

Jörg Disse
Chemin du Clos de Leyterand 19
CH 1806 - St. Léger

November 1986

Kierkegaards Existenzphilosophie
aus energietheoretischer Perspektive
als Beitrag zur Sakralitätsproblematik

Es handelt sich bei dieser Arbeit um einen Versuch. Durch Anwendung der naturwissenschaftlichen Begriffe von Energie und Entropie auf das Denkmodell Kierkegaards erhoffe ich mir zur Erweiterung des religionswissenschaftlichen Verständnisses von Sakralität einen kleinen Beitrag leisten zu können. Die Frage lautet genau: läßt sich Kierkegaards Existenzphilosophie durch ein energietheoretisches Modell im Hinblick auf die Problematik von Sakralität hilfreich beschreiben? Es wird sich dabei zeigen, daß es zwei grundsätzlich verschiedene Formen der Sakralität gibt, deren Unterscheidung auf dem Menschen zugrundeliegende psychologische Einstellungen zurückzuführen ist. Auf diese Weise wird einerseits die in der Religionswissenschaft gängige Gleichsetzung von Stammesreligionen und Hochreligionen hinterfragt, andererseits die Relevanz eines teleologischen Modells zur Erklärung des Sakralen nahegelegt.

Die Bezeichnung "energiethoretische Konstruktion" wäre etwas übertrieben im Verhältnis zu dem doch recht oberflächlichen Theoretisierungsversuch, den ich hier unternehme. Auch versteht es sich von selbst, daß die Übertragung eines physikalischen Energiebegriffs auf eine anthropologische Ebene nicht unproblematisch ist. Jedoch schon Freud hatte sich den Energie- und Entropiebegriff der Thermodynamik zu eigen gemacht, und neuerdings hat R.N. Adams¹ diese Begriffe auch als Instrumentarium zur Analyse soziologischer Phänomene herangezogen. Im Anschluß an solche Arbeiten möchte ich auf einer

viel bescheideneren Ebene versuchen, Kierkegaards Denkmodell mit dem Energiebegriff in Verbindung zu bringen und anschließend auf den Sakralitätsbegriff hin zu interpretieren.²

I.

Ich nehme den Einstieg in Kierkegaards Existenzphilosophie über den Begriff Leidenschaft vor, da dieser Begriff am unmittelbarsten mit dem Begriff Energie in Verbindung gebracht werden kann. Beginnen wir mit Kierkegaards Darstellung einer Liebesgeschichte in den Schriften "Die Wiederholung" und "Stadien auf des Lebens Weg", die natürlich nur kaum verhüllt und modifiziert seine eigene Liebe zu Regine Olsen widerspiegelt. Ich werde diese Liebesgeschichte dabei nur aus einer ganz bestimmten, für das Verständnis der Leidenschaft relevanten Perspektive betrachten.

Der Autor der pseudonymen Schrift "Die Wiederholung" namens Constantin Constantinus wird zum Vertrauten eines jungen Menschen, der sich unglücklich in ein Mädchen verliebt hat:

"Gleich wie es denn oft geschieht, dass die Liebenden ihre Zuflucht zu des Dichters Worten nehmen, um der Liebe süsse Verängstigung hervorzubrechen zu lassen in seliger Freude, so war es auch bei ihm. Während er die Dielen auf und nieder ging, wiederholte er immer wieder einen Vers von Poul Møller:

Naht ein Traum sich meinem Lehnstuhl sacht
 Aus der Jugend Maienwonne,
 Süß nach dir ein Sehnen erwacht,
 O du der Frauen Sonne.

In seinem Auge stand eine Träne, er warf sich auf einen Stuhl, wiederholte immer wieder den Vers. Auf mich machte diese Szene einen erschütternden Eindruck. Grosser Gott! dachte ich, solch eine Melancholie ist mir in meiner Praxis noch nicht vorgekommen. Dass er melancholisch war, wusste ich wohl, aber dass eine Liebschaft derart auf ihn wirken konnte! Indes, wie folgerichtig ist nicht sogar jeder abnorme Seelenzustand, wenn er normal zur Stelle ist. Die Menschen dringen oft genug darauf, dass ein Melancholischer zusehen solle, sich zu verlieben, so gibt sich alles. Wofern er wirklich melancholisch ist, wie sollte es da möglich sein, dass seine Seele nicht darauf käme, sich melancholisch mit dem zu beschäftigen, was ihm das Allerwichtigste wird. Er war tief und innerlich verliebt, das war klar, dennoch war imstande, gleich an einem der ersten Tage sich seiner Liebe zu erinnern. Er war im Grunde mit dem ganzen

