

SOKRATES UND CHRISTUS IN DER VERFASSERSCHAFT SØREN KIERKEGAARDS. EINE HENOLOGISCHE GANZHEITSINTERPRETATION¹

“Man reflektiert sich nicht in das Christentum hinein, sondern man reflektiert sich aus allem Anderen hinaus und wird, einfältiger und einfältiger, ein Christ”.

(S.K. *Über meine Verfassertätigkeit*, XVIII, 65)

Vor etwa fünf Jahren hatte ich die Freude und Ehre, hier in Athen über unseren Norwegischen Meister der modernen Bühnenkunst, Henrik Ibsen zu sprechen. Heute —wie in einem zweiten Akt— führt mein Thema eine Generation hinter Ibsen zurück zum Dänischen Meister der Philosophie, Søren Kierkegaard, dessen inneres Gedankendrama für das im Äusseren gestaltete Bühnendrama Ibsens von so entscheidender Bedeutung war. Dante, so sagt man, ist die Philosophie des Thomas von Aquin in Terzinen. Ibsen, kann man in entsprechender Weise sagen, ist die Philosophie Søren Kierkegaards auf der Bühne. Ibsen wird, wie bekannt, im heutigen Griechenland viel gespielt und hoch geschätzt. Wie steht es in dieser Beziehung mit Kierkegaard? Diese Frage hat vor kurzem (1977) eine an der Universität Kopenhagen lehrende Kierkegaardspezialistin, die geborene Griechin ist, Sophia Scopetea, eigens verfolgt; und ihr Ergebnis ist nicht gerade ermuternd. Zwar hat Kierkegaard, ich zitiere: “in seinem stillen Sinn immer aufs Neue (das klassische) Griechenland besucht, und es ist eine Tatsache, dass Kein Westeuropäer vor ihm oder nach ihm auf diesen Bereich mit einer so nachdrücklichen Verehrung hingewiesen hat” (S. 262). Aber das Griechenland von heute, das eben zur Zeit Kierkegaards seine moderne Gestalt annahm (wie es übrigens zur selben Zeit auch Norwegen tat), existierte für ihn nicht. Das gilt auch umgekehrt, der Verfasserin zufolge: Kierkegaard existiert nicht für das moderne Griechenland (wenn auch viele *litterati* sein Namen kennen und über ihn mit Anerkennung reden). Ich hoffe, durch meinen heutigen Vortrag einen kleinen Beitrag dazu zu liefern, das Kierkegaard-Interesse in Griechenland wach zu rufen. Zwar steht der etwas neurotische und romantische Däne, der mehr robust und realistischen griechischen Geistesart ferner als der norwegische, sagen wir, Realist Ibsen. Auch scheint der religiös vergrübelte Frömmigkeitstypus eines Kierkegaard zu der mehr weltoffenen griechischen Orthodoxie fast einen Gegensatz zu bilden. Aber in der Tiefe treffen sich Geister, die allem *Anschein* nach kaum etwas mit

1. Vorgetragen am Norwegischen Institut in Athen, den 28. Sept. 1992.



einander zu tun haben. So ist es meine Aufgabe, heute zu zeigen, dass und wie S.K. eine *philosophia perennis* repräsentiert, die vor Christus (wie bei Sokrates und Platon), um Christus herum (wie bei dem Jünger Johannes), nach Christus innerhalb von allen christlichen Zeitaltern und allen christlichen Konfessionen —im Äusseren verschieden, aber im Grunde eins— immer reicher, immer breiter und differenzierter, aber immer doch als dieselbe zum Vorschein kommt und gekommen ist. Mein Name dafür ist “Einheitslehre” oder *Henologie*.

Nicht von Hegel oder dem deutschen Idealismus aus —das ist allzu kurzsichtig— sondern erst von der innerhalb des Abendlandes 2500 jährigen Tradition der Henologie aus, ist die Verfasserschaft eines S. Kierkegaard als Ganzheit zu bestimmen. Dann kann sie wohl erst recht in ihrer inneren Folgerichtigkeit und verborgenen Architektonik begriffen werden. Geistesgeschichtlich gesehen ist Henologie in der Antike bes. von Platon und Plotin, im Mittelalter bes. innerhalb der byzantinisch-theologischen Tradition (von den Kappadokiern und den Wüstenvätern an bis hin zu Gregorios Palamas), in der Renaissance bes. beim deutschen Kardinal Nicolaus Cusanus (1402-64) und in neuerer Zeit vor Kierkegaard bes. von der deutschen Mystik (Böhme/Baader) und den deutschen Philosophen Kant und Fichte vertreten, Bäume der Erkenntnis, von denen der junge, überbegabte, im Griechischen und Lateinischen sehr gescheite Bücherfreund S. Kierkegaard reichliche Früchte erntete (erst später kam eine ernsthaftere Beschäftigung mit Hegel hinzu). Philosophisch bestimmt ist Henologie eine dialektische Lehre von Einheit (τὸ ἓν) und Andersheit (τᾶλλα), die als solche musterhaft in Platons *Parmenides* zum Ausdruck gebracht worden ist. Der *Parmenides* Platons ist innerhalb der abendländischen Kultur die Grundschrift dieser *philosophia perennis*. Ihre Grundsymbolik ist von Platon in den drei Gleichnissen in der Mitte vom *Staat* (Buch 6-7) von der Sonne, der Linie und der Höhle, eins für allemal dargestellt. Besonders die zwei Erkenntnis-“Wege” des Höhlengleichnisses: die *Anabasis* “hinauf” vom Dunkel zum Licht der “Einheit”, und umgekehrt, die *Katabasis* “hinunter” von Licht zur Dunkelheit der “Andersheit”, sind für diese henologische Denk — und Vorstellungsweise charakteristisch.

