich so verfasst ist, dass es aus sich selbst heraus nicht zu einem wahrhaft gelingenden Selbstsein zu gelangen vermag; dafür vielmehr auf Erlösung angewiesen ist.

Wie kann das verständlich gemacht werden, und zwar so verständlich gemacht werden, dass damit der Selbstvollzug des natürlichen Menschen in seinem Elend und seiner Not in einer Weise aufgedeckt wird, dass er sein Elend und seine Not als ihn elementar und existenziell angehend begreift und ihn zumindest annähernd und unbestimmt sein Angewiesensein auf Erlösung erahnen lässt?

Wenn ich recht sehe, ist dies die Aufgabe, die gestellt ist, wenn danach gefragt wird, wie man heute von der Sünde reden kann. Sie erfordert eine, wie ich es nenne, Plausibilisierung der Rede von der Sünde an der Selbst- und Welterfahrung des natürlichen Menschen. Damit soll nicht die Grundeinsicht unterlaufen werden, dass allererst im Glauben die Abgründigkeit der Sünde erfasst wird. Allerdings ist auch eine an der Selbst- und Welterfahrung des natürlichen Menschen gewonnene, wenngleich vorläufige, noch unbestimmte, somit uneigentliche Sündenerkenntnis zuzugeben. Denn das, was im Glauben als Sünde erfasst wird, bestimmt faktisch immer schon das Dasein und Sosein des Menschen und wird

daher im Lebensvollzug auch irgendwie erfahren. Insofern kommt der Sündenlehre eine die Existenz des natürlichen Menschen erschließende Funktion zu. Dieser nachzukommen bildet die Aufgabe einer solchen Plausibilisierung, und mit ihr wird zugleich einem Grundanliegen lutherischer Theologie entsprochen.

## **2. Kierkegaards Phänomenologie der Sünde als Lebensangst und Verzweiflung**

Kann von der Sünde so gesprochen werden, dass der ‚natürliche‘ Mensch diese Rede von der unvorgreiflichen Bestimmtheit seines Selbstvollzugs als eine Aussage über seine konkrete Existenz versteht? Kann davon so gesprochen werden, dass die Banalisierung der Rede von der Sünde ebenso wie ihre Moralisierung umgangen werden? Wie lässt sie sich gedanklich entfalten und wie an der Selbst- und Welterfahrung des Menschen bewähren?<sup>3</sup>

Zu den nach meinem Dafürhalten eindrucklichsten Entwürfen einer Phänomenologie des natürlichen Menschen, die den existenziellen Gehalt der Sündenlehre auszudrücken su-

---

3 Damit soll nicht unterlaufen, vielmehr bekräftigt werden, was Kierkegaard als zentrale Einsicht anmahnt, indem er die Sündenerkenntnis an die Sündenerfahrung des Einzelnen bindet und von daher feststellt: „Man kann die Sünde denken [...], nicht aber einen einzelnen Sünder“ (KT, 120). Aufgrund der Sündenerfahrung wiederum gilt: „Die Kategorie der Sünde ist die Kategorie der Einzelheit.“ (ebd.) Damit hängt zusammen, wie Kierkegaard mit Recht betont, dass die Faktizität der Sünde unbegreiflich ist. Es gibt keinen denkbaren Grund dafür, warum das Geschöpf von seiner wahren Bestimmung abfällt bzw. abgefallen ist. Die Sünde ist ein Faktum von unbegreifbarer Abgründigkeit.

chen, gehört in der modernen Theologie Kierkegaards Analyse der Angst und der Grundformen der existenziellen Verzweiflung als Man-selbst-sein-Wollen bzw. Nicht-man-selbst-sein-Wollen, wie er sie in seinen beiden hamartiologischen Hauptschriften *Der Begriff Angst* (1844) und *Die Krankheit zum Tode* (1849) entfaltet hat.<sup>4</sup> Wir gehen darauf im Folgenden ein und erweisen damit dem großen Dänen, dessen Geburtstag sich in diesen Tagen zum 200. Mal gejährt hat, eine Hommage. Dass und inwiefern Kierkegaard sich zugleich als ein Denker erweist, der wie kaum ein anderer in der Moderne das Anliegen der lutherischen Sündenlehre reformuliert hat, wird im Verlauf unserer Darlegung deutlich werden.