Verhältnis fertig. Indem er anhebt, hat er einen so entsetzlichen Schritt getan, dass er das Leben übersprungen hat. Mag das Mädchen morgen sterben, das wird keine wesentliche Veränderung bewirken, er wird sich abermals hinwerfen, sein Auge wird sich abermals mit einer Träne füllen, er wird abermals die Worte des Dichters wiederholen. Welch eine sonderbare Dialektik! Er sehnt sich nach dem Mädchen, er muss sich Gewalt antun, um nicht den ganzen Tag bei ihr zu hängen, und doch ist er im ersten Augenblick ein alter Mann geworden hinsichtlich des ganzen Verhältnisses. Ein Missverständnis musste zugrundeliegen. Seit langem hat nichts so stark mich bewegt wie dieser Auftritt. Dass er unglücklich werden würde, war klar genug, dass auch das Mädchen es würde, war nicht minder klar, wiewohl nicht alsogleich vorauszusehen war, auf welche Weise dies geschehen werde. Soviel ist indes gewiss: wenn einer mitreden kann über die Liebe der Erinnerung, dann er. Die Erinnerung hat den grossen Vorteil, dass sie mit dem Verliere anfangt, daher ist sie sicher, denn sie hat nichts zu verlieren."³

Es kommt also ein junger, frisch verliebter Mensch zu Constantin Constantinus, der, draussen auf der Diele wartend, unablässig ein Gedicht vor sich hinspricht, welches die Erinnerung eines Greises an seine Jugendliebe beschreibt. Statt sich seine Geliebte einfach zu vergegenwärtigen, setzt er sie durch dieses Gedicht zugleich in eine ferne Vergangenheit. Kaum in Liebe entbrannt, rückt er sich schon aus dieser Leidenschaft heraus. Er ist verliebt und ist doch nicht mehr verliebt.

Hiermit stehen wir vor einem für Kierkegaard zentralen dialektischen Widerspruch. Der Grund für diesen Widerspruch ist, daß das Mädchen zwar eine Leidenschaft auslöst, diese Leidenschaft dann aber an dem Mädchen vorbeigeht, und der junge Mensch dies nicht bemerkt. Die Leidenschaft stimmt nicht mit ihrem Gegenstand überein, und der junge Mensch wird melancholisch. Er sehnt sich nach seiner Geliebten, aber er täuscht sich, denn der wahre Gegenstand seiner Liebe liegt woanders. In der "Wiederholung" wird das Mädchen zum Anlaß, welcher den jungen Menschen zum Dichter macht. Das Dichterdasein ist aber nicht der eigentliche Widerspruch zur Liebe, um den es Kierkegaard geht. Das Dichtersein ist nur ein Übergang zur religiösen Existenz, und wie Kierkegaard es dann in den "Stadien auf des Lebens Weg", die "Wiederholung" ergänzend, ausführt, ist es

eigentlich die religiöse Leidenschaft, die sich der erotischen Liebe gegenüberstellt.

Was ist nun unter religiöser Leidenschaft zu verstehen? In den "Stadien" setzt Kierkegaards Theorie der unglücklichen Liebe zuerst einmal auf einer tieferen Ebene an. Die erste Art unglücklicher Liebe ist diejenige, die durch äußere Umstände verhindert wird. Wenn der Widerspruch gegen die Leidenschaft von draußen kommt, wie z. B. in Shakespeares "Romeo und Julia" der Familienstreit die Geliebten trennt, dann bleibt die Leidenschaft unmitttelbar, d. h. unreflektiert. Die Leidenschaft bezieht sich nicht auf sich selbst. Sie bleibt erhalten, auch wenn sie durch endliche Umstände gehemmt wird. Wird nun aber der Widerspruch in das Subjekt selbst hineinverlegt, so ist alles ganz anders. Indem das leidenschaftliche Subjekt auf sich selbst reflektiert, entsteht ein Widerspruch zwischen der Leidenschaft und ihrem Gegenstand, und damit ist die religiöse Leidenschaft ins Leben gerufen. Sie ist ein unendliches Sich-lösen von den äußeren Gegenständen und Sich-zurückbeziehen auf sich selbst in der Verinnerlichung. In dem Moment, wo die religiöse Leidenschaft entsteht, wird die unmittelbare Leidenschaft nicht mehr von außen gehemmt, sondern sieht sich in sich selbst durch die reflexive Selbstbeziehung ständig widersprochen.

II.

Die oben angedeuteten Verhältnisse will ich nun auf einer energietheoretischen Ebene auszubauen versuchen. Wir können in einem ersten, ganz einfachen Schritt Kierkegaards Begriff der Leidenschaft mit dem Energiebegriff in Verbindung bringen. Leidenschaft kann der vorausgehenden Beschreibung zufolge als psychischer Strom oder Fluß psychischer Energie dargestellt werden.⁴ Leidenschaft in diesem Sinne ist eine von Gefühlsregung begleitete Willensanstrengung. Dies ist aber nur die eine Seite der Leidenschaft. Diese substan-