Die henologische Tradition hätte sich aber im christlichen Mittelalter nicht so stark durchsetzen können, wenn sie nicht auch in der *Heiligen Schrift* zu finden gewesen wäre. Hier stellt zum wenigsten die johanneische Trias im *Neuen Testament* (Offenbarung, Evangelium, Briefe) —die man nicht aufspalten darf!— henologische Züge dar, man denke z.B. an das sog. “hohepriesterliche” Einheitsgebet Jesu in Joh. 17. Dasselbe gilt für das Hohelied Salomos im *Alten Testament*: denn wie kann die existentielle Einheitssehnsucht des Menschen und deren Vollzug besser veranschaulicht werden als im Bilde von “Braut” und “Bräutigam”? Dem Janus-Antlitz dieser zugleich antiken und christlichen, zugleich intellektualistischen und mystischen Geistestradiation gegenübergestellt, erwachte der dänische Genius Søren Kierkegaard (1812-55) zu eigener Besinnung. Seine Auf-



gabe fand er nicht darin, mit der Tradition zu brechen, sondern darin (so wie wir es verstehen), die wahre und volle Tragweite der *christlichen* Henologie für das moderne Bewusstsein wieder-herzugewinnen. Dazu war ihm die gleichzeitige christliche Mystik (eines Franz von Baaders) nicht rationell, und die entsprechende rationale Philosophie der Aufklärung und des Idealismus nicht christlich genug. Für ihn war das alles ein unklares Gemisch, das ihn nötigte, zu den reinen Quellen des Ursprungs zurückzugehen. Wie lässt sich *Sokrates*, für Kierkegaard die Personifikation des reinen Denkens, mit *Jesus Christus*, für Kierkegaard dem als Menschen inkarnierten einen Gott, existenziell, d.h. unter Anteilnahme der ganzen eigenen Persönlichkeit verbinden? “Auf der Kreuzung Zweier / Herzwege steht kein Tempel für Apoll”, sagt Rilke. Die Kreuzung Athen-Jerusalem fast entzwecke eine überempfindliche Seele, wie diejenige Kierkegaards.

Des jungen Kierkegaards Lehrer der Philosophie κατ' ἐξοχήν wurde Platon — dies ganz unabhängig davon, wie Kierkegaard sich zu diesem oder jenem Lehrstück der platonischen Philosophie verhielt. In seiner Dissertation über den Begriff der Ironie mit besonderer Rücksicht auf Sokrates schrieb der 27. jährige folgendes in Sachen Platon (von uns übersetzt): “Mein Rezensent! Ich bitte Sie, nur ein Punctum, eine unschuldige Parenthese, um für meinen Dank Luft zu geben, meinen Dank für die Erquickung, die ich fand beider Lektüre von Platon. Denn wo sollte man Linderung finden, wenn nicht in der unendlichen Ruhe, wodurch in der Stille der Nacht die Idee sich lautlos, heilig sanft und doch so mächtig in Rhythmus der Dialoge entfaltet, als ob nichts Anders in der Welt wäre wo jeder Schritt langsam und feierlich überlegt und wiederholt wird, wo die Ideen selbst gleichsam wissen, dass es Zeit gibt und Tummelstätte für sie alle”. (I, 85²). In dieser Beschreibung kennt auch der Leser Kierkegaards, dieses unbetroffenen Stilisten, seine eigene Erfahrungen wieder. Auch dort gleichsam wissen die Ideen, “dass es Zeit gibt und Tummelplätze für sie alle ”.

In der Dissertation gibt Kierkegaard auch kund, *wie* er Platon liest. Alle echte Platon-Lektüre muss, unterstreicht er, mit dem *Parmenides* - Dialog anfangen. (I 149 vgl. 163). Und in der späteren Schrift *Über den Begriff Angst* hat Kierkegaard sogar von seiner henologischen Deutungsweise dieses so rätselhaften Platondialogs Rechenschaft abgelegt (VI, 171-2). Nicht nur seine Grundkategorie der Plötzlichkeit (τὸ ἐξαίφνης), sondern auch sein Hang zum Denken von streng konsequent festgehaltenen Hypothesen aus, die mit fingierten Personennamen ausgestattet werden, hängt mit dem henologischen Vorgehen Platons in diesem Dialog und auch sonst zusammen. Eine andere henologische Grundschrift Platons, das *Symposium*, hat Kierkegaard seinem eigenen dialogisierten Werk *In vino veritas* sogar imitierend und zugrundegelegt.