### **2.1 Die Unvertretbarkeit der Sündenerfahrung**

Kierkegaards Sündenlehre<sup>5</sup> ist zunächst eine kritische Auseinandersetzung mit der traditionellen Gestalt der Erbsündenlehre. An dieser kritisiert Kierkegaard vor allem, dass der Konnex *meiner je eigenen* Sünde mit der Sünde Adams nicht überzeugend gedacht wird. Eine Vorstellung nämlich, welche die Verbindung meiner Sünde mit derjenigen Adams da-

---

4 Die vollständigen Titel heißen: „Der Begriff Angst. Eine schlichte psychologisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Vigilius Haufniensis“ sowie „Die Krankheit zum Tode. Eine christlich psychologische Erörterung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus“. Im Folgenden werden diese Schriften Kierkegaards zitiert mit den Siglen BA und KT nach der deutschen Ausgabe der Gesammelten Werke Kierkegaards, hrsg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes (*Der Begriff Angst* = BA; 11./12. Abteilung, Gütersloh 31991; *Die Krankheit zum Tode* = KT; 24./25. Abteilung, Gütersloh 31985). Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe.

5 Eine einlässigere Analyse von Kierkegaards Sündenlehre, als sie in unserem Zusammenhang gegeben werden kann, ist entfaltet in meiner Habilita-

durch zu denken sucht, dass ich durch meine Eingebundenheit in die Geschichte des Menschengeschlechts an dessen Sündhaftigkeit partizipiere, erfasst den Schuldcharakter der Sünde und damit die Eigenverantwortlichkeit des Subjekts nicht.<sup>6</sup> In der Sünde geht es für Kierkegaard um die individuelle Unvertretbarkeit der eigenen Schuldenerfahrung. „Der Sünde Ernst ist ihre Wirklichkeit in dem Einzelnen, ob du es bist oder ich.“<sup>7</sup>

Der Schuldcharakter der Sünde wiederum ist Kierkegaard zufolge nur begründbar aus der Freiheit des Subjekts. Er teilt – zumindest in *Der Begriff Angst* – das dem neuzeitlichen Denken besonders von Kant eingeschärfte Paradigma, dass Schuldzuschreibung die Verantwortlichkeit des Subjekts und diese wiederum seine unbedingte Freiheit voraussetzt.

---

tionsschrift: CHRISTINE AXT-PISCALAR, Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, F. Schleiermacher und Sören Kierkegaard, BhTh 94, Tübingen 1996. Vgl. ferner auch die Ausführungen in CHRISTINE AXT-PISCALAR, Die Krise der Freiheit. Überlegungen zur Erbsündenlehre im Anschluss an Kierkegaard, in: H. HOPING/M. SCHULZ (Hrsg.), Unheilvolles Erbe? Zum Verständnis der Erbsündenlehre, Quaestio disputandi 231, Freiburg 2009, 142–160. Die zentralen Einsichten dieser Beiträge sind in die vorliegende Erörterung eingeflossen.

<sup>6</sup> Vgl. BA § 1–4. Mit der Einsicht in den Schuldcharakter der Sünde und ihrer Möglichkeit in der Freiheit des Menschen geht in *Der Begriff Angst* eine Umbildung der traditionellen Urstandslehre dahingehend einher, dass Kierkegaard von einem von jedem Einzelnen vollzogenen „Fall“ aus der Unschuld in die Schuld meint sprechen zu sollen. Denn „allein durch Schuld geht die Unschuld verloren. Ein jeder Mensch verliert die Unschuld auf die gleiche Weise wie Adam es getan hat“ (BA, 44). Zu Kierkegaards Umbildung der Urstandslehre vgl. AXT-PISCALAR, Ohnmächtige Freiheit, 148–159, sowie DIES., Die Krise der Freiheit, 147–151.

<sup>7</sup> KT, 121.



## 2.2 Verfehlte Freiheitsbegriffe

Das Charakteristische von Kierkegaards eigener Analyse endlicher Freiheit erhellt zunächst vor dem Hintergrund seiner Kritik an denjenigen Vorstellungen von Freiheit, die Kierkegaard als unterstufig und in der Sündenlehre nicht weiterführend zurückweist. Dies sind die Bestimmung der Freiheit als eines Vermögens der Wahl zwischen Gut und Böse sowie ihr Verständnis als Indifferenzfreiheit. Beide Vorstellungen, die der Wahlfreiheit und die der Indifferenzfreiheit gegenüber dem Guten, lehnt Kierkegaard mit einer seiner spitzen Formulierungen als „Gedanken-Unding“<sup>8</sup> ab. Gegenüber dem Guten, so wendet Kierkegaard mit Recht ein, kann es im Grunde genommen keinen Zustand der Indifferenz oder der Wahlfreiheit geben, sondern nur die Entschiedenheit im Guten; alles andere ist kein guter, sondern bereits ein böser Wille.<sup>9</sup> Das Gute als das Gute zu erkennen und es nicht gleichsam *eo ipso* auch zu wollen, sondern sich im Verhältnis der Indifferenz bzw. der Wahl gegenüber dem Guten zu halten, ist ein Zustand des bereits verderbten Willens; und es ist allemal kein angemessener Begriff von Freiheit.<sup>10</sup>

Auch eine Konzeption, welche die Versuchlichkeit des Willens als Möglichkeit der Sünde behauptet, vermag nicht wirklich zu überzeugen. Kierkegaard macht dieser Auffas-

---

<sup>8</sup> BA, 48.