tialistische Betrachtungsweise muß durch eine bei Kierkegaard oft ausschließlich hervortretende relationale Betrachtungsweise ergänzt werden. Wir müssen uns dabei von unserem gewöhnlichen Verständnis von Leidenschaft trennen. Leidenschaft im eigentlichen Sinne Kierkegaards ist nicht nur ein gefühls- und willensmäßiger Bezug auf einen Gegenstand, sondern zeichnet sich vor allem auch durch Reflexivität aus. Der leidenschaftliche Mensch macht sich in seiner Leidenschaft immer zum Gegenstand seiner selbst. Eine völlig unmittelbare, d. h. unreflektierte, nicht auf sich selbst bezogene Leidenschaft gibt es gar nicht. Selbst wenn die religiöse Leidenschaft, die den Menschen über die erotische Leidenschaft hinaustreibt, noch nicht erwacht ist, gibt es doch auch in der erotischen Leidenschaft zumindest immer die Ahnung eines "höheren Lebens"⁵, wie Kierkegaard es ausdrückt. Die erotische Leidenschaft bezieht sich auf eine in Raum und Zeit gegebene Person. Die Ahnung des höheren Lebens ist hingegen die Ahnung einer Leidenschaft, die sich auf keine raumzeitliche Person mehr beziehen kann und somit in Abwesenheit aller Bezugsmöglichkeit sich auf sich selbst zurückbiegt, sich selbst zum Gegenstand macht, solange der Bezug zu einem höchsten Wesen nicht hergestellt ist. In der Ahnung, welche als Phänomen der Angst weiter unten noch eingehender beschrieben werden soll, bleibt die Selbstbeziehung in einem Zustand des Sich-bloß-Andeutens.

Selbstbeziehung nun setzt einen Unterschied zwischen mir und mir selbst als Gegenstand meiner selbst. Man könnte diese Reflexivität daher mit einem durch den Begriff des Unterschiedes definierten Informationsbegriff in Verbindung bringen. Allgemein gesehen kommt einem System immer dann Information zu, wenn es an Differenzierung gewinnt. Jede Information reduziert die Ungewißheit über den Tatbestand und differenziert dabei unser Verstehen dieses Tatbestandes. Jede Ja/Nein Antwort auf eine Frage bezüglich dieses Tatbestandes kommt einer Differenzierungszunahme im als System aufgefaßten menschlichen Subjekt gleich.⁶ Ein Sonderfall davon ist das Selbstverstehen.

Im Falle Kierkegaards können wir diesen Informationsbegriff aber nur im Sinne einer Analogie verwenden. Selbstbezogenheit und Leidenschaft sind Größen, die zu- und abnehmen können. Wenn der Energiefluß größer wird, geht substantiale Vermehrung mit rationaler Erweiterung einher. Kierkegaard: "Je mehr Bewußtsein, desto mehr Selbst; je mehr Bewußtsein, desto mehr Wille, je mehr Wille, desto mehr Selbst. Ein Mensch, der gar keinen Willen hat, ist kein Selbst; aber je mehr Willen er hat, um so mehr Selbstbewußtsein hat er auch."⁷ Wir können den Energiefluß daher in eine Folge von Stufen verschiedener Intensität und Relationalität einteilen. Bei Kierkegaard zeichnen sich die Energiestufen aber im Gegensatz zu einer quantitativen Auffassung nicht durch eine immer größere Anzahl von Informationseinheiten aus. Adams stellt jede Gesellschaft in einen irreversiblen Prozeß steigenden Inputs von Energie und Information in Richtung auf einen Zustand immer höherer Komplexität.⁸ Komplexität ist aber kein Kriterium für Kierkegaard. Die Selbstbeziehung gestaltet sich nicht inhaltlich immer differenzierter, sondern es handelt sich im Gegenteil um einen qualitativen Unterschied der Selbstbeziehung auf den jeweiligen Energiestufen.

Wie dieser qualitative Unterschied zu verstehen ist, soll in Kürze geklärt werden. Vorerst möchte ich aber den Versuch unternehmen, aufgrund des jetzt Gesagten, auch noch Energie zu definieren. In der Physik wird der Begriff Energie in Verbindung mit dem Begriff Arbeit definiert. Arbeit wird dann verrichtet, wenn ein materieller Körper gegen den Widerstand einer Kraft längst eines Weges verschoben wird. Energie ist entweder als potentielle Energie gespeicherte Arbeit oder als kinetische Energie verrichtete Arbeit. Der physikalische Energiebegriff läßt sich also konkret durch Bezug auf raumzeitliche Vorkommisse definieren. Dies ist für einen psychischen Energiebegriff nicht möglich. Dennoch kann auch psychische Energie als gespeicherte oder verrichtete Arbeit aufgefaßt werden. Die Arbeit, die wir verrichten, besteht aus Handlungen, worunter alle

menschliche Tätigkeit vom Denken bis zur Fortbewegung gerechnet werden muß. Kierkegaard geht es nun aber um eine ganz bestimmte Form von Arbeit, nämlich um die Arbeit des Menschen an sich selbst durch Selbstbeziehung.⁹ Energie als Leidenschaft ist damit diejenige Arbeit, die das Individuum an sich selbst verrichtet.

Kommen wir jetzt zur Frage des qualitativen Unterschiedes der verschiedenen Energiestufen zurück. Ein nicht geringer Teil von Kierkegaards Denkbemühungen galt der inhaltlichen Bestimmung dieser Energiestufen durch seine Theorie der Existenzstadien. Kierkegaard hat bekanntlich zwischen drei grundsätzlichen Möglichkeiten menschlicher Existenz unterschieden: einem ästhetischen, einem ethischen und einem religiösen Existenzstadium. Diese Stadienlehre erfährt in der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" ihre differenzierteste Ausgestaltung. Dort fällt vor allem auf, daß er zwischen einer Religiosität A und einer Religiosität B zusätzlich unterscheidet, wobei dann allein die Religiosität B der christlichen Religiosität entspricht. Die Religiosität A ist das Schuldbewußtsein in Beziehung auf eine Absolutheit, und wenn man in Betracht zieht, daß die Reue in den "Stadien" als höchster Ausdruck des ethischen Stadiums gewertet wird, so ist die Nähe zwischen dem ethischen Stadium und der Religiosität A auch in der "Unwissenschaftlichen Nachschrift" nicht weiter erstaunlich. Wir können uns deshalb der Einfachheit halber für diese Arbeit auf folgende Abfolge der Stadien bei Kierkegaard beschränken:

ästhetisches	/	ethisch-religiöses	/	christliches
Stadium		Stadium		Stadium

Alle diese Stadien können als Stufen des Energieflusses im Sinne von Leidenschaft aufgefaßt werden. Leidenschaftslos ist allein der reine Theoretiker, den Kierkegaard am Beispiel von Hegel aufs Korn nimmt, und immer wieder mit viel Sarkasmus aufweist, daß eine reine Theoretikerexistenz eine Unmöglichkeit ist, daß auch der Theoretiker der Leidenschaft konkreter Existenz ausgesetzt ist.

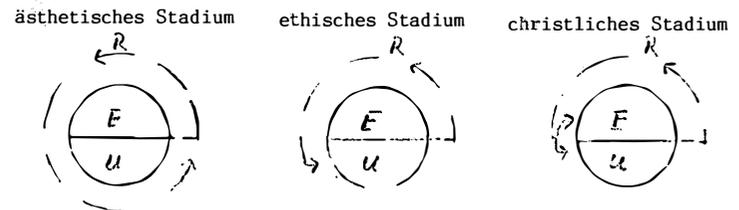
Diesen Stadien entsprechen außerdem jeweils verschiedene psychologische Zustände. Angst, Schuldbewußtsein und Gewissen, Sündenbewußtsein und Glaube verteilen sich wie folgt auf die verschiedenen Stadien:

ästhetisches Stadium	ethisch-religiöses Stadium	christliches Stadium
Angst	Schuldbewußtsein Gewissen	Sündenbewußtsein Glaube

Wie unterscheiden sich die einzelnen Existenzstadien? Wir haben gesehen: Leidenschaft zeichnet sich durch Reflexivität aus. Um dies reflexive Selbstverhältnis zu bezeichnen, hat Kierkegaard eine ganze Reihe gleichbedeutender Begriffe verwendet: Geist, Interesse, Existenz, Subjektivität, Innerlichkeit, und eben auch Leidenschaft drücken alle denselben Tatbestand aus. So heißt es z. B. am Anfang der "Krankheit zum Tode": "Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält ...".¹⁰ Wichtig ist es vor allem, dieses reflexive Selbstverhältnis von einem rein betrachtenden theoretischen Selbstverhältnis, wie es in der Philosophie z. B. Fichte entwickelt hat, zu unterscheiden. Das Interesse für die eigene Existenz gilt nicht einem allgemeinen Ich, sondern der konkret individuellen Existenz eines in der Zeitlichkeit begriffenen Individuums. Die Stadien unterscheiden sich gerade dadurch, daß die Beziehung zur konkret-individuellen Existenz jeweils verschieden ausfällt.

Um diese Unterschiede in den Griff zu bekommen, müssen wir einen Schritt weitergehen. Der Mensch zeichnet sich nämlich bei Kierkegaard nicht nur durch Reflexivität aus, sondern auch dadurch, daß er eine Zusammensetzung oder Synthesis aus Gegensatzpaaren ist. So heißt es wieder am Anfang der "Krankheit zum Tode": "Der Mensch ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthesis."¹¹ Wenn der Mensch daher in einem Selbstverhältnis steht, so heißt dies,

daß er sich zu dieser Synthesis verhält. Das Selbst, das er sich in der Selbstbeziehung zum Gegenstand macht, ist immer eine Synthesis solcher Gegensätze. Diese Synthesis ist nicht der stoffliche oder körperliche in Raum und Zeit existierende Mensch zu einem Zeitpunkt X, sondern ein ideales Selbst als eine solche Zusammensetzung von Gegensätzen. Ein Beispiel: das ideale Selbst des Menschen ist eine Zusammensetzung aus Endlichkeit und Unendlichkeit. Mit Endlichkeit sind die Fähigkeiten und Talente, d. h. das den Menschen begrenzende gemeint. Die Unendlichkeit bezeichnet den menschlichen Willen, die Vorstellungskraft. Der Mensch verhält sich nun meist so zu dieser Synthesis, daß er eins der Gegensatzpaare ausläßt, daß er sich nicht zur ganzen Synthesis zugleich zu verhalten vermag. In der Angst ahnt er nur das ideale Selbst und im Gewissen verhält er sich allein zu seinem unendlichen oder ewigen Selbst. In der "Krankheit zum Tode" wird jedes auf diese Weise defiziente Selbstverhältnis als Verzweiflung bezeichnet. Der Mensch ist erst dann er selbst, wenn er im christlichen Stadium ein Verhältnis zur ganzen Synthesis gefunden hat, und er vermag dies nur dadurch, daß er sich zu Gott verhält, oder genauer gesagt, daß er in Gott "gründet".¹² Schematisch können wir die drei Formen von Reflexivität wie folgt darstellen:



R = Reflexivität , E endliches Selbst, U unendliches Selbst

Die Energiestufen der Leidenschaft unterscheiden sich also qualitativ durch die jeweils unterschiedliche Gegenstandsbezogenheit der Reflexivität. Nicht Komplexität, sondern Erfassbarkeit des idealen Selbst macht das Kriterium aus.