2. Kierkegaards Werke werden nach der 3. Ausgabe zitiert (Kph. 1962), hier übersetzt.



Kierkegaard geht daher in Skandinavien bezeichnenderweise unter dem Titel der dänische Platon. Aber zugleich ist er der dänische Johannes zu nennen! Die platonischen Dialoge werden besonders in der dem Sokrates gewidmeten Dissertation in den Vordergrund gerückt, überhaupt in der von ihm selber sogenannten "linke" Seite der Verfasserschaft, die von "Athen" inspiriert worden ist. Die andere, "rechtshändige" Seite, die christliche, ist jedoch von Anfang an in den Blick genommen. Schon die erste, paradoxe Theses seiner Dissertation heisst: *Similitudo Christum inter et Socratem in dissimilitudine praecipu posita est* ("Die Ähnlichkeit zwischen Christus und Sokrates besteht hauptsächlich in der Unähnlichkeit"). Und in der Mitte der Verfasserschaft kommt diese rechtshändige Seite zu voller Entfaltung. So entsteht unter einem kurzen und unerhört konzentrierten Lebenslauf eine mit den beiden Händen geschriebene Werk-Abfolge — mit der "linken" Hand philosophische Traktate unter Rücksichtnahme auf Sokrates und Athen, mit der "rechten" Hand erbauliche Reden und Predigten unter Rücksichtnahme auf Christus und Jerusalem, wo jede Reihe ihren eigenen inneren Ductus aufzeigt, wo sie aber zugleich einander widerspiegeln, beleuchten und ergänzen. "Und sie griffen sozusagen alle mit ihrer rechten nach meiner linken Hand...!" (XVIII, 91). Wie nun die Platonischen Schriften die Hauptquelle bilden für des versuchsweises Ergreifen Kierkegaards der Sokrates-Gestalt, bildet die johanneische Schriften-Trias, bes. das Evangelium und der 1. Brief, die Hauptquelle für sein versuchsweises Ergreifen der Christus-Gestalt. Der Eros-Lehre der sokratisch-platonischen Philosophie, so wie sie schon in *Entweder/Oder I* ausgespielt wird, stellt Kierkegaard die Agape-Offenbarung der christlich-johanneischen Theologie gegenüber, wie sie bes. in *Taten der Liebe* zum Ausdruck gebracht wird; der personifizierten Idee der Philosophie Sokrates, stellt er den inkarnierten Gott, den Gott-Menschen Jesus Christus gegenüber. Nicht so, dass die Methode und Thematik der beiden "Hände" *toto coelo* von einander verschieden seien. Es gibt erbauliche Ansätze und Passagen im "links-händigen" Teil seines Werkes (ein Pseudonym wie Assessor Wilhelm in *Entweder/Oder II* ist z.B. ohne die Braut/Bräutigam-Mystik der christlichen Liebeslehre nicht zu denken), wie es auch im "rechtshändigen" Teil tiefgehende philosophische Problemerkörterungen gibt, ja Martin Heidegger hat in *Sein und Zeit* den *eigentlichen* Philosophen Kierkegaard in seinen erbaulichen Reden lokalisiert. Das doppelte Vorwärtsschreiten des Werkes bringt eher dem nachvollziehenden Leser das Verständnis, dass die sokratische Denkposition, wichtig wie sie auch ist für das Bewusstwerden der christlichen Botschaft, doch erst vor dem Hintergrund des christlichen Glauben ihren vollen Sinn erhält. Christus kann nicht sokratisch, wohl aber Sokrates christlich durchsichtig gemacht werden. So hat sich Kierkegaard mit seiner Verfasserschaft die Aufgabe gestellt, zu zeigen, unter *Lenkung der Vorsehung* ("Styrelsen"), wie er selber rückblickend sagt (XVIII, 119 ff.), wie der Einzelne in einer Zeit der allgemeinen christlichen Aufklärung zu einem innigen persönlichen, von



der Idee der Nachfolge Christi geleiteten Christenmenschen werden kann. Dazu muss man —so verstehen wir die Etappen seines Denkweges— zunächst in Sokrates hinein, um von den von Bacon sog. *Idolen* befreit zu werden (1), dann über Sokrates hinaus, um den Sprung des Augenblicks in den Glauben hinein zu wagen (2), danach in Christus hinein, um sich immer mehr von seiner Liebe erfüllen zu lassen (3), *nie aber über Christus hinaus* (4). Diese vier Schritte zeichnen den Ductus ab für unsere restliche Erörterung.