<sup>9</sup> Vgl. BA, 115: „Die Freiheit anheben lassen als freien Willensschluß, als ein *liberum arbitrium* [...], das ebenso gut das Gute wählen kann wie das Böse, heißt von Grund auf jede Erklärung unmöglich machen.“ Vgl. insgesamt BA, 114 ff.

<sup>10</sup> Vgl. zur Kritik an diesem Freiheitsverständnis CHRISTINE AXT-PISCALAR, Die Crux der Freiheit. Systematisch-theologische Anmerkungen aus evangelischer Sicht, in: ÖR 62 (2013), 54–64.

sung gegenüber geltend, dass sie dasjenige schon voraussetzt, was allererst erklärt werden muss, nämlich, wie der Wille überhaupt versuchlich sein kann.

### **2.3 Die Sündhaftigkeit des strukturellen Vollzugs endlicher Freiheit**

Um den besagten Mängeln zu entgehen, versucht Kierkegaard die Möglichkeit der Sünde *aus der Struktur endlicher Freiheit als solcher*, aus der Verfasstheit endlichen Freiheitsvollzugs, zu ergründen, die allen einzelnen Vollzügen von Freiheit diese bestimmend zugrunde liegt. Darin hat seine Sündenlehre ihre eigentümliche Pointe und, wie ich meine, zugleich ihre Stärke. Kierkegaard analysiert die endliche Freiheit in ihrem Vollzug und deckt an ihm auf, was unweigerlich das Phänomen der Angst bzw. das Phänomen der Verzweiflung als die Grund-Manifestationen der Sünde mit sich führt.

Dabei geht es für Kierkegaard nicht um Ängste oder um Furcht, wenn er von der mit der Sünde sich einstellenden Angst spricht. Das hier Gemeinte ist nicht Angst vor etwas oder jemandem, wie wir Angst haben vor dem Gang in den dunklen Keller, der Spinne, der schwindelerregenden Höhe, dem drohenden Gewitter. Die Angst, die Kierkegaard vorschwebt, hat keinen konkreten Objektbezug und tritt daher auch nicht erst oder nur dann auf, wenn ein bestimmtes Objekt gegeben ist. Sie stellt sich vielmehr mit dem endlichen Freiheitsvollzug als solchem ein – mit dem „sich für sich Zeigen der Freiheit in der Möglichkeit“<sup>11</sup> – und ist am ehesten als Lebensangst zu bezeichnen, um ihren das Leben in seinem freiheitlichen Vollzug latent, d. h. nicht immer bewussten,

---

<sup>11</sup> BA, 114.

wiewohl das Leben fortwährend bestimmenden Charakter zu erfassen.

Warum aber geht mit dem Freiheitsvollzug diese Grundform der Angst einher? Kierkegaard antwortet darauf mit seiner Analyse endlicher Freiheit. Ich fasse ihre Grundaussagen mit eigenen Worten zusammen. Der Mensch ist sich selbst aufgegeben. Er ist dazu bestimmt, sein Selbstsein selbsttätig zu vollziehen. Das Sichaufgegebensein ist eine konstitutive Bestimmtheit menschlichen Lebens; der Mensch ist gerade dadurch Mensch, dass er sich selbst aufgegeben ist. In dieses Sichaufgegebensein unseres Lebens sind wir rein faktisch gestellt. Zu dem Sichaufgegebensein unseres Lebens haben wir uns mithin ebenso faktisch zu verhalten. Wir können uns nicht *nicht* zu dieser Bestimmtheit unseres Lebens verhalten, sie gleichsam ignorieren.

Das Sich-Verhalten zu dem Sichaufgegebensein des eigenen Lebens kann sich freilich unterschiedlich gestalten: als selbsttätige Übernahme des Sichaufgegebenseins, als selbstflüchtige Negation desselben oder auch als vermeintlich indifferente Stagnation in der Verweigerung gegenüber dem Sichaufgegebensein. Das Entscheidende jedoch ist die grundlegende Einsicht darein, dass wir dieser unserer Bestimmung, mithin dem Sichaufgegebensein unseres Lebens, schlechterdings auf keine Weise zu entfliehen vermögen.