Untersuchen wir jetzt das ethisch-religiöse Stadium genauer. Bevor der Mensch im christlichen Stadium ein Verhältnis zur ganzen Synthesis herstellen kann, muß er erst einmal sein unendliches Selbst gewinnen. Der Übergang vom ästhetischen zum ethisch-religiösen Stadium wird daran sichtbar, daß der Mensch sich entscheidet. Diese Entscheidung besteht aber nicht darin, daß er sich für etwas entscheidet, auch nicht für das Gute, sondern daß er sich dafür entscheidet, sich zu entscheiden, daß er ein für allemal aus dem unentschiedenen Zustand ästhetischen Daseins austritt und sich für ein entschiedenes Leben entscheidet: "Indes, was ist es denn, das ich da wähle, ist es dies oder jenes? Nein, denn ich wähle absolut, und absolut wähle ich ja eben dadurch, daß ich gewählt habe, nicht dieses oder jenes zu wählen. Ich wähle das Absolute, und was ist das Absolute? Es ist ich selbst in meiner ewigen Giltigkeit."¹³ Aller Entscheidung oder Wahl liegt aber ein Wollen zugrunde. Und was ich im Übergang zur ethischen Existenz wähle, wozu ich mich reflexiv verhalte, ist damit mein eigenes Wollen; die Antriebskraft der Leidenschaft. Auf der Ebene der ethisch-religiösen Existenz reflektiert die Leidenschaft allein auf sich selbst. Die Leidenschaft entspringt einem unendlichen Selbst und bezieht sich auf es zurück, in der Hoffnung, der eigenen Unendlichkeit habhaft zu werden. Selbstbeziehung im ethisch-religiösen Stadium ist Beziehung auf das unendliche Selbst.

Die absolute Selbstwahl mißlingt aber notwendig. Um ethisch zu leben, müßte der Mensch die Entscheidung zu jedem Zeitpunkt vollziehen. Sobald er aber die Entscheidung getroffen hat, wird er sich bewußt, daß es ein Vor-der-Entscheidung gegeben hat. Der Mensch soll jede Minute in der Entscheidung stehen, jede Entscheidung aber setzt Überlegung voraus, so daß es für den Menschen unmöglich ist, jederzeit in der Entscheidung zu verbleiben. Jeder Entscheidung würde im Idealfall eine Zeit der Überlegung folgen, die zu einer neuen Entscheidung führt. Während der Zeit der Überlegung existiert er aber nicht

mehr in der Entscheidung und wird schuldig.¹⁴ Das Bewußtsein verantwortlich zu sein für jede gelebte Sekunde, und die Unmöglichkeit dieser Verantwortung nachzukommen, führt den Menschen zur Erkenntnis totaler Schuld. Er kann sich immer nur negativ zum Absoluten verhalten. Erst der christliche Glaube macht ein positives Stehen in der Entscheidung möglich.

Warum sollte sich die Unfähigkeit, in ständiger Entschiedenheit zu existieren, für den Menschen durch ein Schuldbewußtsein zu erkennen geben? Die Antwort auf diese Frage ist nur durch Rückgriff auf das Gewissen als Grundstruktur des menschlichen Selbst möglich. Der Mensch im ästhetischen Stadium hat nur eine dunkle Ahnung von sich selbst. Sein selbstbezogener Wille ist schwach und er lebt aus energetischer Sicht auf der niedrigsten Energiestufe. Der Wille eines jeden Menschen enthält nun aber potentiell weitaus mehr Energie, als sich im ästhetischen Stadium äußert. Diese potentielle Willenskraft ist das unendliche Selbst. Dadurch, daß der Mensch durch eine Entscheidung ins ethisch-religiöse Stadium übergeht, erfährt er die Möglichkeit einer höheren Energiestufe. Da er sich aber in der Entscheidung nicht zu halten vermag, verhält er sich grundsätzlich in diesem Stadium zu einer Willenskraft oder Leidenschaft, die er zwar erfahren hat, zu der er aber eigentlich nur wie zu einem Ideal oder Sollzustand steht. Er vollzieht ethische Entscheidungen, ist sich aber bewußt, daß er sich darin nicht zu halten vermag. Dieses Bewußtsein steht auf einer höheren Energiestufe als das ästhetische Bewußtsein, es erreicht aber noch nicht völlig die Energiestufe, von der es in sich weiß, und dieser Unterschied zwischen aktualisierter und potentieller Willenskraft macht das Gewissen aus. Schuldbewußtsein als Ausdruck schlechten Gewissens ist das Bewußtsein, hinter der im unendlichen Selbst angelegten potentiellen Willenskraft zurückzubleiben. Das Gewissen ist damit bei Kierkegaard keineswegs wie bei Freud eine Verinnerlichung äußerer Zwänge, sondern etwas ursprünglich im Menschen Angelegtes.