1. Mit Søren Kierkegaard *in Sokrates hinein* kommt man durch seine erwähnte Dissertation 1841, die wohl eindringlichste Sokrates-Studie unserer gesamten Geistes-tradition. Kierkegaard sieht die “Philosophie” des Sokrates in seiner gestalteten Persönlichkeit dargestellt. Diese stellt er —mit Platon— dem “Man” (dieser heute durch Heidegger bekannte Begriff stammt faktisch von Kierkegaard) der Sophisten entgegen. “Die Sophisterei”, heisst ein Passus bei ihm “ist das zügellose und wilde Herumlaufen des selbstischen Gedankens, der Sophist sein kurzatmiger Prediger. Und wie der ewige Gedanke in der Sophisterei sich in eine Unendlichkeit von Gedanken auflöst, so veranschaulicht dies Gewimmel von Gedanken ein entsprechendes Gewimmel von Sophisten. Mit anderen Worten, es ist keine Notwendigkeit, den Sophisten als *einen* zu denken, während dagegen der Ironiker immer *einer* ist, weil der Sophist unter dem Begriff von Art, Gattung usw., der Ironiker dagegen zur Bestimmung von Persönlichkeit gehört” (I, 183 ff.). Die Ironie der sokratischen Persönlichkeit ist —im Gegensatz zur mephistophelischen Art der deutschen Romantik (Schlegel, Tieck u.a.)— eine “daimonische”, d.h. eine Art, die sich in der Schwebelage hält — wie der platonische Daimon “Eros” zwischen Himmel und Erde, bei Kierkegaard zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Der relativistischen, endlichen Positivität der vielen Sophisten steht für Kierkegaard die eine sokratische Persönlichkeit als ein Ausdruck *absoluter, unendlicher Negativität* gegenüber. Im sokratischen Fragen, im sokratischen Wissen vom Nichtwissen, in der sokratischen Gesprächskunst und Hebammenkunst (*Maieutik*), der sokratischen Laienfrömmigkeit und seiner selbstauslöschenden Hingabe an die eine Wahrheit sieht der junge Kierkegaard hauptsächlich “eine von der inneren Unendlichkeit der Ironie getragene indirekte Polemik gegen das Unwesen der Sophisten” (I, 236). Henologisch gedeutet, wirkt die sokratische Persönlichkeit für Kierkegaard und auch auf Kierkegaard wie ein Befreier von den Fesseln der “Höhle”, d.h. vom unmittelbar sinnlich Gegebenen. Es fängt bei Kierkegaard eine *Anabasis* an, die in ihrer Subtilität und Intensität wohl ihresgleichen innerhalb der gesamten Philosophiegeschichte sucht. Der sokratische Weg führt ihn durch drei verschiedene, platonisch-henologisch verstandene Wirklichkeitssphären: die ästhetische des Schönen, die ethische des Guten und die religiöse Sphäre des Einen, die alle wiederum holomeristisch zu verstehen sind: Jede Sphäre spiegelt in ihrer Weise das Ganze, so dass jede Sphäre wiederum dreigeteilt ist. Der erste grosse Dreierschritt umfasst u.a. die linkshändige



Werke *Entweder/Oder I-II* —Teil I ästhetisch, Teil II ethisch angelegt— und das religiös angelegte *Furcht und Zittern*; sämtliche begleitet von rechtshändigen erbaulichen Reden. Der ganze Schritt wird später von Kierkegaard selber, u.E. mit Recht, als “ästhetisch”, nämlich als mit dem “Interessanten” verbunden, charakterisiert. Denn alles bleibt im Objektiven, bleibt “Literatur”, auch die im *Furcht und Zittern* so erzitternd dargestellte Leiden Abrahams seinem Isak gegenüber; weder das Verfasser-Pseudonym noch der Leser vermögen, sich mit Abraham ganz zu identifizieren (vgl. IX, 219). Der nächste Dreierschritt: *Stadien auf dem Wege des Lebens* wiederholt (vgl. das dazwischengeschobene Werk: *Die Wiederholung!*) das Ganze, aber jetzt mehr innig-subjektiv, d.h. grundsätzlich ethisch. Der erste rein ästhetische Teil *In vino veritas* bildet eine gewollte Imitation des platonischen *Symposium*, die Schrift verhält sich aber dazu wie ein Satyrspiel zu einer göttlichen Komödie. Erst im zweiten, rein ethischen Teil (wo das Thema der Ehe von *Entweder/Oder II* von einem neuen Ansatz aus “wiederholt” wird) und bes. im dritten, ethisch-religiösen Teil (*Schuldig? -Nicht-schuldig?*) wird es in diesem Dreierschritt Kierkegaard ernst. Seine eigene schuldbeladene Seele wird zum ersten Male dem Leser ohne jegliche Ironie blossgelegt, wenn auch immer noch “literarisch” versteckt. Doch hauptsächlich auf die ethische Kategorie der Schuld begrenzt, nur abschliessend offen für die spez. religiöse Kategorie der Sünde! Diese bildet —im Werke *Über den Begriff Angst* freigelegt— den Horizont um den dritten und letzten Dreierschritt der kierkegaardschen *Anabasis*, der ausserdem die Werke *Philosophische Brocken* und *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* umfasst. Hier ist alles grundsätzlich religiös. Und hier sucht Kierkegaard *expressis verbis* über Sokrates hinaus.

2. An einer bekannten Stelle des “Aufstiegs” in Platons *Symposium* sagt Diotima: Bis so weit nun, mein S., magst auch du wohl in die Mysterien der Liebe eindringen: ob du aber den höchsten Grad der Weihe, auf welchen auch das Bisherige bereits hinarbeitet, wenn man nur den rechten Weg dabei einschlägt, zu erreichen befähigt bist, weiss ich nicht. (*Symp.* 209 Ef., übers. Fr. Susemihl). An dieser Stelle, meint Kierkegaard, markiert Platon seinen Abschied von Sokrates. Der Schüler will einen positiven Schritt weiter auf das Absolute hin gehen, als er der im Negativen verbleibende Majeutiker sich selber erlaubte. Hier irrte aber Platon, der Auffassung Kierkegaards nach. Der religiöse Horizont des klassischen Griechentums erlaubte überhaupt keinem Griechen eine so hohe Aspiration im Namen des Denkens zu hegen. Platon fiel dadurch nur in den Mythos zurück. Jetzt —in den *Philosophischen Brocken*— geht Kierkegaard aber selbst bewusst über Sokrates hinaus um im Rahmen des Christentums als einer in der Person Jesus Christus geoffenbarten Religion auf eine höhere Positivität hin zu steuern. Henologisch gedeutet, bildet dies Werk den grossen Aufschlag, die *Anabolé*, auf dem immer noch ansteigenden Weg Kierkegaards. Es spricht vom Sprung des Glaubens und stellt selber einen Sprungbereich dar. Bis jetzt war sein Weg dem



sokratischen Eros und seiner ironische Schweben — bei Kierkegaard auch mit Sexus verbunden — zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen gewidmet. Jetzt aber taucht der schon in der Anfangs-These Kierkegaards erwähnte “andere” Pol in Relation zu Sokrates, nämlich Jesus Christus, im Horizont auf.