In der diesbezüglich einschlägigen Passage aus *Der Begriff Angst*, die wir damit umgesprochen haben, führt Kierkegaard Folgendes aus:<sup>12</sup> Der Mensch ist als „Geist“ bestimmt. Dieser seiner Bestimmung, seinem Wesen, entspricht der Mensch indes nur, indem er sich, wie Kierkegaard sagt, als

---

<sup>12</sup> Für eine genauere Analyse vgl. AXT-PISCALAR, *Ohnmächtige Freiheit*, 159–164.

Geist selbst setzt.<sup>13</sup> Daraus resultiert eine eigentümliche Ambivalenz des menschlichen Lebens. Diese beschreibt Kierkegaard so:

„Wie verhält der Geist sich zu sich selbst und seiner Bedingung? Er verhält sich als Angst. Seiner selbst ledig werden kann der Geist nicht; sich selber ergreifen kann er auch nicht, so lange er sich selbst außerhalb seiner hat; ins Vegetative versinken kann der Mensch auch nicht; denn er ist ja bestimmt als Geist; die Angst fliehen kann er nicht, denn er liebt sie; eigentlich lieben kann er sie nicht, denn er flieht sie.“<sup>14</sup>

Aus dieser Beschreibung erhellt noch einmal eindrücklich, was wir oben so ausgedrückt haben, dass wir uns nicht nicht zu der Bestimmung unseres Lebens, uns aufgegeben zu sein, verhalten können, dass sie uns jedoch – wie Kierkegaard sagen kann – in „sympathetisch-antipathetischer“<sup>15</sup> Weise anzieht und zugleich ängstet. Ihrer ledig zu werden vermögen wir indes nicht.

In der Stagnation und Verweigerung west unsere Bestimmung an, so an, dass wir diesen Zustand nicht als erfüllend erfahren können. Und auch das selbsttätige Ergreifen des uns Aufgebenseins unseres Lebens führt, so Kierkegaard, kein ungeteiltes Gefühl des Selbstseins mit sich, ist vielmehr untergründig ebenso von Angst begleitet. Die Angst ist mithin der Ausdruck einer Ambivalenz in der Bestimmung des Geistes selbst, das aber heißt, in der Bestimmung des Lebens, sofern es uns als Freiheitsvollzug aufgegeben ist. Im Sich-Ergreifen der Freiheit als Freiheit kommt die Sünde und mit ihr

---

<sup>13</sup> Vgl. BA, 47.

<sup>14</sup> BA, 42.

<sup>15</sup> Vgl. BA, 40 Kierkegaards Bestimmung der Angst als eine „sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie“.

die Angst in die Welt. Warum das so ist, müssen wir noch erörtern.

In der *Krankheit zum Tode* gebraucht Kierkegaard nicht mehr den Angstbegriff – die Gründe dafür können wir in unserem Zusammenhang dahingestellt sein lassen –, sondern den der Verzweiflung, um diejenige Krankheit zu beschreiben, von der das „Selbst“ als einer Krankheit zum Tode befallen ist. Er unterscheidet zwei Grundformen derselben: Verzweifelt man selbst sein wollen; verzweifelt nicht man selbst sein wollen.<sup>16</sup> Diese sind, wie Kierkegaard meint, unausweichlich mit dem Vollzug endlicher Freiheit verbunden.

Warum ist das so? Worin liegt der Grund dafür, dass das Man-selbst-sein-Wollen in jedem Fall verzweifelt ist; und dass das Nicht-man-selbst-sein-Wollen in jedem Fall auch verzweifelt ist; und dass es offenbar, zumindest außerhalb des Glaubens, kein Drittes zu diesen Bestimmungen menschlichen Lebens gibt, dass vielmehr unser Leben in grundlegender Weise durch Verzweiflung bestimmt ist? Warum resultiert aus dem Bewusstsein, zur Freiheit bestimmt zu sein und sich freiheitlich zu vollziehen, Angst und Verzweiflung? Warum stellt sich daraus kein gestärktes Selbstbewusstsein ein? Warum erwächst dem Menschen aus seiner Bestimmung, sein Leben selbst in die Hand zu nehmen, kein prometheisches Gefühl, kein gehobenes Selbstgefühl und kein wahres Gefühl unbedingter Lebenssteigerung? Worin liegt die Crux unserer Freiheit?