III.

Wir sind jetzt so weit fortgeschritten, daß wir damit beginnen können, das Gewissen mit dem Begriff des Sakralen in Verbindung zu bringen, wobei ich unter dem Sakralen oder Sakralität sowohl alle Formen persönlich-religiöser Lebenseinstellungen als auch alle Formen institutionalisiert-religiöser Lebensreglements verstehe. Die Beziehung besteht darin, daß das Gewissen eine der möglichen Motivationsgründe der Bildung der Sakralität ist. Damit stelle ich mich bewußt in einen Gegensatz zu einem in der heutigen Forschung fast ausschließlich herrschenden Ansatz, demnach Sakralität allein von der Angst her zu erklären wäre. Es gibt zwei Quellen der Sakralität, die Angst und das Gewissen. Ich nenne dabei in einem durchaus wertenden Sinne die aus Angst entstehende Sakralität negative Sakralität, und die aus dem Gewissen und dem das Gewissen übersteigenden Glauben entstehende Sakralität positive Sakralität. Die Rechtfertigung für diese Wertung geht aus Kierkegaards Stadien-theorie hervor, in der Angst auf einer niedrigeren Energiestufe als Gewissen steht.

Was aber ist Angst? Angst gibt es nicht nur auf der Ebene des ästhetischen Stadiums, sondern durchgehend in allen Stadien. Sie dominiert aber die ästhetische Selbstbeziehung und nimmt in diesem Stadium eine spezifische Form an. Kierkegaard beschreibt die ästhetische Angst in Abgrenzung von Furcht. Furcht habe ich vor etwas Bestimmtem, vor einem Krieg, vor Terrorismus, vor einer schlimmen Krankheit usw., Angst hingegen hat keinen bestimmten Gegenstand. In der Angst ängstigt sich der Mensch vor dem Nichts, vor dem völlig Unbestimmten. Dieses Nichts erweist sich konkret als Möglichkeit und offene Zukunft. Der in Angst stehende Mensch ängstigt sich vor dem, was passieren könnte. Es handelt sich um ein Gefühl von grundsätzlicher Ungeborgenheit, von Ausgesetztsein gegenüber dem Unbekannten. Dementsprechend beschreibt Kierkegaard das Heidentum als stehend in der Angst vor dem Schicksal. Er bezeichnet das Schicksal richtig als eine Einheit von Notwendigkeit und Zufälligkeit.¹⁵ Sich dem Schicksal

ausgesetzt wissen, das ist, sich einer unpersönlichen, unbeugsamen und zugleich sinnlosen Macht ausgesetzt fühlen. Dieses Angstgefühl wird in der modernen Religionspsychologie bzw. -soziologie zum ausschließlichen Motivationsgrund des Sakralen gemacht. Bei Durkheim haben wir das Sakrale als diffuse unpersönliche Macht, der wir mit einem Gefühl von Entsetzen gegenüberstehen, und bei Otto erscheint das Heilige als eine Mischung aus tremendum und fascinosum vor dem ganz Anderen. Schon Max Weber hat die Angst als Heilungsgewißheit zum ausschließlichen Motivationsgrund des calvinistischen Protestantismus gemacht. Es ist wohl wahr, daß in Stammeskulturen die Drohung der Macht eines blinden Schicksals zur Entstehung von Mythen geführt hat, die dieses Schicksal zu zähmen versuchen, aber gerade für Hochreligionen scheint mir dieses Schema nicht zutreffend zu sein. So bezeichnet auch bei Kierkegaard die Angst kein Gottesverhältnis. Sie bezieht sich auf etwas numinos Unbestimmtes, das Schicksal, nicht aber auf ein höchstes Wesen. Durch Gewissen und Schuldbewußtsein beziehe ich mich hingegen auf etwas Absolutes in mir, das meinem Handeln eine bestimmte Richtung gibt. Der wesentliche Unterschied zwischen Angst und Schuldbewußtsein besteht darin, daß ich Angst vor Zerstörung, vor einem Zustand höchster Entropie habe, daß ich mich im Schuldbewußtsein hingegen selbstverschuldet von einem Zustand größerer Ordnung in einen Zustand geringerer Ordnung begeben habe.

Die führt uns zu den Begriffen von Ordnung und Entropie. Energiethoretisch kann man den Menschen als ein System auffassen, in dem Energieprozesse ablaufen, und zwar nicht nur biologische, sondern auch psychologische. Wesentlich ist dabei vor allem, daß es verschiedene Formen von Energie gibt, die sich durch mehr oder weniger große Ordnung auszeichnen. Dies entsprechend den verschiedenen Formen physikalischer Energie. Es gibt sechs Formen der Energie in der Physik: mechanische, chemische, elektrische, Licht-, Kern- und Wärmeenergie, wobei die Wärmeenergie als regellose Bewegung von Teilchen die unterste Energieform darstellt. Energie kann nun seine Form ändern, und wenn

von einer Energieform mit höherem Ordnungswert zu einer Energieform mit niedrigerem Ordnungswert übergegangen wird, vergrößert sich Entropie.