Auch innerhalb dieses Dreierschritts (wo jedoch dem ästhetischen Bereich kein eigenes Werk gewidmet wird) verwendet Kierkegaard seine uns jetzt bekannte Infinitesimal-Methodik. Durch augenscheinliche Wiederholungen verschiebt sich seine Thematik in winzig kleinen Schritten zielgerecht vom mehr Äusserlichen zum mehr Innerlichen, vom mehr Objektiven zum mehr Subjektiven, vom Reden über das Christentum zum Reden über Christus, um dann — in dem Werk *Die Taten der Liebe* — in eine reine Christus-Konfrontation auszumünden. Wir können hier nicht auf Einzelheiten der subtilen Dialektik dieses dritten Dreierschritts, der für viele Kierkegaard-Interpreten, wenn auch für unsere hermenologische Betrachtung nicht, den qualitativen Höhepunkt seines Denkens darstellt, eingehen. Kierkegaard trennt hier bekanntlich zwischen zwei Momenten der religiösen Erfahrung und des religiösen Bewusstseins, dem Moment A und dem Moment B. Religiosität A besagt das Allgemein-religiöse, so wie man Christentum, Buddhismus, Islam etc. alle unter der Gattung “Religion” zusammenfassen kann. Religiosität B besagt die spez. christliche Religiosität, die sich im Glauben an die geschichtliche Person Jesus Christus als die Inkarnation Gottes kundtut. Der Verfasser-Pseudonym mit dem bezeichnenden Namen “Johannes Climacus” (d.h. der auf einer Leiter aufsteigende Johannes; seinen byzantinischen Namensvetter kann man übrigens ausser Acht lassen), bekennt sich selber nicht zum Christus-Glauben, hat jedoch sein grosses und ehrliches “Interesse” daran. Ganz am Ende der *unwissenschaftlichen Nachschrift* lässt aber Kierkegaard die z.T. ironische, z.T. humoristische Maske seiner Verfasser-Pseudonymität fallen. Er, der Verfasser so vieler schön-erbaulichen Reden, ist auch, so soll es die Kopenhagener wissen, der Verfasser der immer ansteigenden Reihe der teils frivolen, teils angstvoll vergrübelten pseudonymen Werke! Jetzt soll er den entscheidenden Schritt tun — in Christus hinein, dessen *Name* “Jesus Christus” er als die Grundlage seiner ganzen Schriftstellertätigkeit andeutet (vgl. IX, 198). Faktisch gedachte der theologische Kandidat jetzt Pfarrer zu werden. Er blieb aber am Schreibtisch — und schrieb unter eigenem Namen zunächst ein Werk, u.E. sein Hauptwerk, worin die zwei bis jetzt getrennt gehaltenen Strömungen seiner Verfasserschaft zusammenlaufen: *Die Taten der Liebe*.

3. Bis jetzt ist der aufsteigende Weg — unter ständigem Dialog mit Sokrates — über Sokrates hinaus zu Christus hin gelaufen. Mit dem Werk *Die Taten der Liebe* aus 1847 (ungefähr gleichzeitig mit dem *Kommunistischen Manifest* von Karl Marx) geht Kierkegaard *in Christus hinein* und womöglich *in Christus auf*. Dieser für die Entfaltung seiner Verfasserschaft ganz entscheidende Schritt, wo die bis jetzt getrennt gehaltenen Themengebiete, das geistliche und das weltli-