Kierkegaard antwortet auf diese Fragen mit dem Hinweis darauf, was wir im Vollzug unserer Freiheit immer schon in Anspruch nehmen bzw. in Anspruch genommen haben und worin wir immer schon einen in sich verfehlten Freiheits-

---

<sup>16</sup> Vgl. KT, 9.

vollzug tätigen. *Die Freiheit will von sich selber anfangen, genauer: Sie hat immer schon von sich selber angefangen.*<sup>17</sup> Der freie Wille will aus sich selbst heraus bestimmend tätig sein. Er kann gar nicht anders, als so – sich aus sich selbst heraus bestimmen wollend – zu agieren.

Das Ruinöse dieses Vollzugs liegt insofern nicht darin, dass etwas, was uns als böse erscheint, ergriffen wird. Die Freiheit wird nicht erst dadurch böse, dass sie sich auf etwas substanziiell Böses richtet. Die Sünde in der Freiheit liegt in ihrer Selbstmächtigkeit, in der von sich selbst anfangenden Selbstbestimmung.

Die endliche Freiheit ist aber in uns nicht anders als so, als solcherart selbstmächtig sich vollziehend, wirklich. Sie kann sich zudem nicht nicht vollziehen, wie wir das oben gehört haben; und in einem damit „fällt“ sie, bzw. genauer, ist sie immer schon gefallen; und in einem damit west die Angst und Verzweiflung an, die das Leben des Sünders fortwährend begleitet.

#### **2.4 *Der faktische und latente Widerspruch zur Verdanktheit endlicher Freiheit***

Warum Angst und Verzweiflung darin gründen, dass die Freiheit als Vollzug selbstmächtiger Selbstbestimmung sich vollzieht, verstehen wir, wenn wir einsehen, was in diesem Vollzug faktisch negiert wird: Das ist die Verdanktheit unserer Freiheit, die in Gott gründet und die das bleibende Vorzei-

---

<sup>17</sup> Dass darin die Kernthese von Kierkegaards Freiheitskonzeption liegt, ist eingehend herausgearbeitet und in den Kontext der idealistischen wie theologischen Freiheitskonzeptionen gestellt in: AXT-PISCALAR, Ohnmächtige Freiheit (wie Anm. 5).

chen unserer endlichen Freiheit ist. Die Verdanktheit ihrer selbst spiegelt sich im selbstmächtigen Selbstvollzug der Freiheit – indem er ihr widerspricht – in den Grundformen der Verzweiflung wider, die ihn unweigerlich begleiten. So gibt Kierkegaard zu bedenken:

„Hätte des Menschen Selbst sich selber gesetzt, so könnte nur von einer Form die Rede sein, von der, nicht man selbst sein zu wollen, sich selbst los werden zu wollen, aber es könnte nicht davon die Rede sein, daß man verzweifelt man selbst sein will. Letztere Formel ist nämlich der Ausdruck für die Abhängigkeit des ganzen Verhältnisses (des Selbsts), der Ausdruck dafür, daß das Selbst durch sich selber nicht zu Gleichgewicht und Ruhe gelangen oder darinnen sein kann, sondern allein dadurch, daß es, indem es sich zu sich selbst verhält, zu demjenigen sich verhält, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat“<sup>18</sup> – das heißt zu Gott.

Der selbstmächtige, von sich selbst anfangende Vollzug von Freiheit widerspricht *ipso facto* der Verdanktheit endlicher Freiheit, indem er sich so vollzieht, wie er sich vollzieht und wie wir ihn *immer schon* vollzogen haben. Die endliche Freiheit des natürlichen Menschen widerspricht, indem sie von sich selbst anfängt, ihrem geschöpflichen Charakter, ihrer Bestimmtheit „durch ein Andres (i. e. durch Gott, C. A.-P.) gesetzt“<sup>19</sup> zu sein; genauer, die Freiheit *hat* immer schon ihrem geschöpflichen Charakter widersprochen, kommt von diesem Widerspruch her und perenniert ihn. Dieser Widerspruch der von sich selbst anfangenden Freiheit zu ihrem geschöpflichen Charakter und damit zu Gott scheint wider in der Angst und der Verzweiflung.

---

<sup>18</sup> KT, 9

<sup>19</sup> KT, 9.

Zu diesem in sich verkehrten, weil dem Gesetzsein endlicher Freiheit durch Gott faktisch widersprechenden Vollzug der Freiheit steht der Sünder nicht in einem stabilen Verhältnis der Wahl oder Indifferenz. Er kommt vielmehr von ihm immer schon her. Seine Freiheit ist mithin, wie Kierkegaard sagt, „in sich selbst nicht frei [...], sondern gefesselt [...] in sich selbst“<sup>20</sup>.

Die im endlichen Freiheitsvollzug sich vollziehende Sünde ist wiederum nicht zu verstehen als ein *bewusster* Widerspruch gegen Gott und auch nicht primär als dezidierte Übertretung des göttlichen Gebots. Wer die Sünde so beschreibt, vermag sie als abgründiges Phänomen gerade nicht zu erfassen. Denn kaum einer von uns widerspricht bewusst und offen dem Anspruch der Wirklichkeit Gottes auf unser Leben und kaum einer wählt in einem bewussten Akt das Böse *als Böses*. Das heißt nun aber gerade nicht, dass wir deshalb keine Sünder seien. Im Gegenteil: Kierkegaards Phänomenologie der Sünde ist radikal, gerade deshalb, weil sie von einem latenten, unser Leben immer schon begleitenden, faktischen Widerspruch zu Gott und mithin von der Sünde so spricht, dass sie gleichsam in aller Unauffälligkeit, ja geradezu selbstverständlich, geschieht.

Gerade darin – in ihrer Selbstverständlichkeit und Unbewusstheit – lebt die Sünde ihr ruinöses Unwesen aus. Denn, so Kierkegaard, „kein Mensch vermag aus eigenem Vermögen und von sich selber her auszusagen, was Sünde ist, eben deshalb, weil er in der Sünde ist“<sup>21</sup>. Der natürliche Mensch hat sich in und durch seinen von sich selbst anfangenden Selbstvollzug der Sünde anheimgegeben, sie bestimmt sein Leben

---

<sup>20</sup> BA, 48.

<sup>21</sup> KT, 94.



latent und fortwährend; ihrer inne zu werden vermag er aus sich selbst heraus jedoch nicht.<sup>22</sup>

Dieses ruinöse Unwesen der Sünde hat Kierkegaard in seiner Phänomenologie eindrücklich erfasst, so etwa, wenn er den allzu menschlichen Lebensvollzug des Einzelnen beschreibt, der in der Geschäftigkeit des Sichselberwollens seine Verzweiflung verkennt und überspielt. Darin wird auch deutlich – und dies ist eigens zu betonen –, dass Kierkegaard mit der Beschreibung von Angst und Verzweiflung nicht primär und auch nicht überwiegend auf schwerlastige Gemütsstimmungen abstellt. Es geht ihm viel eher darum, dass und wie Angst und Verzweiflung den Selbstvollzug des Menschen latent und untergründig begleiten, ohne dass sie ihm als solche bewusst würden. Dies ist der phänomenologischen Bedeutung seiner Sündenlehre wegen hervorzuheben und auch, um dem nicht selten gehegten Vorwurf zu begegnen, die Sündenlehre diene vor allem einer moralinen Schwarzmalerei.

Dass Kierkegaard auf die subtile Untergründigkeit der Sünde als Verzweiflung abstellt, erhellt aus der folgenden Beschreibung des geschäftigen Zeitgenossen. Ein solcher Mensch kann, so Kierkegaard,

„recht gut, und eigentlich nur um so besser, in der Zeitlichkeit dahinleben, dem Anschein nach Mensch sein, von andern gepriesen werden, Ehre und Ansehen haben, mit allen Vorhaben der Zeitlichkeit

---

<sup>22</sup> Kierkegaard hält fest: „Das Christentum [als Religion der Versöhnung] ... arbeitet gleichsam sich selber entgegen, sofern es die Sünde als Position derart festlegt, daß es nun also eine vollkommene Unmöglichkeit zu werden scheint, sie wieder zu beseitigen – und alsdann ist es eben das Christentum, welches, mittels der Versöhnung, die Sünde wieder so durchaus beseitigen will, daß es ist, als wäre sie im Meer ertrunken.“ (KT, 100)

beschäftigt. Ja eben das was man die Weltlichkeit nennt, besteht aus lauter solchen Menschen, welche sich, wenn man so sagen darf, der Welt verschreiben. Sie brauchen ihre Fähigkeiten, sammeln Geld und Gut, treiben weltliche Geschäfte, rechnen klug, usw. usw., werden vielleicht genannt in der Geschichte, aber sie selbst sind sie nicht, sie haben, geistig verstanden, kein Selbst, kein Selbst um des willen sie alles wagen würden, kein Selbst vor Gott – wie selbstisch sie auch im übrigen sein mögen.“<sup>23</sup>

Kierkegaard mahnt daher: „Daraus, daß ein Mensch nicht in intensiverem Sinne verzweifelt ist, daraus würde ja nicht folgen, daß er nicht verzweifelt wäre.“<sup>24</sup> Denn die Verzweiflung und die mit ihr verknüpfte Verantwortung sind „da, wie viel der Verzweifelte gleich, und wie sinnreich sich selbst und andere täuschend“<sup>25</sup>, auch agiert.

### 3. Zur Bedeutung von Kierkegaards Sündenlehre

Mit seiner Phänomenologie der Sünde in den Grundmanifestationen von Lebensangst und Verzweiflung nimmt Kierkegaard etwas wahr, was zum Anspruch jeder Sündenlehre gehört und zum Zuge zu bringen ist: dass sie die Existenz des natürlichen Menschen erhellt und aufdeckt. Indem Kierkegaard die Sünde mit dem Vollzug endlicher Freiheit in der beschriebenen Weise verbindet, vermag er die Aussageintention der reformatorischen Lehre vom *peccatum originale* einzuholen, nämlich die Unvorgreiflichkeit der Sünde im Vollzug der Freiheit, die all unserem Selbst- und Weltvollzug zugrunde

---

<sup>23</sup> KT, 31 f.

<sup>24</sup> KT, 101.

<sup>25</sup> KT, 11.

liegt. Es gelingt ihm darüber hinaus in eindrucksvoller Weise, die traditionellen Bestimmungen der Sünde in existenzielle Bestimmungen – der Angst und Verzweiflung – zu überführen und von der Sünde des Menschen auf eine Weise zu reden, dass sie ihn existenziell angeht. Dabei beschreibt er die Manifestationen der Sünde so, dass sie bar jeden moralinen Beiklangs sind.

Darin liegt angesichts der folgenschweren Wirkungsgeschichte einer vielfach moralistisch enggeführten Hamartio-logie in Theologie und Frömmigkeitskultur ein ganz entscheidender Grund für die Überzeugungskraft seiner Sündenlehre. Diese geht schließlich auch damit einher, dass Kierkegaard die ruinöse Wirkmacht der Sünde gerade in ihrer Unmerklichkeit freilegt. Dazu noch einmal Kierkegaard:

„Die gewöhnliche Betrachtung der Verzweiflung bleibt [...] stehen bei der bloßen Erscheinung, und ist somit eine oberflächliche Betrachtung, das heißt, gar keine Betrachtung. Sie nimmt an, ein jeder Mensch müsse es ja von sich selber am besten wissen, ob er verzweifelt sei oder nicht. Wer da von sich selber sagt, er sei es, der wird für verzweifelt angesehen; wer aber meint, er sei es nicht, der wird auch nicht dafür angesehen. Die Folge hiervon ist, daß Verzweiflung ein selteneres Phänomen wird, während sie doch das ganz Gewöhnliche ist. Es ist nicht eine Seltenheit, daß einer verzweifelt ist; nein, das ist das Seltene, das gar Seltene, daß einer in Wahrheit es nicht ist.“<sup>26</sup>

Worin, so sei abschließend noch einmal gefragt, liegt die Pointe unserer Interpretation von Kierkegaards Sündenlehre? Nun, sie stellt darauf ab, dass an dem strukturellen Vollzug endlicher Freiheit deutlich wird, dass und inwiefern er als ein in sich sündhaft verfasster zu verstehen ist. Der Vollzug end-

---

<sup>26</sup> KT, 18.

licher Freiheit, indem er von sich selbst anfängt bzw. immer schon von sich selbst angefangen hat, ist so verfasst, dass er sündig ist.

Indem wir Kierkegaards Konzeption in der Weise interpretieren, wie wir sie interpretiert haben, wird deutlich, dass und inwiefern er sich mit dem neuzeitlichen Freiheitsparadigma auseinandersetzt. Er hat es aufgegriffen und an diesem selbst gezeigt und nicht nur behauptet, dass und inwiefern es – unweigerlich – den Vollzug der Sünde mit sich führt. Kierkegaard argumentiert hierbei nicht nur auf Augenhöhe mit den Granden neuzeitlicher Freiheitstheorie, sondern setzt sich darin auch mit dem Freiheitsverständnis des ‚gemeinen Mannes, der gemeinen Frau‘ auseinander, insofern diese davon ausgehen, dass frei ist, wer zwischen verschiedenen Optionen wählen bzw. wer einen Zustand von selbst beginnen kann.

Kierkegaard weist diese Freiheitsverständnisse nicht nur theoretisch mit überzeugenden Gründen in die Schranken. Er deckt vielmehr die ruinösen Konsequenzen für das Selbstsein des Menschen auf, indem es sich solchem Freiheitsvollzug verschreibt bzw. immer schon verschrieben hat. Nur die Entschiedenheit im Guten führt jenes Selbstgefühl des gelingenden Lebens mit sich, das der Mensch für sich erstrebt. Kierkegaard sagt dies so: dass „der Gläubige [...] in der Folgerichtigkeit des Guten ruht“<sup>27</sup> und im Glauben sich das einstellt, was dem verzweifelten und geängsteten Selbst fehlt, nämlich „zu Gleichgewicht und Ruhe zu gelangen [und es] darinnen sein kann“<sup>28</sup> –, wobei an die *belebte* Ruhe erfüllten Selbstvollzugs gedacht ist.