Dieses Schema kann auf Kierkegaard so angewandt werden, daß die verschiedenen Existenzstadien als Energiezustände mit mehr oder weniger Entropiewert bezeichnet werden. Welches ist dann aber das Kriterium für Entropie? Was ist Ordnung? In der Naturwissenschaft wird oft der alles und nichts sagende Begriff der Struktur zum Kriterium gemacht. Was genauer darunter zu verstehen ist, wird aber erst durch ein Beispiel deutlich: Eis weist eine größere Ordnung der Moleküle auf als Wasser. Zwischen den Molekülen des Eises besteht häufigere Verbindung und die Verbindungen weisen eine größere Regelmäßigkeit auf, indem sich Kristallstrukturen bilden. Je höher aber die Temperatur, desto größer die Geschwindigkeit der Moleküle und desto unregelmäßiger ihre Anordnung, so daß die Moleküle zu Wasser übergehen und schließlich als Dampf ein wahlloses Durcheinander bilden. Der Begriff Struktur besagt also, daß die Regelmäßigkeit und die Komplexität der Beziehungen der Moleküle untereinander zum Kriterium für Ordnung gemacht werden. Einen ähnlichen Ordnungsbegriff verwendet Freud in Bezug auf seinen Lebenstrieb, als einem Trieb, der nach mehr Ordnung strebt, im Gegensatz zum Todestrieb als einem Trieb nach Selbstzerstörung. Auch für Freud sind Komplexität und Differenziertheit Kriterium für Ordnung oder Negentropie.

Dieser Ordnungsbegriff läßt sich auf Kierkegaard nicht anwenden. Der Mensch ist frei, sich auf ein Ziel hin zu entwerfen. Die Selbstwerdung macht aber nicht dadurch Fortschritte, daß der Mensch sich zu immer größerer Komplexität und Differenziertheit entwickelt. Das Ziel ist das ideale Selbst, welches ihm schon vorgegeben ist. Der Mensch ist nicht frei sich ein Selbst nach eigener Willkür zu schaffen, und Differenziertheit ist kein Selbstzweck. Dadurch, daß alle Leidenschaft auf das ideale Selbst ausgerichtet sein soll, haben wir statt

messien bei Kierkegaard ein teleologisches Modell vorliegen. Dementsprechend kann man von diesem Ansatz auch nur einen teleologischen Ordnungsbegriff ableiten. Nehmen wir folgendes Beispiel: ein bloßer Haufen Steine ist in einem Zustand relativer Unordnung. Baut man aus diesen Steinen ein Haus, so entsteht mehr Ordnung, indem das Ganze auf einen Zweck bezogen wird. Ordnung ist also in diesem Sinne die Beziehung verschiedener Elemente untereinander im Hinblick auf einen Zweck, und wir erhalten somit Zweckgemäßheit als Kriterium für Ordnung. Ich kann zwar aus einem Haufen Steine komplexere Gegenstände als ein Haus bauen, wenn aber das Haus Zweck war, so ist der komplexere Gegenstand im Verhältnis dazu Unordnung. Ebenso der Mensch. Es ist für Kierkegaard ein Zustand höchster Verzweiflung und damit einer geringeren Energiestufe, wenn der Mensch versucht, sich von der Macht loszureißen, die ihn gesetzt hat, indem er sein ideales Selbst läugnet und versucht, sich selber zu konstruieren, ein Selbst nach eigener Vorstellung zu erhalten, statt eines idealen Selbst.¹⁶

Angst und Verzweiflung sind Zustände, die die Entropie fördern. Die anonyme Macht, der ich mich in der Angst ausgesetzt fühle, hemmt meine Freiheit und Verantwortungskraft. Dem Schicksal ausgesetzt, kann ich mich legitim fragen, wozu meine eigene Existenz in Verantwortung übernehmen. Im Schuldbewußtsein dagegen bekundet sich das Andere als eine absolute Forderung an meine Existenz, in der Entscheidung für das Gute zu leben. Die Verehrung dieser Macht in mir, die Achtung vor dem Gesetz, wie Kant es nennen würde, fördert meine Freiheit, indem sie mich in meiner Leidenschaftlichkeit aufrechterhält. Diese Form von Religiosität befreit mich aber noch nicht von der Verzweiflung. Die absolute Forderung im Gewissen könnte sich als sinnlos erweisen, trotz ihrer könnte sich der Mensch in einer vom Schicksal geleiteten Welt befinden. Erst durch die Erfahrung einer Transzendenz im Glauben, die sich als gütige Vorsehung für den Menschen bekundet, wird der Schicksalsgedanke endgültig vernichtet und die daran gebundene Angst überwunden. Dies geschieht bei Kierkegaard

im christlichen Stadium. Die Erfahrung einer vorsehenden Macht ist die Erfahrung eines höchsten Wesens, welches uns vor der letztendlichen Entropie rettet, ist die Erfahrung, daß die Energie, welche sich im Gewissen ankündigt, verfügbar ist, daß das Absolute im Gewissen den Menschen nicht nur richtet, sondern ihm auch die Freiheit verheißt. Während im ethisch-religiösen Stadium sowohl das Scheitern, sich absolut zum Absoluten zu verhalten, als auch die weiter bestehende Angst das Leben immer wieder bedrohen, fördert das Wissen um die Versöhnung im christlichen Stadium das Verantwortungsbewußtsein, indem es die Möglichkeit eines Lebens in höchster Entschiedenheit zwar nicht aus eigener Kraft, aber doch aus Gnade, bestätigt.

Der Glaube ist damit aber eine Vertiefung des Gewissensverhältnisses. Entscheidend ist vor allem der Bruch zwischen Angst und Gewissen. Diese grundsätzlich verschiedenen psychologischen Einstellungen können nur zur Entwicklung von ebenso grundsätzlich verschiedenen Formen von Sakralität führen. Sakralität widerspiegelt sowohl unser Verhältnis zu uns selbst als auch zu der Macht, die diese Welt regiert. Dieses Verhältnis wird primär durch unsere psychologische Grundeinstellung bestimmt. Gewissen und Glaube drücken aber im Gegensatz zur Angst ein prinzipielles Vertrauen in diese Macht aus. Selbst im größten Schuldbekennnis ist ein solches Vertrauen noch vorhanden, auch wenn der Glaube dieses Vertrauen erst eigentlich setzt. Ich möchte nun nahelegen, daß die in den Hochreligionen (u.a.: Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum) bestehenden Formen von Sakralität Ausdruck dieses grundsätzlichen Vertrauensverhältnisses sind, während die Stammesreligionen eine Form der Sakralität darstellen, die in der Angst ihre Antriebskraft findet.

Es ist hier nicht der Ort, diese These empirisch zu belegen, aber soviel läßt sich zumindest andeuten, daß z. B. Riten und Beschwörungen, die auf die magische Beeinflußung von Naturkräften ausgerichtet sind, dem Schicksalsgedanken meist nicht entwachsen sind, und somit zum

großen Teil in den Bereich der Stammesreligionen gehören. Es soll dabei nicht gesagt sein, daß sich nicht auch bei Hochreligionen manchmal Formen negativer Sakralität eingeschlichen haben, nur weist die Grundausrichtung in eine andere Richtung. Deshalb muß auch M. Webers Protestantismusinterpretation in der Hinsicht bemängelt werden, daß er zwar recht haben mag, daß in gewissen protestantischen Kreisen der Heilungsgewißheitsgedanke den Versöhnungsgedanken völlig überschattet hatte, daß aber die calvinistische Religiosität sich zu keinem Zeitpunkt verallgemeinernd auf diese Verzerrung reduzieren läßt.

IV.

Ich bin mir bewußt, hier weiter nichts als einen theoretischen Ansatz geliefert zu haben, der allerhöchstens als Anregung zum Weiterdenken dienen kann. Auch habe ich noch gewisse Zweifel, ob der Energiebegriff so hilfreich ist, daß man gar nicht auf ihn verzichten könnte. Die aus Kierkegaards Denkmodell hervorgehende Unterscheidung zwischen Stammes- und Hochreligionen scheint mir aber eine nähere Untersuchung durchaus wert, und ich wage zu hoffen, zumindest einen Leser zu haben, der dieser These gegenüber freundlich gestimmt ist, und wer weiß, sogar etwas mit ihr anfangen kann.

Anmerkungen

1. R.N. Adams, Energy and Structure. A Theory of Social Power, Austin 1975.
2. Der vorliegende Aufsatz wurde als Referat in einer Arbeitsgruppe über Macht und Sakralität der Sommerakademie der Studienstiftung des deutschen Volkes in Campill (Italien, September 1986) vorgetragen. Die Arbeitsgruppe wurde geleitet von Prof. Dr. Hermann Schulz (Religionswissenschaft, Bremen) und Dr. Manfred Hennen (Soziologie, Mainz). Die Anregung für das Thema verdanke ich Prof. Dr. Schulz. Da die Gruppe ein Amalgam von Studenten aus den verschiedensten Fachrichtungen war, mußte ich bei der Anfertigung des Referates immer eine gewisse Allgemeinverständlichkeit im Auge behalten, was notwendig zu Vereinfachungen geführt hat.
3. S. Kierkegaard, Die Wiederholung, S. 8 f. (Ich zitiere Kierkegaard durchgehend nach der Hirsch-Ausgabe, Eugen Diederichs Verlag od. Gütersloher Taschenbücher Siebenstern).
4. Den Begriff psychischer Energie übernahm ich von Freud.
5. S. Kierkegaard, Stadien auf des Lebens Weg 2, S.455.
6. Dieser Informationsbegriff liegt auch Adams Verständnis kultureller Entwicklungsprozesse zugrunde: "Culture is thus constructed through successive binary differentiation" (S. 156).
7. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, S. 25.
8. Adams, S. 278 ff.
9. In diesem Zusammenhang könnte auch Hegels Arbeitsbegriff noch herangezogen werden.
10. Die Krankheit zum Tode, S. 8.
11. Idem.
12. Idem, S. 10.
13. Entweder/Oder 2, S. 227.
14. S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift 2, S. 236.
15. S. Kierkegaard, Der Begriff Angst, S. 99.
16. Die Krankheit zum Tode, S. 68.

Jörg Disse, z. Zt. Promotion in Philosophie in Fribourg (Schweiz) über Kierkegaard. Studium der Philosophie, Theologie, Germanistik und Anglistik in Genf, Basel, Berlin und Oxford.