che, zusammenfallen, wird unterstützt von zwei massiven Sammlungen erbauliche Reden [zuerst: *Erbauliche Reden in verschiedenem Geiste* (1847); nachher: *Christliche reden* (1848)], alles eingeleitet von der rein henologischen Überlegung: *Die Reinheit der Herzen ist, eins zu wollen* (1847) und vertieft in *Zwei Reden beim Altargang am Freitag* (1851); im letztgenannten wird durch kultische Praktik eine unio mystica mit Christus erzielt. In Teil I des *Taten der Liebe* wird Gott, die Liebe (*Agape*), als das μέτρον allen Seins und aller Erkenntnis, als dem unerschöpflichen Quellgrund allen Lebens herausgestellt —vgl. den *deus mensura*—satz Platons; und dies μέτρον wird dahingehend präzisiert, dass es Jesus Christus ist (XII, 100-3). Er ist das in Wahrheit positiv Unendliche, das sich für Sokrates, wie wir hörten, nur negativ gestaltete. Von jetzt ab gewinnt innerhalb der kierkegaardschen Verfasserschaft nicht nur das Thema “Christentum”, sondern der Name, und durch ihn die Person Jesus Christus völlig die Oberhand. Es ist z.B. wortstatistisch gezeigt worden (von Alastair McKinnon), dass der Name “Christus” in dem bisherigen Teil der Verfasserschaft, auch in dem rechtshändigen Teil —vom *Begriff Ironie* (12 mal) und *Unwiss. Nachschrift* (32 mal) abgesehen— kaum vorkommt, dass er jetzt aber wie ein Wasserfall auf den Leser einbricht; in den *Taten der Liebe* kommt er 62 mal, in *Einführung ins Christentum* 308 mal vor. Man hätte erwarten können, nach dieser rein christlich-erbaulichen *tout de force* würde Kierkegaard die Klimax (Leiter), mit der er aufgestiegen war, um mit Wittgenstein zu reden: wegstossen, um dort oben in andachtsvollen Christus-Betrachtungen zu verweilen. Aber weit gefehlt! Die Leiter bleibt stehen. Kierkegaard bewegt sich ab jetzt auf ihr in umgekehrter, entgegengesetzter Richtung: von oben nach unten. Auf der lang ausgedehnten *Anabasis* folgt jetzt eine der Anzahl der Werke nach kürzere, aber umso intensivere *Katabasis*, ein Abstieg zur “Höhle” — teils zum johanneisch-apokalyptisch sogenannten *Brunnen des Abgrunds* in dem eigenen seelischen Innenleben, teils zur bestehenden, seiner Meinung nach sophistisch verfallenen “Christlichkeit” der öffentlichen Kopenhagener-Umgebung. In seinem neu-gewählten Verfassersymbol “Antik-Climacus” bedeutet nach unserem Verständnis “Anti” somit nicht, wie im hegelischen Wort “Anti-thesis”, eine Gegenposition, sondern, wie im Kursbuch der deutschen Bundesbahn: Gegenrichtung. Der Auszug nach Troia und den Kampf um es, ist vom Sieg gekrönt. Jetzt muss sich aber der schlaue Odysseus auf den *Weg nach Hause* (wie Platon seine Katabasis nennt) begeben. Die Welt in ihrer Andersheit zu Christus muss jetzt mit dem göttlichen Masstab gemessen werden, sowohl die Innenwelt der eigenen Persönlichkeit wie die Aussenwelt der Gesellschaft. Grundbedingung dafür ist, dass man am Ziele halt machen kann (vgl. “Standsnigen”, Einf. ins Chr.) und nicht von Troia nach Ekbatana, nicht —was urgnostische sein würde— *über Christus hinaus* “weitergehe” (“Gaaen videre”, vgl. 2. Joh. 9: προάγων). Dies bringt uns zum letzten Punkt unserer henologischen Interpretation der Verfasserschaft.



4. Während der ganzen Anabasis Kierkegaards gegen Christus als Grund (*arché*) war seine Hauptanklage gegen die Philosophie seiner Gegenwart, ganz besonders gegen diejenige Hegels, dass sie *über Christus hinaus*, mithin “Jenseits des Letzten” gehen möchte, eine Kritik, die bes. an der Endstufe des Aufstiegs, bei Johannes Climacus, zu Worte kam. Im Rückblick vom späteren Kierkegaard aus ist der Grund dieser geistigen Hybris wie folgt zu bestimmen: Man erweist statt dem oft geistig einfältigen, aber von oben getriebenen Apostel der Naturbegabung des Genies seine Verehrung, hat sich, anstatt vom Heiligen Geiste, der ständig tiefer in Jesus Christus hineinführt, vom Geiste der Genialität, die immer weiter in Richtung auf die falsche Unendlichkeit vorwärts treibt, führen lassen. (*Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel*, 1847). Nachdem aber auf dem Höhepunkt seines Denkwegs Jesus Christus persönlich als der wahre Grund und das Mass aller Dinge von Kierkegaard aufgezeigt worden ist, dreht sich auf seinem *Weg nach Hause* entsprechend die Perspektive. Das Über-Christus-hinausgehen-wollen beinhaltet jetzt *von Christus wegzuflüchten*. Die “Welt” erduldet nicht die strenge Forderung der Liebe Gottes, die in der Person Jesus Christus zum Vorschein gekommen ist. Dies zeigt sich für Anti-Climacus sowohl im Innenleben der Persönlichkeit (a) wie im öffentlichen Leben der Gesellschaft (b).

a) Über Christus hinauszugehen heisst in Bezug auf sein inneres Selbst, ihm gegenübergestellt die eigene Verzweiflung nicht wahrhaben wollen (*Die Krankheit zum Tode*). Denn wie kann das menschliche Individuum anders als zur Verzweiflung gebracht werden, wenn es sich in seiner Unreinheit mit dem absoluten Masstab Jesu Christi misst? Die Verzweiflung ist die *Krankheit zum Tode*, die selber eine Form des “zweiten” Todes ausmacht. Diese existenzielle Verzweiflung muss als eine absolute erfahren werden; man “tötet” sich selber, wie es in (Ibsens) *Peer Gynt* heisst. Dann ist man dafür bereit, die errettende Gnade Gottes zu empfangen. — Man selbst aber bleibt dem eigenen Selbst verbunden und wählt anstatt der Selbstvernichtung, im Ärger und im Trotz von Christus wegzuflüchten. Dann verschanzt man sich “i Selvets Tønde” (“im Gefäß des Selbsts”) und wird sich selbst “aldeles forbandet” (“Verteufelt total”), wie es wiederum in *Peer Gynt* heisst. Die vier Typen der in die falsche Selbigkeit entfliehende Verzweiflung werden von Kierkegaard hier (*Die Krankheit zum Tode* XV, 87 ff.) genau so charakterisiert, wie sie später musterhaft von Ibsen in seiner Porträtierung des Insassen des Irrenhauses in Kairo: “Uhu”. “Der Fellah”, “Hussein” und der “Kaiser Peer” dargestellt würden (*Peer Gynt* 4. Akt).