---

<sup>27</sup> KT, 108.

<sup>28</sup> KT, 9.

Kierkegaard erreicht einen Sündenbegriff – im in sich strukturell verkehrten Freiheitsvollzug –, der allem Selbst- und Weltvollzug zugrunde liegt. Damit ist der entscheidende Schritt zur Reformulierung der Aussageintention der reformatorischen Lehre vom *peccatum originale* gemacht. Seine Analyse des unfreien Selbstvollzugs steht in großer Nähe zu derjenigen Luthers. Deren beider Verständnis vom unfreien Willen kulminiert in der Aussage, dass der Wille nicht anders wollen kann, als so zu wollen, wie er will, nämlich selbstmächtig zu wollen; und dass er als Wille schon gar nicht nicht wollen, sich also nicht in einem Zustand der Indifferenz halten kann; mithin in sich selbst sündhaft verfasst ist – ein in sich gefesselter Wille.

Die dargelegte Interpretation von Kierkegaards Sündenlehre ist angreifbar, so stark sie hamartologisch m. E. ist: *zum einen* als angemessene Kierkegaardinterpretation. Sie sagt nämlich, dass die endliche Freiheit, indem sie von sich selbst anhebt, *ipso facto* fällt bzw. immer schon gefallen ist, was darauf hinausläuft, die traditionelle Konzeption von Urstand und Fall – im Sinne eines einmaligen Falls des ersten Menschenpaars aus der ursprünglichen Vollkommenheit – ebenso wie ihre neuzeitliche Fassung – in der Vorstellung des Falls eines jeden Einzelnen aus dem Urstand – umzubilden.<sup>29</sup>

Kierkegaard versucht in *Der Begriff Angst* noch an der Urstandskonzeption festzuhalten, weil er der Auffassung ist, dass nur so, durch einen vorausgesetzten Zustand der Unschuld und den freiheitlichen „Sprung“ in den sündhaften

---

<sup>29</sup> Dies hat so zu geschehen, dass die Aussage von Gottes guter Schöpfung und der *Bestimmung* des Menschen zum Ebenbild Gottes mitgeführt wird. Vgl. zudem das unter Anm. 3 Gesagte.

Freiheitsvollzug, die *Schuld* der Sünde begründet werden könne.<sup>30</sup>

Die Annahme eines solchen „Zustands“ oder Postulats ist jedoch kaum überzeugend, und es lässt sich an Kierkegaards Bestimmung der „träumenden Unschuld“ zeigen, dass sie unweigerlich über sich hinaustreibt. Die „träumende Unschuld“ kann und sie soll auch nicht festgehalten werden, indem der Mensch seine Bestimmung zum Selbstvollzug zu ergreifen hat, sich diesem nicht zu entziehen vermag und sich ihm auch nicht entziehen können soll.

Damit ziehe ich mir *zum anderen* den systematischen Vorwurf zu, die Schuld der Sünde nicht denken zu können, und will zunächst nur so viel entgegnen: dass ich sie anders begründen können muss als über die Konzeption einer unbedingten Freiheit als Urstand, aus dem heraus die Freiheit fällt. Dabei geht es mir darum – dies kann hier nur angedeutet werden und ist an anderer Stelle eingehender zu entfalten –, darauf zu reflektieren, was eigentlich zur *Schuldübernahme ermächtigt*. Denn, wie wir von Adam und Eva aus der Sündenfallgeschichte wissen, sind sie keineswegs von sich aus bereit, die Verantwortung für die Schuld auf sich zu nehmen. Insofern ist die Frage der *Ermächtigung* zur Schuldübernahme eine ganz zentrale; und im Blick auf diese Frage dürfte die Theologie eine ihr eigentümliche Antwort zu geben und zur Geltung zu bringen haben. Sie scheint mir jedenfalls nicht nur und auch nicht überzeugend allein dadurch beantwortet werden zu können, dass man für die Verantwortungszuschreibung eine unbedingte Freiheit des Subjekts voraussetzt. Denn auch dann tut sich die Spannung auf, ob es unter

---

<sup>30</sup> Vgl. auch Anm. 6. Zur Darstellung und Kritik von Kierkegaards Urstandslehre vgl. AXT-PISCALAR, Ohnmächtige Freiheit, 155–159.206–219.