b) Über Christus hinauszugehen in Bezug auf die Gesellschaft heisst, dass man mit der wahren christlichen Forderung (der uneingeschränkten Liebe) feilsche, Kompromisse mit der “Welt” eingehe und sein Leben ihrem Masstab einrichte. Der kierkegaardschen Johannes Climacus war selber nur ein Genie, wenn auch ersten Ranges. Er kam daher über den Fragenhorizont der Philosophie nicht



heraus. In einer frühen Aufzeichnung lässt ihn Kierkegaard explizite mit Hegel das Niveau teilen. Anti-Climacus dagegen spricht wie ein wahrer Johannes, nämlich als Apostel; und so wohl auch jetzt Kierkegaard selber. Der rabiate Kirchensturm, womit er mit seinem Journal *Der Augenblick* das Leben endete (er starb aus Erschöpfung, kann man wohl sagen, nur 43 Jahre alt), bildet kein Fremdelement innerhalb seiner Verfasserschaft. Klare Ansätze dazu gibt es schon in der *Einführung ins Christentum* (1849), wo die Kirche Züge der babylonischen Hure annimmt. Sein rein konkreter Anliegen entspricht ganz dem Schlusstück der platonischen Kunst der henologischen Fuge, den *Gesetzen (Nomoi)*. Die erneute Konfrontation mit dem endlichpositivistischen ungeist der Sophistik (in Kierkegaards Augen), von der er anfänglich mit Sokrates aufbrach, kann nur seinen Groll hervorrufen: endete ja auch Platon damit, die atheistischen Träger dieses Ungeistes zum Tode zu verurteilen (*Nomoi X*). Hier, an der Endstufe innerhalb der Höhle der Öffentlichkeit, taucht der Sokratische Hermes oder Gefolgsmann ("Følgesvenn"), der auch während der Katabasis immer an der Seite war, mit erneuter Kraft auf. In einer letzten Notiz (1. Sept. 1855) auf dem Tische Kierkegaards heisst es u.a.: "Es ist in einer Tiefe von Sophistik, dass die "Christenheit" liegt, viel, viel schlimmer, als wenn die Sophisten in Griechenland florierten. Die einzigste Analogie, die ich für mich (d.h. für seine Lebensmission EAW) habe, ist: Sokrates; meine Aufgabe ist eine sokratische Aufgabe, die Bestimmung, was es heisst, ein Christ zu sein, zu revidieren. Du edler Einfältiger der Antike, Du bist der einzige *Mensch* (von K. unterstrichen) den ich bewundernd als Denker anerkenne" (19, 318 ff.). Kierkegaard ist als ein von oben verurteilender Prophet zur Anfangsstufe des von unten beurteilenden Magisters zurückgekommen.

Der einzige *Gott*, dem er sich hingibt, bleibt doch der christliche. Auf seinem Grabstein steht, nach Kierkegaards eigener Angabe, ein Verschen von dem dänischen Psalmisten A.N. Brorson, dessen letzte Zeilen lauten:

<i>...dann werde ich in Rosentälern ausruhen</i>	<i>da vil jeg hvile meg i Rosendale</i>
<i>und unablässig mit Jesus reden.</i>	<i>og uavladelig med Jesus tale.</i>

Sein allerletztes Wort — ganz aufgegangen in und ganz distanziert von dieser Höhle— galt in der Tat Jesus Christus.

Egil A. WYLLER



ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΟΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ
S. KIERKEGAARD.

Μία ένολογική προσέγγιση

Περίληψη

Στήν παρούσα μελέτη επιχειρείται ή παράλληλη εξέταση τῶν μορφῶν τοῦ Σωκράτη καί τοῦ Χριστοῦ στό ἔργο τοῦ S. Kierkegaard καί ή προσέγγισή τους ὑπό τὸ πρίσμα τῆς «θεωρίας τῆς ἐνότητος» ἢ ἐνολογίας. Ἡ ἐνολογία ὀρίζεται ὡς διδασκαλία τῆς ἐνότητος καί ἑτερότητας καί ἀνιχνεύονται οἱ ρίζες τῆς στήν ἀρχαιότητα (κυρίως στοὺς Πλάτωνα —στό ἔργο του *Παρμενίδης*— καί Πλωτίνο), στόν Μεσαίωνα, στό ὁποῖο πέρασε ὑποστηριγμένη ἀπό τὴν Ἁγία Γραφή, στήν Ἀναγέννηση (κυρίως στόν N. Cusanus) καί στοὺς νεώτερους χρόνους πρὶν ἀπὸ τὸν Kierkegaard (στόν γερμανικὸ μυστικισμό), καθὼς καί στοὺς Kant καί Fichte. Ἡ φιλοσοφία τοῦ Kierkegaard στρέφεται γύρω ἀπὸ τὸν Χριστό, ὅπως ἡ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος γύρω ἀπὸ τὸν Σωκράτη. Μὲ τὸν Πλάτωνα διδάσκαλο στή φιλοσοφία του ὁ Kierkegaard πίστευε ὅτι κάθε γνήσια μελέτη τοῦ Πλάτωνος πρέπει νὰ ἀρχίζει μὲ τὸν *Παρμενίδην*, καί ὁ ἴδιος μιμεῖται στό *In vino veritas* τὸ *Συμπόσιον*. Ἡ σύγκριση Χριστοῦ καί Σωκράτη ἀρχίζει ἤδη μὲ τὴν διατριβή του *Similitudo Christum inter et Socratem in dissimilitudine praecipu posita est*. Πηγὴ τῆς περιγραφῆς τῆς μορφῆς τοῦ Σωκράτη ἀποτελοῦν τὰ ἔργα τοῦ Πλάτωνος, ἐνῶ τῆς μορφῆς τοῦ Χριστοῦ τὸ Εὐαγγέλιο καί ἡ 1η Ἐπιστολή· στήν σωκρατικὴ-πλατωνικὴ θεωρία τοῦ ἔρωτα ἀντιπαραθέτει ὁ Kierkegaard τὴν ἰδέα τῆς ἀγάπης-ἀποκάλυψης τῆς χριστιανικῆς θεολογίας.

Οἱ διαβαθμίσεις τῆς σκέψης τοῦ Kierkegaard ἀκολουθοῦν τὰ ἐξῆς στάδια: (1) *Στροφή στόν Σωκράτη*. Στήν προσωπικότητα τοῦ Σωκράτη βλέπει ὁ Kierkegaard, ἤδη στή διδακτορικὴ διατριβή του (1841), σκιαγραφημένη τὴ φιλοσοφία τοῦ Σωκράτη καί ἀντιπαραθέτει τὸν εἰρωνικὸ Σωκράτη πρὸς τοὺς Σοφιστές. Ἡ ὁδὸς μέσα ἀπὸ τὸν Σωκράτη ὀδηγεῖ κατὰ τὸν Kierkegaard σὲ τρία διαφορετικὰ, πλατωνικὰ-ένολογικὰ κατανοημένα, ἐπίπεδα πραγματικότητας: τὸ αἰσθητικὸ (τοῦ ὠραίου), τὸ ἠθικὸ (τοῦ ἀγαθοῦ), τὸ θρησκευτικὸ (τοῦ ἐνός), τὰ ὁποῖα πραγματεύεται μέσα ἀπὸ τὰ ἔργα του, καί ὑπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς διάκρισης αὐτῆς πραγματεύεται τὶς ἐννοιες τοῦ φόβου, τῆς ἐνοχῆς, τῆς ἀγωνίας καί τῆς ἀμαρτίας, μὲ πρότυπο κυρίως τὸ *Συμπόσιον* τοῦ Πλάτωνος. (2) *Ἐπέμβαση τοῦ Σωκράτη καί ἄλμα στήν πίστη*. Θέαση στόν χριστιανισμό, ὡς θρησκείας ἀποκαλυφθείσης ἀπὸ τὸν Ἰησοῦ Χριστό, μιᾶς ὑψηλότερης θετικότητας. (3) *Στροφή στόν Χριστό καί πλήρωση ἀπὸ τὴν ἀγάπη του*. Ἡ στροφή στήν καθαυτὴν θέαση τοῦ Χρι-



στιανισμού γίνεται με επίκεντρο τὸ ὄνομα καὶ τὸ πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ· πρόκειται γιὰ *ἀνάβασιν* στὴν θέαση τοῦ Χριστοῦ, ποὺ συμπληρώνεται καὶ ἀπὸ τὴν *κατάβασιν*, τὴν θεώρηση δηλαδὴ τόσο τῆς ἐσωτερικῆς-ψυχικῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου ὅσο καὶ τῆς πραγμάτωσης τῆς χριστιανικότητας στὴν ἐποχὴ τοῦ Kierkegaard στὸ περιβάλλον τῆς Κοπενγχάγης. (4) *Ποτὲ ὑπέρβαση τοῦ Χριστοῦ*. Ὑπάρχει θέληση στὸν «κόσμο» γιὰ δραπέτευση ἀπὸ τὸν Χριστό, ποὺ ὀφείλεται στὴν ἀδυναμία ἀντοχῆς στὴν τήρηση τοῦ αἰτήματος τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ καὶ ἐκδηλώνεται εἴτε (α) μὲ τὴ μορφή τῆς ὑπαρξιακῆς ἀπελπισίας, ἀποβαίνοντας ἔτσι «δεύτερος θάνατος» τοῦ ἀνθρώπου, εἴτε (β) ὡς ὑποταγὴ τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου στὰ μέτρα τοῦ «κόσμου». Ὁ Kierkegaard, ἀσκώντας καὶ κριτικὴ στὴν πραγμάτωση τοῦ Χριστιανισμοῦ στὴν ἐκκλησιαστικὴ ζωὴ τῆς ἐποχῆς του, παραμένει πιστὸς στὸν Χριστὸ καὶ ἡ πράξη του αὐτὴ εἶναι καὶ ἡ τελευταία του λέξη.

Ἰωάννης ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ

