

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript of an article published by De Gruyter in KIERKEGAARD STUDIES YEARBOOK on October 28, 2010 available at

<https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.1515/9783110223026.391/html>

It is deposited under the terms of the Creative Commons Attribution-Non-Commercial License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), which permits non-commercial re-use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited. If you wish to use this manuscript for commercial purposes, please contact [rights@degruyter.com](mailto:rights@degruyter.com).”

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

Dies ist ein akzeptiertes Manuskript eines bei De Gruyter in der Zeitschrift KIERKEGAARD STUDIES YEARBOOK am 28. Oktober 2010 veröffentlichten Artikels, verfügbar unter <https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.1515/9783110223026.391/html>

Es unterliegt den Nutzungsbedingungen der Lizenz Creative Commons Attribution-Non-Commercial (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), die die nicht kommerzielle Wiederverwendung, Verbreitung und Vervielfältigung über ein beliebiges Medium erlaubt, sofern das Originalwerk ordnungsgemäß zitiert wird. Wenn Sie dieses Manuskript für kommerzielle Zwecke verwenden möchten, wenden Sie sich bitte an [rights@degruyter.com](mailto:rights@degruyter.com).“

Ihr IxTheo-Team

## Glaube und „Unmittelbarkeit“ bei Kierkegaard

VON GERHARD SCHREIBER

### *Abstract*

This paper examines Kierkegaard's varied use of the term "immediacy" with regard to his account of Christian faith. In Section 1, I will define the term "immediacy" with respect both to its ambiguity and to the different ways in which it is used, i.e., as an *epistemological* and as an *ontological* assumption. In Section 2, I will try to outline how Kierkegaard's peculiar account of faith as "immediacy" can be located within the context of his time, namely as part of a general effort in the philosophy and theology of the "Pre-March Era" [*Vormärz*] to (re)establish immediacies that were not susceptible of mediation—in contrast to Hegel's dialectic, which had implemented continuous mediation of all immediacies. In the first part of Section 3, however, I want to show that Hegel himself cannot be considered as an actual target of Kierkegaard's criticism—that is, that in the philosophy and theology of Kierkegaard's time, faith was conceived of only as an indeterminate immediacy, and was hence the first to be mediated, inasmuch as Hegel himself, as a matter of fact, considered faith to be a mediated immediacy. Finally, in the second and third part of Section 3, I wish to demonstrate how it is precisely the different (possible) ways of using the term "immediacy" that can provide a hermeneutic key for an understanding of Kierkegaard's account of faith.

Was „Unmittelbarkeit“ bedeuten soll, leuchtet keineswegs unmittelbar ein. Dies gilt auch für Søren Kierkegaards schillernden Gebrauch dieses Ausdrucks, den ich in diesem Beitrag mit Rücksicht auf Kierkegaards Verständnis des christlichen Glaubens untersuchen möchte. Zuvor soll jedoch der an sich vieldeutige Terminus „Unmittelbarkeit“ systematisch erschlossen und Kierkegaards Deutung des Glaubens als „Unmittelbarkeit“ im geistesgeschichtlichen Kontext seiner Zeit verortet werden.

### *1. Der Terminus „Unmittelbarkeit“<sup>1</sup> – Systematische Erschließung*

---

<sup>1</sup> Eine wesentliche Grundlage dieses Abschnittes bildet die hervorragende Einführung in den Terminus „Unmittelbarkeit“ und seine Geschichte von Andreas Arndt *Unmittelbarkeit*, Bielefeld 2004, S. 6-18. Da es sich bei „Unmittelbarkeit“ um keinen „wohl definierten Begriff, sondern um Konzeptionen [handelt], die Annahmen über Relationen enthalten“ (*ibid.*, S. 7), soll im Folgenden von „Unmittelbarkeit“ stets als „Terminus“ oder „Ausdruck“ gesprochen werden. Dabei geht es mir hier *primär* um die sich von seiner alltags-sprachlichen Verwendung her erschließende *erkenntnistheoretische* Verwendung sowie um die im Zuge seiner „metaphysischen Transformation“ (*ibid.*, S. 8) aufgekommene *ontologische* Verwendung dieses Ausdrucks, während im 2. Abschnitt dieses Beitrages zudem die

Die Schwierigkeiten bei der Bestimmung dessen, was unter „Unmittelbarkeit“ („unmittelbar“ von gr. *αμεσοι*, lat. *immediatus*) zu verstehen ist, rühren nicht zuletzt daher, dass es sich dabei um einen *negativen* Ausdruck handelt, der nichts darüber aussagt, was er *positiv* beschreibt. Als „unmittelbar“ wird in der Alltagssprache eine *direkte* Beziehung zweier Relate bezeichnet, die *ohne weiteres* erfolgt und *nicht* durch ein Drittes *vermittelt* ist.<sup>2</sup> Unmittelbarkeit in diesem Sinne bedeutet unverstellte „Gegenwärtigkeit und Präsenz“, insofern sie „gleichsam den Berührungspunkt mit der Oberfläche“<sup>3</sup> von etwas uns räumlich und zeitlich Präsentem bezeichnet, von dem wir uns ergreifen lassen oder das wir selbst ergreifen. Ein Unmittelbares kann aber auch etwas sein, das, *eben weil* es nicht vermittelt ist, uns unmittelbar im Sinne von ‚un-zugänglich‘ ist, da es *sich selbst* genügt und *identisch* auf sich selbst bezogen ist und bleibt. Unmittelbarkeit in diesem Sinne bedeutet dann „gleichsam die Oberfläche, die ein Selbst einschließt: Wir können sie berühren, aber nicht durchdringen.“<sup>4</sup>

Diese beiden Bedeutungen von „Unmittelbarkeit“ als bestimmte Annahmen über *Relationen* kommen nun auch bei der *erkenntnistheoretischen* Verwendung dieses Ausdrucks zum Tragen. Einerseits kann unsere *Beziehung* zu einem Erkenntnisgegenstand eine unmittelbare sein – nämlich dann, wenn er uns *von selbst* einleuchtet, (*für*) *uns* evident ist. Andererseits kann aber auch der *Gegenstand* der Erkenntnis *selbst* für ein Unmittelbares stehen, Unmittelbarkeit *an und für sich* sein – wenn und insofern dieser nämlich ein sich-in-sich-selbst-Verstehendes repräsentiert, das eines Beweises weder bedürftig noch fähig und auch keiner weiteren Begründung zugänglich ist, so wie dies etwa bei einem axiomatischen Prinzip der Fall ist.

Als es in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu einem geradezu inflationären Gebrauch des zuvor keine besondere Rolle spielenden Terminus „Unmittelbarkeit“ gekommen ist, war es in erster Linie diese – in ihrem

---

Verwendung von „Unmittelbarkeit“ in Hegels *Logik* skizziert werden soll. Zum vielfältigen Gebrauch von „Unmittelbarkeit“, wie z.B. im ästhetischen, rechtlichen oder hermeneutischen Kontext, vgl. Andreas Arndt „Unmittelbarkeit“, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11 (2001), Sp. 236-241.

<sup>2</sup> Vgl. Joachim Heinrich Campe *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Bd. 1-5, Braunschweig 1807-1811, Bd. 5 (1811), S. 176 (s. v. „unmittelbar“), wo „unmittelbar“ als „nicht mittelbar, nicht durch gebrauchte Mittel, ohne Dazwischenkunft eines dritten Dinges“ definiert ist. Vgl. auch Jacob Grimm/Wilhelm Grimm *Deutsches Wörterbuch*, 32 Teilbände, Leipzig 1854-1960, Bd. 12, Sp. 1184-1187 (s. v. „unmittelbar“).

<sup>3</sup> Arndt *Unmittelbarkeit*, S. 6.

<sup>4</sup> *Ibid.*, S. 7.

## Grunde auf Aristoteles zurückgehende<sup>5</sup> – Verbindung von Unmittelbarkeit und Prinzip gewesen, die in der neueren Philosophie zu einer Aufwertung

<sup>5</sup> In der Lehre vom Schließen und Beweisen im Zentrum der aristotelischen Logik wird als „unmittelbar“ das Erste (Prinzip oder Prämisse) bezeichnet, das nicht aus anderem abgeleitet oder begründet werden kann, da es kein anderes vor sich hat: „Prinzip aber ist der unmittelbare Vordersatz eines Beweises; unmittelbar aber ist der [Vordersatz], welchem kein anderer früherer mehr vorhergeht“ (*Analytica posteriora* I, 2, 72 a 7-8; meine Übersetzung; vgl. auch 71 b 21-23 und 72 a 14-17). Im Unterschied zu den Wesenheiten (der Eigenschaften am Subjekt), die eine von ihnen verschiedene Ursache haben und mittels Beweis begründbar sind, sind die eine mit ihnen identische Ursache habenden Wesenheiten (des Subjekts) unmittelbare, nicht mehr beweisbare Prinzipien, von denen man sowohl Dasein wie Wesenheit voraussetzen muss (vgl. II, 9, 93 b 21-23: „Und so sind denn offenbar auch von den Wesenheiten die einen unmittelbare und [demnach] Prinzipien, von denen man sowohl das Sein wie auch die Wesenheit voraussetzen muss“; meine Übersetzung). Diese beiden Stellen aus der *Zweiten Analytik* hat auch Kierkegaard in seinem eigenen Exemplar von Friedrich Adolf Trendelenburgs *Elementa logices Aristotelicae*, 2. Aufl., Berlin 1842 (ktl. 844) hervorgehoben, welches er zusammen mit Trendelenburgs *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik*, Berlin 1842 (ktl. 845) am 13. Februar 1843 beim Buchhändler P.G. Philipsen gekauft hat (vgl. *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, hg. von Hermann Peter Rohde, Kopenhagen 1967, S. 35f.). Während Kierkegaard die letztere Stelle im § 65 der *Elementa* unterstrichen hat, welcher *Analytica posteriora* II, 9, 93 b 21-27 umfasst (vgl. *Elementa*, S. 20f. mit *Pap. V C 11,31*), steht die erstere Stelle als § 52 inmitten des die §§ 49-53 umfassenden, von Trendelenburg im Inhaltsverzeichnis der *Erläuterungen* mit „Das durch sich selbst gewisse Princip“ betitelten Abschnittes der *Elementa*, dessen Paragraphen Kierkegaard mit Rötelstift durch einen senkrechten Strich am Rande markiert hat (vgl. *Elementa*, S. 15f. mit *Pap. V C 11,21*). Für die Fragestellung dieses Beitrages ist dies deshalb von Bedeutung, da Kierkegaard auf Paragraphen eben dieses Abschnittes der *Elementa* nicht nur im Kontext seiner Überlegungen zur Bedeutung des „Unmittelbaren“ rekurriert (vgl. z.B. den Hinweis in der Aufzeichnung JJ:267 in *SKS* 18, 225 / *DSKE* 2, 233 auf Trendelenburgs *Erläuterungen*, S. 109, und den § 51 der *Elementa* hinsichtlich der „doppelte[n] Bedeutung des Unmittelbaren bei Aristoteles“ – doppelt insofern, als es bei Aristoteles, so Trendelenburg, entsprechend der doppelten Bewegung des Erkennens vom Allgemeinen zum Einzelnen und vom Einzelnen zum Allgemeinen auch eine „doppelte Art der durch sich selbst gewissen [von daher beide Male als unmittelbar bezeichneten] Anfänge“ (*Erläuterungen*, S. 98) gibt), sondern auch im Kontext seiner Überlegungen zur bloß *indirekten* Beweisbarkeit der „obersten Prinzipien“ und zum „Sprung“ anlässlich der Lektüre von Trendelenburgs *Logische Untersuchungen*, Bd. 1-2, Berlin 1840 (ktl. 843; laut *Auktionsprotokol*, S. 35, von Kierkegaard am 15. Januar 1844 bei Philipsen gekauft; vgl. hier vor allem Bd. 2, S. 320ff. und S. 337ff.) in der Randanmerkung JJ:266.a zur Aufzeichnung JJ:266 in *SKS* 18, 225 / *DSKE* 2, 232 (vgl. die Einbindung dieser Aufzeichnung in die Überlegungen zum „Paradox“ in *SKS* 7, 201 / *GW I AUNI*, 211f.). Die Wichtigkeit dieser erkenntnistheoretischen Verwendung von „Unmittelbarkeit“ zur Charakterisierung eines rationaler Begründung Unzugänglichen und Unbeweisbaren für Kierkegaards eigenes Verständnis dieses Ausdrucks zeigt sich denn auch darin, dass Kierkegaard in seinem Exemplar der *Elementa* in dem *Analytica posteriora* I, 3, 72 b 18-25 wiedergebenden § 51 zusätzlich zur obenerwähnten Randmarkierung mit Rötelstift auch

von „Unmittelbarkeit“ in Hinsicht auf die systematische Begründung philosophischer Erkenntnis geführt hat. Als explizit *philosophisches* Konzept verstanden, kam dem „Unmittelbaren“ dabei die Bedeutung eines durch Reflexion nicht einholbaren Unbedingten und Ursprünglichen zu, das der Philosophie als Prinzip unmittelbar vorangestellt wurde. Die hierbei implizierte Dichotomie von Unmittelbarkeit und Reflexion wurde zuerst bei Friedrich Heinrich Jacobi deutlich, der bei seiner Kritik der kantischen Transzendentalphilosophie und der von ihr behaupteten „*durchgängige[n] absolute[n] Unwissenheit*“<sup>6</sup> die Wahrheit in einem der Wissenschaft unzugänglichen Ort des (von Jacobi dabei *nicht* im dogmatisch-christlichen Sinne verstandenen) Glaubens und der Offenbarung gegründet sein ließ.<sup>7</sup>

Im Sinne einer identischen Beziehung auf sich selbst, als Unmittelbarkeit *an und für sich*, stellt das Unmittelbare in seiner ihm *wesentlich* zukommenden Unmittelbarkeit uns gegenüber zugleich auch ein Unvermittelbares dar, das nicht in der Vermittlung aufgehen, von uns begriffen werden kann,

---

den abschließenden Teil des ersten Satzes dieses Abschnittes unterstrichen hat, der im Kontext des ganzen Satzes übersetzt lautet: „Wir aber sagen, dass nicht alle wissenschaftlichen Erkenntnisse beweisbar, *sondern die der unmittelbaren [Vordersätze] unbeweisbar* sind“ (I, 3, 72 b 18-20; meine Übersetzung; der von mir kursivierte Satzteil ist der im griechischen Original von Kierkegaard unterstrichene, vgl. *Pap.* V C 11,24).

<sup>6</sup> Friedrich Heinrich Jacobi „Beilage. Ueber den Transscendentalen Idealismus“ (1787), in *Werke. Gesamtausgabe*, hg. von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke, Hamburg/Stuttgart-Bad Cannstatt 1998ff. (im Folgenden *JWA*), Bd. 2,1, S. 112,28.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. Jacobi „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch“ (1787), in *JWA*, Bd. 2,1, S. 33,14f. („Unmittelbar [ist die „wahrhaft wunderbare“ (S. 33,11f.) Offenbarung „bey der Wahrnehmung der Dinge ausser uns“ (S. 31,19f.)] in Absicht auf uns, weil wir das *eigentliche* Mittelbare davon nicht erkennen“); „Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft“, in *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, hg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen, Bd. 1-6, Leipzig 1812-1825 (ktl. 1722-1728), Bd. 2 (1815), S. 322f. (Soll es sich *nicht* so verhalten, dass „sich der Glaube an Freyheit auf jene Unwissenheit [gründet], welche die Vernunft, Wissenschaft erzeugend, zu vertilgen bestimmt ist [...] [,] so muß die mit dem Glauben an Freyheit verknüpfte Unwissenheit eine Unwissenheit ganz anderer Art: sie muß jener der Wissenschaft unzugängliche *Ort des Wahren* seyn“). Zum „Begriff einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt“, vgl. „Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“ (1785), in *JWA*, Bd. 1,1, S. 115,15-23. Angesichts der scharfen Kritik an der Bezeichnung dieser nicht durch Vernunftgründe vermittelten, unmittelbaren Gewissheit empirisch-sinnlicher Gegenstände als „Glaube“ in der Spinoza-Schrift hat Jacobi in „David Hume“ diese Verwendung von „Glaube“ als bloß epistemische Kategorie, die rationales Sich-Verhalten zur Welt erst *ermöglicht*, zunächst zu rechtfertigen versucht, bevor er sie schließlich in der 1815 hinzugefügten Vorrede zur Ausgabe des „David Hume“ als terminologischen Missgriff bezeichnet hat, vgl. „Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften“, in *JWA*, Bd. 2,1, S. 378,22-33.

ohne *eo ipso* den Status der Unmittelbarkeit zu verlieren. Dieser Umstand hat aber keineswegs zur Folge, dass sich das Unmittelbare jeder Form der Mitteilung oder einer Beziehung zu ihm *schlechthin* entziehen würde. Denn selbst eine opake, undurchdringbare Oberfläche kann von uns durchaus *berührt* und auf diese Weise *beschrieben* werden, womit *de facto* eine *Beziehung* von uns zu diesem Unmittelbaren besteht.<sup>8</sup>

Für Kierkegaards Gebrauch von „Unmittelbarkeit“ bedeutsam und einflussreich sollte sich zudem erweisen, dass der Terminus „Unmittelbarkeit“ seit Beginn des 19. Jahrhunderts – neben seiner Verwendung im erkenntnistheoretischen Sinne – auch *ontologisch* als eine „verdinglichende Kategorie“ verwendet wurde, „die etwas über die interne Verfasstheit von Seiendem oder des Seins überhaupt behauptet.“<sup>9</sup> Letzteres etwa, wenn Hegel schreibt: „Unmittelbarkeit heißt Sein überhaupt, diese einfache Bezie-

---

<sup>8</sup> Auch im Terminus „Unmittelbarkeit“ *selbst* ist diese Ambiguität impliziert, insofern nämlich auch eine unmittelbare, nicht durch ein *Drittes* vermittelte Beziehung zweier Relate durchaus eine *Beziehung* zwischen eben diesen beiden Relaten beschreibt und *insoweit* auch *Vermittlung* ist. Ein gutes Beispiel zur Veranschaulichung dieser Ambiguität findet sich in „Die unmittelbaren erotischen Stadien“ im ersten Teil von *Entweder – Oder* (1843), wo A das Verhältnis von Musik und Sprache erörtert. *Musik* wird dabei als das Medium verstanden, welches einzig imstande sei, die sich „beständig in einer Unmittelbarkeit“ bewegende „sinnliche Genialität“ (SKS 2, 64 / GWI EOI, 59f.; dt. Übersetzung leicht verändert) *in ihrer Unmittelbarkeit* auszudrücken, wogegen die Sinnlichkeit in ihrer „Mittelbarkeit und in Anderem Reflektiertsein“ (SKS 2, 71 / GWI EOI, 68; dt. Übersetzung leicht verändert) dem Bereich der *Sprache* angehöre, die „das absolut geistig bestimmte Medium“ und damit „das eigentliche Medium der Idee“ (SKS 2, 73 / GWI EOI, 71; dt. Übersetzung leicht verändert) sei. Das Verhältnis von Musik (Unmittelbarkeit) und Sprache (Reflexion) wird von A nun sehr einbildsam als das Verhältnis zweier aneinander grenzender, sich aber nicht durchdringender Reiche beschrieben: „Wenn ich mir zwei Reiche dächte, die aneinander grenzten, von denen ich mit dem einen ziemlich genau bekannt und mit dem anderen gänzlich unbekannt wäre, und es würde mir nicht gestattet, in jenes unbekanntes Reich einzudringen, wie sehr ich es auch wünschte, so wäre ich dennoch imstande, mir eine Vorstellung davon zu machen. Ich würde dann bis an die Grenze des mir bekannten Reiches hinauswandern, ihr beständig folgen, und würde, indem ich dies täte, mit dieser Bewegung den Umriss jenes unbekanntes Landes beschreiben und auf diese Weise eine allgemeine Vorstellung davon haben, obgleich ich nie meinen Fuß in es gesetzt hätte“ (SKS 2, 72 / GWI EOI, 69f.; meine Übersetzung). Die Sprache stehe für das „bekannte Reich“, zu dessen äußerster Grenze man gehen müsse, um das „unbekannte Reich“ der Musik zu entdecken. Dieses Reich der Musik könne zwar in seinem „Umriss“ beschrieben und damit allgemein vorgestellt, aber nicht betreten, durchdrungen werden, weshalb die im Rahmen dieser Entdeckung gemachte Erfahrung auch nur „in Ahnung und Unwissenheit“ (SKS 2, 72 / GWI EOI, 70; meine Übersetzung) gemacht sei.

<sup>9</sup> Arndt *Unmittelbarkeit*, S. 8.

hung auf sich; es ist unmittelbar, insofern wir das Verhältnis entfernen.“<sup>10</sup> Bei der Interpretation dessen, was Kierkegaard unter „Unmittelbarkeit“ und inwiefern er auch den christlichen Glauben als „Unmittelbarkeit“ versteht, wird daher nicht nur die Ambiguität dieses Terminus *an sich* zu berücksichtigen sein. Gleichmaßen gilt es auch die (mögliche) unterschiedliche *Verwendungsweise* von „Unmittelbarkeit“ zu beachten.

## 2. Kierkegaards „Unmittelbarkeit“ des Glaubens im Kontext seiner Zeit

Geistesgeschichtlicher Kontext von Kierkegaards Gebrauch des Terminus „Unmittelbarkeit“ bei seiner Deutung des Glaubens waren der Gebrauch dieses Terminus in Hegels Dialektik und die sich daran anschließende Auseinandersetzung in der Philosophie und Theologie des Vormärz.<sup>11</sup> Hegel wollte den abstrakten Gegensatz von Unmittelbarkeit und Vermittlung dadurch überwinden, dass er zur durchgängigen Vermittlung der Unmittelbarkeit überging. Unmittelbarkeit und Vermittlung gehören dabei untrennbar zusammen, da es, *indem* die Philosophie die einfache, unbestimmte Unmittelbarkeit des reinen Seins am (und als) Anfang der Logik<sup>12</sup> vermittelt,

---

<sup>10</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, in *Werke*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 1-20, Frankfurt 1986 (*Theorie-Werkausgabe*; im Folgenden *TWA*), Bd. 16, S. 158.

<sup>11</sup> Zu Hegels Verständnis von „Unmittelbarkeit“ vgl. Arndt *Unmittelbarkeit*, S. 23-29, sowie ders. *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Hamburg 1994, S. 161-167 und S. 189-194. Gleichwohl muss betont werden, dass sich in Kierkegaards *Journalen und Aufzeichnungen* bis zu seinem theologischen Examen Anfang Juli 1840 keine hinreichenden Belege für eine eingehende Lektüre von Hegels Werken im *Original* finden, vgl. Jon Stewart „Hegel: Kierkegaard’s Reading and Use of Hegel’s Primary Texts“, in *Kierkegaard and His German Contemporaries*, Tome I: *Philosophy*, hg. von Jon Stewart, Aldershot 2007 (*KRSRR* 6), S. 97-165, hier S. 98-103 und S. 139. Daher ist zu vermuten, dass die hegelsche Philosophie dem jungen Kierkegaard bis dahin in erster Linie durch seine dänischen Zeitgenossen sowie durch seine Beschäftigung mit Veröffentlichungen von Anhängern wie Gegnern der hegelschen Philosophie in Deutschland vermittelt worden ist. Zum Terminus „Unmittelbarkeit“ in Hegels Logik vgl. z.B. die Kierkegaard vorliegende (vgl. *Pap. II C 37*) dänische Darstellung von Johan Ludvig Heiberg *Grundtræk til Philosophiens Philosophie eller den speculative Logik. Som Ledetraad ved Forelæsninger paa den kongelige militaire Høiskole*, Kopenhagen 1832, vor allem S. 7 (§§ 14-16), S. 9 (§ 23), S. 11f. (§§ 26-27) und S. 31-37 (§§ 72-81).

<sup>12</sup> Vgl. Hegel *Wissenschaft der Logik I*, in *TWA*, Bd. 5, S. 65-79, vor allem S. 68f. Zu Kierkegaards Auseinandersetzung mit der Problematik des Anfangens mit diesem Anfang der Logik und seiner Voraussetzungslosigkeit vgl. z.B. JJ:239 in *SKS* 18, 217 / *DSKE* 2, 224; JJ:262 in *SKS* 18, 223f. / *DSKE* 2, 231; JJ:264 in *SKS* 18, 224 / *DSKE* 2, 232f. und *SKS* 7, 286,21-28 / *GWI AUN2*, 15. Gerade in der Aufzeichnung JJ:262 zeigt sich dabei, dass im Hintergrund der Kritik Kierkegaards an der von Hegel behaupteten Voraussetzungslosigkeit

„Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so dass sich diese beiden Bestimmungen als *ungetrennt* und *untrennbar* und jener Gegensatz [scil. von Unmittelbarkeit und Vermittlung] sich als ein Nichtiges zeigt.“<sup>13</sup>

Wenn es aber nach dem Anfang der *Wissenschaft der Logik* weder reine, unvermittelte Unmittelbarkeit noch reine, unmittelbarkeitslose Vermittlung geben kann, da beide lediglich *abstrakte* Seiten von etwas sind, das immer schon sowohl unmittelbar wie vermittelt ist, dann kann jedwede Unmittelbarkeit nunmehr nur den *Schein* der Unmittelbarkeit haben, weshalb sie ihres vorgängigen Vermitteltseins zu überführen ist. Die Dialektik der Negativität als prozessuales Prinzip der *bestimmten* und damit *real* gefassten<sup>14</sup> Negation und Negation der Negation bleibt bei diesem Schritt der Vermittlung von Unmittelbarkeit aber nicht stehen, da die Vermittlung in der Vermittlung *selbst* wiederum zur Unmittelbarkeit aufgehoben wird.<sup>15</sup> Das (stets)

---

des Anfangs einmal mehr die Lektüre der Schriften Trendelenburgs steht, vgl. JJ:262 mit Trendelenburg *Logische Untersuchungen*, Bd. 1, S. 23-30, hier vor allem S. 24.

<sup>13</sup> Hegel *Wissenschaft der Logik I*, in *TWA*, Bd. 5, S. 66. Zu Hegels Behauptung der unzertrennlichen Verbindung von Unmittelbarkeit und Vermittlung vgl. z.B. *Enzyklopädie I*, in *TWA*, Bd. 8, S. 56 (§ 12); *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, in *TWA*, Bd. 16, S. 63f. und S. 155-161; *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, in *TWA*, Bd. 17, S. 367.

<sup>14</sup> Im Unterschied zur rein logisch gefassten, *schlechthinnigen* (kontradiktorischen) Negation charakterisiert Hegel die Negation – als Triebkraft der dialektischen Bewegung – als *bestimmte* Negation und damit als reale Opposition (d.h. als Position an sich und lediglich Negation des ihr entgegenstehenden besonderen Begriffs), vgl. *Enzyklopädie I*, in *TWA*, Bd. 8, S. 172f. (§ 81) und *Wissenschaft der Logik I*, in *TWA*, Bd. 5, S. 49. Dass mit diesem Verständnis der bestimmten Negation aber stets die das Sein voraussetzende *Anschauung* präsupponiert sei, insofern als die dialektische Methode zu dem negativ entgegenstehenden (konträren) Begriff nicht „auf bloß logischem Wege“, sondern „durch *reflectirende* Vergleichung“ gelangen könne, über welche sich die Dialektik als Dialektik des *reinen* Denkens eigentlich erhoben zu haben wähnte, ist ein Hauptvorwurf Trendelenburgs in *Logische Untersuchungen*, Bd. 1, S. 31f., vgl. auch S. 44, S. 59 und S. 95. Für die Fragestellung dieses Beitrages ist dabei von Bedeutung, dass Trendelenburg zudem auch Hegels (präten-dierte) logischem Gebrauch des Terminus „Unmittelbarkeit“ einer solchen stillschweigenden Voraussetzung der sinnlichen Vorstellung bezichtigt und Kierkegaard diesen Vorwurf in seine eigene Auseinandersetzung mit Hegel einbezogen hat, vgl. Anm. 21.

<sup>15</sup> Vgl. Hegel *Wissenschaft der Logik II*, in *TWA*, Bd. 6, S. 125-129; *Enzyklopädie I*, in *TWA*, Bd. 8, S. 229 (§ 111) und S. 293f. (§ 149); *Enzyklopädie III*, in *TWA*, Bd. 10, S. 212 (§ 423); vgl. ferner *Wissenschaft der Logik II*, in *TWA*, Bd. 6, S. 565; *Enzyklopädie I*, in *TWA*, Bd. 8, S. 132 (§ 50) und S. 261 (§ 131); *Enzyklopädie III*, in *TWA*, Bd. 10, S. 200 (§ 413, Zusatz); *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, in *TWA*, Bd. 16, S. 430.

relative Resultat dieses Kreislaufs<sup>16</sup> von Unmittelbarkeit und Vermittlung ist diese in sich vermittelte oder reflektierte Unmittelbarkeit, in der, als Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung, die vermeintlich unvermittelte Unmittelbarkeit als vermittelte Unmittelbarkeit *wiederhergestellt* und die nun selbst wiederum der Grund des Scheins von Unmittelbarkeit und damit (der) Grund weiterer Vermittlung ist.

Das hegelsche Vermittlungsdenken hat nun in der Philosophie und Theologie seiner Zeit mitunter harsche Kritik hervorgerufen. Im Vormärz haben sich dabei Philosophen und Theologen von teilweise sehr unterschiedlicher Couleur „unter der Fahne der Unmittelbarkeit“<sup>17</sup> versammelt und auf Unmittelbarkeiten im Sinne eines Unbegreiflichen und Unverfügbaren berufen, die sie Hegels Konzeption einer durchgängigen Vermittlung der Unmittelbarkeit entgegenstellten – sei es der *vor* allem wirklichen Erkennen mit dem Wesen der Vernunft selbst gesetzte, ihr „an- und eingeborene Inhalt“<sup>18</sup> beim

---

<sup>16</sup> Vgl. z.B. Hegel *Wissenschaft der Logik I*, in *TWA*, Bd. 5, S. 70 („Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird.“) und *Philosophie des Rechts*, in *TWA*, Bd. 7, S. 30f. (§ 2, Zusatz: „Die Philosophie bildet einen Kreis: sie hat ein Erstes, Unmittelbares, da sie überhaupt anfangen muß, ein nicht Erwiesenes, das kein Resultat ist. Aber womit die Philosophie anfängt, ist unmittelbar relativ, indem es an einem andern Endpunkt als Resultat erscheinen muß. Sie ist eine Folge, die nicht in der Luft hängt, nicht ein unmittelbar Anfangendes, sondern sie ist sich rundend.“)

<sup>17</sup> Arndt *Unmittelbarkeit*, S. 16. Vgl. dazu ders. „„Neue Unmittelbarkeit“. Zur Aktualisierung eines Konzepts in der Philosophie des Vormärz“, in *Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820-1854)*, hg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1995, S. 207-233.

<sup>18</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie“, in *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, hg. von Karl Friedrich August Schelling, 14 Bde. in 2 Abt. (1. Abt.: Bd. 1-10; 2. Abt.: Bd. 1-4), Stuttgart/Augsburg 1856-1861, 2. Abt., Bd. 3 (1858), S. 1-174, hier S. 63; vgl. S. 62-67. Vgl. auch Kierkegaards Mitschrift von Schellings Vorlesung über die „Philosophie der Offenbarung“ in Berlin (1841/42) vom 22. November 1841: „Was ist der unmittelbare Inhalt der Vernunft. *Die Vernunft ist die unendliche Potenz des Erkennens*. Als solche scheint sie keinen Inhalt zu haben; aber doch hat sie einen Inhalt, aber dieser ist dann auch ohne ihr Zuthun – ihr ‚eingeborne[r], apriorischer Inhalt“ (Not11:3 in *SKS* 19, 306,17-21; meine Übersetzung; vgl. ferner Not11:4 in *SKS* 19, 307,14ff. und Not11:10 in *SKS* 19, 313,27ff.). Die fundamentale Kritik der Vermittlung als Affirmation einer (nicht durch Reflexion einholbaren, sich nicht mitteilenden, weil nicht vermittelten) Unmittelbarkeit kommt auch in der Konzeption der intellektuellen Anschauung beim jungen Schelling zum Tragen, insofern durch sie der Einzelne Gott unmittelbar erkennen und man diese Erkenntnis aufgrund ihrer Unmittelbarkeit nicht „weiter beschreiben oder mitteilen [kann]“ („Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie“, in *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, 1. Abt., Bd. 7 (1860), S. 140-197, hier S. 149 (§

späten Schelling; seien es die „*sinnlichen, d.i. wirklichen, Dinge[-]*“ bei Ludwig Feuerbach, zu denen Philosophie und Wissenschaft „*hin zu kommen*“<sup>19</sup> und von denen sie nicht etwa auszugehen haben; oder sei es eben der christliche Glaube als „die neue Unmittelbarkeit“ oder „die Unmittelbarkeit nach der Reflexion“ bei Søren Kierkegaard.

Diese Berufung auf Unmittelbarkeiten geschah aber nicht nur gegenüber Hegels Verständnis des *Begriffs*, dem ein Un-Begreifliches entgegengestellt werden sollte. Zugleich wurde damit auch Hegels Verständnis von *Unmittelbarkeit* kritisiert, da Hegel nach Meinung seiner Kritiker die ‚wahre‘ Unmittelbarkeit nicht (an)erkannt habe, die sowohl ein aus der Vermittlung nicht selbst hervorgegangenes *Unvermitteltes* wie auch ein der Vermittlung selbst entzogenes *Unvermittelbares* sei. Kierkegaard hat sich also bei seiner Deutung des Glaubens als „Unmittelbarkeit“ ebenso wie bei der kritischen Abgrenzung seiner Position gegenüber anderen nicht nur einer bestimmten Begrifflichkeit bedient, die ihm – abgesehen von Jacobi und Vertretern der Frühromantik<sup>20</sup> – in erster Linie von seiner Auseinandersetzung mit der he-

---

48); vgl. hierzu auch die bereits genannte Vorlesungsmitschrift Kierkegaards in Not11:10 in *SKS* 19, 313-315). Der hier zwischen Schelling und Hegel zutage tretende prinzipielle Unterschied, insofern als Schelling die Vermittlung von der Erkenntnis der Wahrheit ausschließt, sodass nur etwas als wahr erkannt wird, wenn es unmittelbar angeschaut wird, während es für Hegel keine unvermittelte Unmittelbarkeit geben kann, da die Vermittlung der Wahrheit wesentlich ist, lässt sich in aller Kürze und mit den Worten Jürgensens so angeben: „Für Hegel gilt also, daß die Unmittelbarkeit nur als mit sich vermittelte Unmittelbarkeit wahr ist. Dagegen gilt für Schelling: Die Unmittelbarkeit wird durch Vermittlung unwahr“ (Sven Jürgensen *Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings*, Würzburg 1997, S. 105).

<sup>19</sup> Ludwig Feuerbach „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (1843), in *Gesammelte Werke*, hg. von Werner Schuffenhauer, Berlin 1967ff., Bd. 9, S. 264-341, hier S. 325f. (§ 44); vgl. auch S. 321 (§ 39), wo Feuerbach dem „Unmittelbaren“ als dem nicht vollständig logisch Vermittelbaren eine *positive* Qualität beimisst: „*wahr* ist etwas nur, wenn es nicht mehr ein Vermitteltes, sondern Unmittelbares ist“. Bereits im Fragment „Zweifel“ (1827/28), in *Gesammelte Werke*, Bd. 10, S. 151ff., wird das Denken einer Wirklichkeit kontrastiert, die als „unmittelbares Dasein, [...] Natur“ (S. 156) vorgefunden wird. Zu Feuerbachs Festhalten an seinem Verständnis von „Unmittelbarkeit“ gegenüber Hegel(s) vgl. „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“ (1843), in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, S. 243-263, hier S. 247 („Der Hegelschen Philosophie fehlt *unmittelbare Einheit, unmittelbare Gewißheit, unmittelbare Wahrheit*“), sowie „Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie“ (1866), in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, S. 53-186, hier S. 151.

<sup>20</sup> Wie etwa Friedrich Schlegel und Novalis, vgl. z.B. Friedrich Schlegel „Recension der Schrift von Rhode: Ueber den Anfang unserer Geschichte und letzte Revolution der Erde. Breslau 1819“, in *Fr. Schlegel's sämtliche Werke*, Bd. 1-10, Wien 1822-1825 (ktl. 1816-1825), Bd. 10, S. 267-356, hier S. 313; „Ueber die Philosophie“, in *Athenaeum* 2 (1799), S. 1-39, hier S. 22, sowie „Ideen“, in *Athenaeum* 3 (1800), S. 4-34, hier S. 11. Zum Verständ-

gelschen Philosophie und deren positiver oder negativer Rezeption durch führende Repräsentanten des deutschen und dänischen Geisteslebens her geläufig war. Kierkegaards Deutung des christlichen Glaubens als „Unmittelbarkeit“ kann zugleich auch, aller Originalität und Authentizität seiner Position zum Trotz, im geistesgeschichtlichen Kontext seiner Zeit als Ausdruck und Teil eines allgemeineren Bestrebens verortet werden, dem es im Gegensatz zu Hegels Theorie der absoluten Vermittlung an einer Kon- oder Restitution unvermittelter und unvermittelter Unmittelbarkeiten gelegen war.<sup>21</sup>

### 3. Glaube und „Unmittelbarkeit“

Die Termini „unmittelbar“, „Unmittelbares“ und „Unmittelbarkeit“ begegnen in Kierkegaards *Journalen und Aufzeichnungen* mehr als 500 Mal und sind mit knapp 850 Belegen fester Bestandteil seiner pseudonym veröffentlichten Werke.<sup>22</sup> Kierkegaard spricht von „Unmittelbarkeit“ in zahlreichen

---

nis von „Unmittelbarkeit“ bei Novalis vgl. z.B. „Heinrich von Ofterdingen“, in *Novalis Schriften*, hg. von Ludwig Tieck und Friedrich Schlegel, 2 Teile, 4. Aufl., Berlin 1826 (ktl. 1776), Teil 1, S. 1-183, hier S. 164f., sowie „Philosophie und Physik“, in *Novalis Schriften*, Teil 2, S. 80-126, hier S. 97 und S. 106.

<sup>21</sup> Dass dabei auch Kierkegaards Kritik am hegelschen *Gebrauch* des Terminus „Unmittelbarkeit“ durch jene sich am hegelschen Vermittlungsdenken entzündende Auseinandersetzung in der Philosophie und Theologie des Vormärz motiviert gewesen ist, wird z.B. in der Aufzeichnung JJ:267 deutlich, in der Kierkegaard schreibt: „In der hegelschen Philosophie wird das Unmittelbare teils willkürlich, teils subrept (in der Bedeutung des Sinnlichen) gebraucht“ (SKS 18, 225,21-23 / DSKE 2, 233,7-9; meine Übersetzung). Ausgangspunkt und Beweggrund dieser Kritik Kierkegaards ist die Lektüre von Trendelenburgs *Logische Untersuchungen*, Bd. 1, S. 56-59. Trendelenburg illustriert hier mit einer Reihe von Beispielen aus Hegels Logik der Enzyklopädie seine Kritik, dass sich darin die „Unmittelbarkeit der Anschauung oder Wahrnehmung, wovon die vermittelnde Logik nichts weiß, [...] stillschweigend unter[schiebt]“, obwohl das Unmittelbare in der Bedeutung des „lebendigen sinnlichen Bildes“ in der Logik gar nicht vorkommen und darin „nur das in sich selbst Vermittelte bezeichnen [kann], inwiefern die Vermittlung von außen aufgehoben ist“ (S. 56f.). An den angeführten Beispielen zeige sich aber gerade, wie „die Logik mit ihrem reinen Gedanken von sich ab und ins Sinnliche hinein[fällt]“ und damit unter „unmittelbar“ etwas verstehe, „was sie gar noch nicht verstehen kann, – das Sinnliche“ (S. 58f.; vgl. auch S. 95). Vgl. zudem die Wiederaufnahme dieser Kritik in *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, S. 198f., mit *Pap.* VI A 145 / T 2, 236, sowie deren Zusammenfassung in Trendelenburgs *Die logische Frage in Hegel's System*, Leipzig 1843 (ktl. 846; laut *Auktionsprotokoll*, S. 36, von Kierkegaard am 7. Mai 1843 bei Philipsen gekauft; vgl. *Pap.* V B 49,6), S. 16f.

<sup>22</sup> Innerhalb der unter Kierkegaards *eigenem* Namen erschienenen *Erbaulichen* und *Christlichen Reden* spielt der Terminus „Unmittelbarkeit“ jedoch keine Rolle, was aber nicht weiter verwundert, sind doch auch sonst innerhalb dieser Schreibform Kierkegaards mehre-

verschiedenen, teilweise sehr unterschiedlichen Kontexten.<sup>23</sup> Auch der hegelsche ‚Dreischritt‘ von Unmittelbarkeit, Vermittlung und vermittelte Unmittelbarkeit tritt in verschiedenartiger Anwendung zu Tage, ist also keineswegs auf den Kontext der Rede vom Glauben beschränkt.<sup>24</sup>

---

re philosophisch-theologische Schlüsselbegriffe seiner pseudonym veröffentlichten Werke, wie etwa „das Paradox“ oder „Reflexion“, völlig absent.

<sup>23</sup> So zum Beispiel als *Synonym* zu *Natur* bzw. dem *Natürlichen* (SKS 3, 220 / *GW1 EO2*, 246; NB26:68 in SKS 25, 71-74), als *Realität* (im Gegenüber zur Sprache als *Idealität*, vgl. *Pap. IV B 1*, S. 146 / *GW1 JC*, 155) oder als vornehmliches Kennzeichen der *ästhetischen Lebensanschauung* bzw. als das *Ästhetische* überhaupt (SKS 3, 173-179.185 / *GW1 EO2*, 190-196.203; SKS 4, 172 / *GW1 FZ*, 92; SKS 7, 520 / *GW1 AUN2*, 284). Der Terminus „Unmittelbarkeit“ kann zudem in *Opposition* zu *Reflexion* (JJ:221 in SKS 18, 211 / *DSKE 2*, 218; SKS 6, 147 / *GW1 SLW*, 165), *Wissen* (*Pap. IV C 99*), *Geist* (SKS 3, 176 / *GW1 EO2*, 192), dem *Dialektischen* (NB2:225 in SKS 20, 227 / *T 2*, 170f.), *Konkretion* (Not5:23 in SKS 19, 185f. / *T 1*, 236), *wesentlicher Existenz* (SKS 7, 412 / *GW1 AUN2*, 162) oder *Sprache* (SKS 2, 64-77 / *GW1 EO1*, 59-75) verwendet sein. Das Adjektiv „unmittelbar“ begegnet dabei in Verbindung unter anderem mit *Bewusstsein* (CC:12 in SKS 17, 201 / *DSKE 1*, 161; AA:22 in SKS 17, 41 / *DSKE 1*, 43), *Bestimmung* (SKS 3, 176 / *GW1 EO2*, 192; in NB8:58 in SKS 21, 170f. / *T 3*, 114 dabei als Gegensatz zwischen der „unmittelbaren Bestimmung“ und der „dialektischen Bestimmung des Glaubens“), *Gewissheit* (NB5:30 in SKS 20, 382 / *T 3*, 8f.), *Existenz* (SKS 1, 76f. / *GW1 BI*, 12f.; SKS 6, 65 / *GW1 SLW*, 67), *Liebe* (SKS 9, 37-47 / *GW1 LT*, 36-47), *Verhältnis* (SKS 6, 435 / *GW1 SLW*, 502), *Religiosität* (JJ:336 in SKS 18, 248f. / *DSKE 2*, 256f.; SKS 6, 155 / *GW1 SLW*, 174), *Gleichzeitigkeit* (SKS 4, 301f. / *GW1 PB*, 101f.), *Wahrnehmung* (SKS 4, 281 / *GW1 PB*, 78) und *Übergang* (SKS 4, 291 / *GW1 PB*, 90; SKS 7, 54 / *GW1 AUNI*, 46).

<sup>24</sup> Zum Beispiel als Darstellungsschema der verschiedenen Entwicklungsstufen der *Komödie* (BB:23 in SKS 17, 113,13ff. / *DSKE 1*, 121,21ff.; vgl. das Vorbild hierzu bei Johan Ludvig Heiberg „Svar paa Hr. Prof. Oehlenschlägers Skrift ‚Om Kritiken i Kjøbenhavns flyvende Post, over Væringerne i Miklagard““, in *Kjøbenhavns flyvende Post* (1828), Nr. 7-8 und Nr. 10-16, hier Nr. 13 (Art. 6), Sp. 5f.) oder des *Lebens* (BB:25 in SKS 17, 117-119 / *DSKE 1*, 126-128, vor allem SKS 17, 119,1f. / *DSKE 1*, 128,1f.: „Das System hat nur 3 Stadien: unmittelbar, reflektiert und Einheit, das Leben hat 4“; meine Übersetzung), wobei diese ‚Stadientheorie‘ des Lebens nicht als (fundamentale) Ablehnung von Hegels Denken (so Niels Thulstrup *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835-1846*, Stuttgart 1972, S. 81-86) oder als antihegelsche Polemik (so Gregor Malantschuk *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, Kopenhagen 1968, S. 143-146), sondern als *Modifikation* des hegelschen Denkschemas zu verstehen ist, die dabei *innerhalb* dieses Schemas verbleibt und mit ihm in einem Dialog steht (so m.E. zurecht Jon Stewart *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, New York 2003, S. 97 und S. 100-105). Im zweiten Teil von *Entweder – Oder* (1843) bezeichnet Wilhelm die *Ehe* – im Unterschied zum „Unmittelbaren“ der „ersten Liebe“ – als die „Unmittelbarkeit, welche die Mittelbarkeit in sich hat“ (vgl. SKS 3, 97f. / *GW1 EO2*, 100f.). Diese Verhältnisbestimmung von erster und ehelicher Liebe wird vom Wilhelm der *Stadien auf des Lebens Weg* (1845) schließlich weiter vertieft, wobei (nun) die Sphäre der ehelichen Liebe explizit mit der des Religiösen konfundiert wird: Die noch vor jeder Reflexion stehende „Unmittelbarkeit der Verliebtheit“ werde durch die Reflexion, dem „Würgeengel der Unmittelbarkeit“ (SKS 6,

Wie oben bereits in der systematischen Erschließung postuliert, gilt es bei der Interpretation dessen, was Kierkegaard unter „Unmittelbarkeit“ und inwiefern er auch den christlichen Glauben als „Unmittelbarkeit“ versteht, nicht nur die Ambiguität dieses Terminus *an sich*, sondern auch seine (mögliche) unterschiedliche *Verwendungsweise* zu berücksichtigen. Wenn Letzteres auch nicht immer eindeutig zu entscheiden ist, so scheint mir der Terminus „Unmittelbarkeit“ im *erkenntnistheoretischen* Sinne doch vornehmlich dann gebraucht, wenn Kierkegaard vom Glauben als „die neue Unmittelbarkeit“ oder „die Unmittelbarkeit nach der Reflexion“ spricht.<sup>25</sup> Wenn Kierkegaard dagegen hinsichtlich des Christentums und des christlichen Glaubens *einerseits* von einem „Verlieren“ der Unmittelbarkeit oder einem ihr „Absterben“, *andererseits* von einem „Wiedererlangen“ oder einer

---

147 / *GW1 SLW*, 165), aufgehoben; der Entschluss zur Ehe sei daher „eine durch die rein ideell ausgeschöpfte Reflexion hindurch gewonnene *neue* Unmittelbarkeit, welche der Unmittelbarkeit der Verliebtheit gerade entspricht“ (*SKS* 6, 151 / *GW1 SLW*, 170; meine Übersetzung). Der Entschluss als Sieg über alle Gefahr und Anfechtung sei zugleich aber auch religiöser Ausgangspunkt, da „eine einzige gedachte Gefahr“ ausreiche, den sich Entschließenden dahin zu bringen, „sich religiös zu entschließen. Er denke sich eine beliebige [Gefahr] [...]. Indem er die Kraft seines Gedankens und die Sorge seiner Verliebtheit darauf verwendet, sie zu denken, denkt er sie *eo ipso* so furchtbar, dass er sie durch sich selbst nicht überwinden kann. Er ist dann auf Grund gesetzt, er muss entweder die Verliebtheit fahren lassen – oder Gott glauben. Auf diese Weise ist das Wunder der Verliebtheit in das Wunder des Glaubens emporggeführt, das Wunder der Verliebtheit ist in ein rein religiöses Wunder aufgenommen, die Absurdität der Verliebtheit in ein göttliches Einverständnis mit der Absurdität der Religiosität“ (*SKS* 6, 153 / *GW1 SLW*, 171f.; meine Übersetzung).

<sup>25</sup> Zur Rede vom Glauben als „die neue Unmittelbarkeit“ vgl. *SKS* 7, 318 / *GW1 AUN2*, 51f. (Anm.; hier jedoch primär im ontologisch-existentialen Sinne) und *Pap. X 6 B 78 / T 5*, 386f.; vgl. auch JJ:201 in *SKS* 18, 204 / *DSKE* 2, 211 („dass ich ein Sünder bin, ist die neue Unmittelbarkeit des christlichen Bewusstseins“); JJ:203 in *SKS* 18, 205 / *DSKE* 2, 211 („das zweite unmittelbare Gottesbewusstsein (Sündenbewusstsein)“); JJ:237 in *SKS* 18, 217 / *DSKE* 2, 224 („[...] als ob ich jede unbeschnittene Unmittelbarkeit, jede unrasierte Leidenschaft zu legitimieren beabsichtigte“); Not5:23 in *SKS* 19, 185 / *T 1*, 236 („eine konkretere Bestimmung als das Unmittelbare“; dt. Übersetzung leicht verändert) sowie *SKS* 4, 161, 18ff. / *GW1 FZ*, 75 (das Paradox des Glaubens als „neue Innerlichkeit“). Als „neue Unmittelbarkeit“ wird von Kierkegaard zudem die *Wiederholung* (*SKS* 7, 239 / *GW1 AUN1*, 257; vgl. *SKS* 7, 265 / *GW1 AUN1*, 285), der *Humor* (*SKS* 7, 257, 7 / *GW1 AUN1*, 277; *SKS* 7, 265, 22f. / *GW1 AUN1*, 287), der *Entschluss zur Ehe* (vgl. Anm. 24) und das *Religiöse* (*SKS* 6, 151f. / *GW1 SLW*, 170f.; vgl. auch *SKS* 6, 157 / *GW1 SLW*, 177 („höhere Unmittelbarkeit“) und *SKS* 6, 370 / *GW1 SLW*, 424 („das Religiöse“ ist nicht „die erste Unmittelbarkeit“) bezeichnet. Zur Rede vom Glauben als „die Unmittelbarkeit nach der Reflexion“ vgl. NB4:159 in *SKS* 20, 362-365 / *T 2*, 229-232 (2 Mal); vgl. auch JJ:221 in *SKS* 18, 211 / *DSKE* 2, 218. Zur Rede vom Glauben als „eine spätere [Unmittelbarkeit]“ vgl. *SKS* 4, 172 / *GW1 FZ*, 91f.; vgl. auch *SKS* 4, 188 / *GW1 FZ*, 111f. („Die Sünde ist nicht die erste Unmittelbarkeit, die Sünde ist eine spätere Unmittelbarkeit“).

„Rückkehr“ der bzw. zur Unmittelbarkeit spricht,<sup>26</sup> so wird „Unmittelbarkeit“ wesentlich in einem *ontologischen*, oder genauer: *ontologisch-existentiellen* Sinne gebraucht. „Unmittelbarkeit“ hat dann weniger eine erkenntnistheoretische als vielmehr eine *existentielle*, das Existieren selbst betreffende Bedeutung, insofern damit etwas über die Art und Weise des *Vollzugs* der Existenz ausgesagt wird.

Um diese Behauptung begründen zu können, ist es notwendig, zunächst dasjenige Verständnis des Glaubens zu umreißen, von dem Kierkegaard als stetem *Kontrapunkt* zu seiner Position sein eigenes Verständnis scharf unterschieden wissen wollte.

### 3.1 „[...] aber nicht wahr ist, dass [...] der Glaube ohne weiteres das Unmittelbare ist“<sup>27</sup>

Die negative Grundvoraussetzung für Kierkegaards Charakterisierung des christlichen Glaubens als „die neue Unmittelbarkeit“ oder „die Unmittelbarkeit nach der Reflexion“ ist das von ihm vielfach kritisierte Verständnis des Glaubens als ‚unmittelbares Bewusstsein‘, ‚(erstes) Unmittelbares‘ oder ‚(erste) Unmittelbarkeit‘.<sup>28</sup> Bereits in der Journalaufzeichnung CC:12 vom

<sup>26</sup> Zum „Verlieren“ der Unmittelbarkeit vgl. NB4:154 in *SKS* 20, 358 / *T* 2, 225; *Pap.* VIII 1 A 673 / *T* 2, 242; NB11:62 in *SKS* 22, 40; vgl. auch *SKS* 6, 444f. / *GW* *SLW*, 513f. und *SKS* 7, 318 / *GW* *AUN*2, 51f. (jeweils „Aufheben“ der Unmittelbarkeit) sowie NB9:50 in *SKS* 21, 229 / *T* 3, 170. Kierkegaard spricht vom „Verlieren“ der Unmittelbarkeit zudem auch im Kontext der Rede von der *Religiosität* (*SKS* 6, 391.398 / *GW* *SLW*, 449.458) und *Liebe* (*SKS* 3, 118 / *GW* *EO*2, 125; *SKS* 6, 114 / *GW* *SLW*, 125). Zum Ausdruck „das der Unmittelbarkeit Absterben“ [*Afdøen fra Umiddelbarheden*], der sich so nur in der *Ab-schließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* findet, vgl. *SKS* 7, 392 / *GW* *AUN*2, 138; *SKS* 7, 418-421 / *GW* *AUN*2, 169-172; *SKS* 7, 438f. / *GW* *AUN*2, 192f.; *SKS* 7, 451 / *GW* *AUN*2, 206; *SKS* 7, 460 / *GW* *AUN*2, 217; *SKS* 7, 478 / *GW* *AUN*2, 236; vgl. auch *SKS* 7, 408 / *GW* *AUN*2, 157 sowie NB12:102 in *SKS* 22, 198 / *T* 3, 278 („Sterben des Unmittelbaren“). Zum „Wiedererlangen“ der Unmittelbarkeit vgl. NB4:154 in *SKS* 20, 358 / *T* 2, 225; NB11:62 in *SKS* 22, 40. Zur „Rückkehr“ der bzw. zur Unmittelbarkeit vgl. *SKS* 6, 444f. / *GW* *SLW*, 513f. und *Pap.* VIII 1 A 663 / *T* 2, 240f.; vgl. bereits auch DD:208 in *SKS* 17, 290,17-27 / *DSKE* 1, 263,26-38.

<sup>27</sup> *SKS* 4, 188 / *GW* *FZ*, 112 (dt. Übersetzung leicht verändert).

<sup>28</sup> Im Einzelnen *kritisiert* Kierkegaard ein Verständnis des Glaubens als „das Unmittelbare“ (Not5:23 in *SKS* 19, 185 / *T* 1, 236; *Pap.* V B 49,2; JJ:196 in *SKS* 18, 203 / *DSKE* 2, 210; *SKS* 6, 271 / *GW* *SLW*, 308; *SKS* 7, 318 / *GW* *AUN*2, 51f.; NB5:10 in *SKS* 20, 374; NB5:30 in *SKS* 20, 381f. / *T* 3, 8f.), „das *Unmittelbare* ohne eine nähere Bestimmung“ (*SKS* 4, 318 / *GW* *BA*, 7); „ohne weiteres das Unmittelbare“ (*SKS* 4, 161.188 / *GW* *FZ*, 76.112), „das erste Unmittelbare“ (*Pap.* I A 273 / *T* 1, 50), „die erste Unmittelbarkeit“ (*SKS* 4, 172 / *GW* *FZ*, 92), „Unmittelbarkeit“ (*SKS* 7, 238 / *GW* *AUN*1, 257; *SKS* 7, 453 / *GW* *AUN*2, 209; NB5:10 in *SKS* 20, 374; vgl. auch NB:70 in *SKS* 20, 59 / *GW* *LA*, 126), „das unmittelbare Bewusstsein“ (AA:22 in *SKS* 17, 41 / *DSKE* 1, 43; CC:12 in

Januar 1837 macht Kierkegaard deutlich, dass der Glaube nicht als ‚unmittelbares Bewusstsein‘ zu verstehen ist. Im Zusammenhang mit der Frage, wie das Christentum in der heutigen Zeit behandelt werde, pflichtet Kierkegaard seinem (fiktiven) Gegenüber in der Missbilligung dessen bei,

dass jeder christliche Begriff so verflüchtigt worden ist, so gänzlich in eine Nebelmasse aufgelöst, dass man ihn unmöglich wiedererkennen kann. Den Begriffen Glaube, Inkarnation, Tradition, Inspiration, die im christlichen Bereich auf ein bestimmtes historisches Faktum zurückzuführen sind, wurde nach dem Gutdünken der Philosophen eine ganz andere gewöhnliche Bedeutung gegeben, wobei Glaube zum unmittelbaren Bewusstsein wird, das im Grunde nichts anderes als das vitale Fluidum des geistigen Lebens, dessen Atmosphäre ist.<sup>29</sup>

Dass Kierkegaard die Unmittelbarkeit dieses ‚unmittelbaren Bewusstseins‘ als nicht durch Reflexion vermittelte und damit als *analog* zum einfachen, unbestimmten Unmittelbaren versteht, welches noch nicht in das Vermittelte als das Negative des Unmittelbaren übergegangen ist, wird am Vergleich der Aufzeichnung CC:12 mit der Aufzeichnung *Pap. I A 273* von vermutlich Ende 1836 deutlich, in der Kierkegaard „das erste Unmittelbare“ auf fast identische Weise wie das ‚unmittelbare Bewusstsein‘ in CC:12 charakterisiert:

Das, was Schleiermacher ‚Religion‘ nennt, die hegelschen Dogmatiker ‚Glaube‘, ist im Grunde nichts anderes als das erste Unmittelbare, die Bedingung für alles – das vitale Fluidum – die Atmosphäre, die wir im geistigen Sinne einatmen – und das sich deswegen nicht mit Recht mit diesen Worten bezeichnen lässt.<sup>30</sup>

Im Unterschied zu der allein in der Aufzeichnung CC:12 artikulierten Kritik an der ‚Verflüchtigung‘ des Glaubens zu einem präreflexiven unmittelbaren

---

SKS 17, 201 / DSKE 1, 161; vgl. Anm. 31) und „die unmittelbare Gewissheit“ (SKS 4, 292 / GWI PB, 92; NB5:30 in SKS 20, 381f. / T 3, 8f.). *Negativ konnotiert* sind bei Kierkegaard zudem „(der) Glaube der Unmittelbarkeit“ (SKS 6, 350 / GWI SLW, 400; SKS 7, 396.419 / GWI AUN2, 143.169), „(der) unmittelbare(r) Glaube“ (*Pap. I C 9*; SKS 2, 204 / GWI EO1, 225; NB5:10 in SKS 20, 374,17; NB31:103 in SKS 26, 78,13), „der unmittelbar Glaubende“ (NB17:19 in SKS 23, 176 / T 4, 142) und „die unmittelbare Bestimmung des Glaubens“ (NB8:58 in SKS 21, 170f. / T 3, 114).

<sup>29</sup> CC:12 in SKS 17, 198-202 / DSKE 1, 157-162, hier SKS 17, 201,18-26 / DSKE 1, 161,2-10 (dt. Übersetzung leicht verändert). Zur Datierung dieser Aufzeichnung, bei der es sich womöglich um einen Entwurf zu einem Zeitungsartikel handelt, wengleich der Briefcharakter an manchen Stellen nicht von der Hand zu weisen ist, vgl. DSKE 1, 464f.

<sup>30</sup> *Pap. I A 273* / T 1, 50 (meine Übersetzung). Die Datierung dieser Aufzeichnung auf Ende 1836 legen zumindest die Herausgeber von *Pap.* mit der Einordnung von *Pap. I A 273* zwischen *Pap. I A 271* (11. November 1836) und *Pap. I A 274* (12. November 1836) nahe.

Bewusstsein<sup>31</sup> sollte der erstmals in der Aufzeichnung *Pap. I A 273* gegen „die hegelschen Dogmatiker“ formulierte Vorwurf, dass das von ihnen als ‚Glaube‘ Bezeichnete nur „das erste Unmittelbare“ sei, fester Bestandteil fast aller pseudonym veröffentlichter Werke Kierkegaards in der Zeit von 1843 bis 1846 sein.

Während etwa Johannes de silentio in *Furcht und Zittern* (1843) pauschal die „neuere Philosophie“ kritisiert, „anstelle von ‚Glaube‘ ohne weiteres das Unmittelbare zu setzen“, wodurch der Glaube „in ziemlich simple Gesellschaft mit Gefühl, Stimmung, Idiosynkrasie, Vapeurs usw.“<sup>32</sup> komme, moniert Vigilius Haufniensis in der Einleitung zu *Der Begriff Angst* (1844), dass „in der Dogmatik *Glaube* das *Unmittelbare* ohne eine nähere Bestimmung“<sup>33</sup> genannt werde, wobei Kierkegaard in der vorläufigen Ausarbeitung der Einleitung am Rande zu dieser Stelle anmerkt: „und dies geschieht ja jeden Tag gleich vor unseren Augen“.<sup>34</sup> Zwar gewinnt man dadurch, so Haufniensis, den Vorteil, die eigenen Zeitgenossen von der Notwendigkeit zu überzeugen, so wie beim Unmittelbaren am Anfang der Logik, auch beim Glauben nicht „stehenzubleiben“. Infolge dieser Vermengung von Logik und Dogmatik werde aber nicht nur der Glaube „seiner geschichtlichen Voraussetzung“ beraubt, sondern auch die Dogmatik gehe diesem ihren geschichtlichen Anfang verlustig und beginne so, als wäre sie die Logik. Was jedoch „logisch gedacht richtig ist, dass das Unmittelbare *eo ipso* aufgehoben ist, das wird in der Dogmatik Geschwätz, denn wem könnte es wohl einfallen, bei dem Unmittelbaren (ohne nähere Bestimmung) stehenbleiben zu wollen, da es ja gerade im selben Augenblick, in dem man es nennt, aufgehoben ist“.<sup>35</sup>

Im Rahmen dieses Beitrages kann nicht auf die Frage nach den *faktischen* Adressaten von Kierkegaards Vorwurf eingegangen werden, ‚Glaube‘ einfach durch das unbestimmte, (noch) unvermittelte „Unmittelbare“ zu substi-

---

<sup>31</sup> Abgesehen von der Aufzeichnung CC:12 gebraucht Kierkegaard *selbst* den Ausdruck ‚das unmittelbare Bewusstsein‘ im Kontext der Rede vom *Glauben* in seinem Gesamtwerk sonst nur noch in der Aufzeichnung AA:22 in *SKS* 17, 41f. / *DSKE* 1, 43f. (19. März 1837). In dieser Aufzeichnung wird der christliche Glaube von Kierkegaard zudem auch *positiv* als „das unmittelbare Bewusstsein“ des Christentums bezeichnet, welches er dem „unmittelbaren Bewusstsein“ kontrastiert, das dem Menschen durch die „erste Schöpfung“ mitgegeben sei.

<sup>32</sup> *SKS* 4, 161 / *GWl FZ*, 75f. (meine Übersetzung).

<sup>33</sup> *SKS* 4, 318 / *GWl BA*, 7 (meine Übersetzung).

<sup>34</sup> *Pap. V B* 49,2 (meine Übersetzung).

<sup>35</sup> *SKS* 4, 318 / *GWl BA*, 7 (meine Übersetzung).

tuieren.<sup>36</sup> Auf Hegel selbst, wie ich kurz zeigen möchte, trifft *dieser* Vorwurf jedenfalls *nicht* zu. Dass nach Hegel der wahre christliche Glaube ge-

---

<sup>36</sup> Was die philosophisch-theologischen Positionen maßgeblicher Vertreter der Hegelschule in Deutschland angeht, so kommen als sowohl sachlich begründetes wie historisch mögliches Ziel dieser kierkegaardschen Kritik die Positionen von Vertretern ihrer (nach dem Straußschen Einteilungsversuch der Hegelschule in eine „rechte“ und „linke Seite“ und in ein „Centrum“, vgl. David Friedrich Strauß „Verschiedene Richtungen innerhalb der Hegel’schen Schule in Betreff der Christologie“ (1837), in *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Heft 1-3, Tübingen 1838, Heft 3, S. 95-126, hier S. 95) theistisch orientierten ‚rechten‘ Seite wie Johann Eduard Erdmann (vgl. *Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie*, Berlin 1837 (ktl. 479), S. 27-29 und S. 32; vgl. dazu Not4:15 in *SKS* 19, 146) und Philipp Konrad Marheineke (vgl. *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, 2. Aufl., Berlin 1827 (ktl. 644), S. 48f., §§ 85-86) in Betracht. Dass Kierkegaard mit diesem Vorwurf aber auch – und m.E. *insbesondere* – bestimmte Kopenhagener Zeitgenossen im Blick hatte, die der hegelschen Philosophie (zumindest in einer bestimmten Phase ihrer denkerischen Entwicklung) zugeneigt waren, also allen voran Hans Lassen Martensen und Johan Ludvig Heiberg, zeigt sich z.B. am Vergleich des besagten Vorwurfs, wie ihn Kierkegaard in *SKS* 6, 271 / *GW1 SLW*, 308 artikuliert, mit Martensens Rezension von Heibergs *Indlednings-Foredrag in Maanedsskrift for Litteratur* 16 (1836), S. 515-528, hier S. 516-518 (vgl. die dt. Übersetzung dieser Rezension von Markus Kleinert „Martensens Rezension von Heibergs *Einführungsvortrag*“, in *Kierkegaard Studies. Yearbook 2003*, Berlin/New York 2003, S. 512-522, hier S. 513f.), und Heibergs Reaktion auf diese Rezension in „Recension over Hr. Dr. Rothes Treenigheds- og Forsoningslære“, in *Perseus, Journal for den speculative Idee* 1 (1837), S. 1-89 (ktl. 569; wiederabgedruckt in *Heibergs Prosaiske Skrifter*, Bd. 1-11, Kopenhagen 1861-1862, Bd. 2, S. 1-112), hier S. 35f. (*Heibergs Prosaiske Skrifter*, S. 44-46). Vgl. hierzu auch Frederik Christian Sibberns Rezension (des ersten Bandes) von Heibergs Zeitschrift *Perseus* in *Maanedsskrift for Litteratur*, Bd. 19 (1838), S. 283-360 (I), S. 424-460 (II-III), S. 546-582 (III-V); Bd. 20 (1838), S. 20-60 (VI-VII), S. 103-136 (VII-VIII), S. 193-244 (VIII-X), S. 293-308 (XI), S. 405-449 (XII-XIII) (die Artikel I-III erschienen als eigenständige Monographie mit dem Titel *Bemærkninger og Undersøgelser, fornemmelig betreffende Hegels Philosophie, betraget i Forhold til vor Tid*, Kopenhagen 1838 (ktl. 778)), hier Bd. 19, S. 340-347 (*Bemærkninger og Undersøgelser*, S. 58-64); vgl. auch *Maanedsskrift for Litteratur*, Bd. 20, S. 38, zusammen mit Kierkegaards Vorwurf in *SKS* 4, 102,26 / *GW1 FZ*, 5 („In unserer Zeit bleibt keiner beim Glauben stehen, sondern geht weiter“; vgl. *SKS* 7, 265f. / *GW1 AUNI*, 287). Weitere in Frage kommende Stellen aus Martensens Werk als Ziel des besagten Vorwurfs Kierkegaards finden sich schließlich in Martensens Vorlesungen über „Spekulative Dogmatik“ (1838) in *KK*:11 in *SKS* 18, 374f. / *DSKE* 2, 384f. (§ 1; vgl. *Pap.* II C 27 in Bd. XIII, S. 5), *SKS* 18, 384f. / *DSKE* 2, 394f. (§ 20; vgl. *Pap.* II C 27 in Bd. XIII, S. 37, sowie Not4:5 in *SKS* 19, 129,12ff.), *SKS* 18, 385f. / *DSKE* 2, 395 (§ 21; vgl. *Pap.* II C 27 in Bd. XIII, S. 39) und *SKS* 18, 386 / *DSKE* 2, 396 (§ 23; vgl. *Pap.* II C 27 in Bd. XIII, S. 42f.) sowie in „Nutidens religiøse Crisis“, in *Intelligensblade*, hg. von J.L. Heiberg, Bd. 1, Kopenhagen 1842, S. 53-73 (Nr. 3), hier S. 58, über die „erste Unmittelbarkeit“ der Religion. Dass Martensens diesbezügliche Position später jedoch tiefgreifende Veränderungen erfahren hat, zeigt sich deutlich in seinem Nachruf *Til Erindring om J. P.*

rade kein „unmittelbares, schlechthin anfangendes Wissen“<sup>37</sup> darstellt, wird vor allem bei seiner Kritik am Standpunkt des unmittelbaren Wissens von Gott im „Vorbegriff“ zur Logik der *Enzyklopädie* deutlich.<sup>38</sup> Die Eigentümlichkeit dieses von Jacobi<sup>39</sup> vertretenen Standpunkts besteht nach Hegel darin, dass dieses Wissen als ein jede Form von Vermittlung *ausschließendes* behauptet wird. Durch die Bezeichnung dieses unmittelbaren Wissens als ‚Glaube‘ werde jedoch der falsche Eindruck erweckt, dass es sich bei diesem „ganz abstrakten Glauben“ um den „*christlich-religiösen Glauben*“<sup>40</sup> handeln würde:

der Glaube aber jenes philosophierenden Standpunktes [...] ist nichts als das trockene *Absstraktum* des unmittelbaren Wissens, eine ganz formelle Bestimmung, die nicht mit der geistigen Fülle des christlichen Glaubens, weder nach der Seite des gläubigen Herzens und des ihm inwohnenden heiligen Geistes noch nach der Seite der inhaltvollen Lehre, zu verwechseln noch für diese Fülle zu nehmen ist.<sup>41</sup>

Vor dem Hintergrund seiner Überzeugung, dass Unmittelbarkeit und Vermittlung *untrennbar* zusammengehören, muss dieses unmittelbare Wissen nach Hegel jedoch nicht erst *in* die Vermittlung *übergeführt*, sondern seiner Vermittlung *überführt* werden, da, wie *alle* Formen des Wissens, auch das unmittelbare Wissen bereits *vorgängig, im Grunde vermittelt* ist. Die Unmittelbarkeit des unmittelbaren Wissens besteht nach Hegel lediglich in der Art und Weise, *wie* es im Bewusstsein präsent ist, was eben gerade nicht ausschließt, dass es *selbst* „Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist.“<sup>42</sup>

---

*Mynster*, Kopenhagen 1855, wo es heißt, dass „die wahre Unmittelbarkeit in der Religion“ nicht „die erste [Unmittelbarkeit], die Unmittelbarkeit der natürlichen Religion“, sondern „die durch das Christentum *wiedergewonnene Unmittelbarkeit*“ sei, der eine tiefe Trennung im Inneren des Menschen vorhergehe – „ein Bruch im natürlichen Herzen, ein Tod, aus dem ein neues Leben, eine neue Unmittelbarkeit, ein Kind Gottes geboren wird“ (S. 38).

<sup>37</sup> Hegel *Wissenschaft der Logik I*, in *TWA*, Bd. 5, S. 66.

<sup>38</sup> Vgl. Hegel *Enzyklopädie I*, in *TWA*, Bd. 8, S. 148-168 (§§ 61-78), vor allem S. 150-165 (§§ 63-75).

<sup>39</sup> Vgl. *ibid.*, S. 149-151 (§ 62-63); *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, in *TWA*, Bd. 16, S. 116f. und S. 155-163; *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, in *TWA*, Bd. 17, S. 366-371 und S. 496, sowie *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in *TWA*, Bd. 20, S. 322-329.

<sup>40</sup> Hegel *Enzyklopädie I*, in *TWA*, Bd. 8, S. 167 (§ 77) und S. 151 (§ 63).

<sup>41</sup> *ibid.*, S. 152 (§ 63).

<sup>42</sup> *ibid.*, S. 156 (§ 66); vgl. auch S. 159 (§ 68) und S. 164 (§ 74) sowie *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, in *TWA*, Bd. 16, S. 159-161, hier S. 159 („Unmittelbares Wissen ist, wo wir das *Bewußtsein* der Vermittlung nicht haben; vermittelt aber *ist* es“).

Dass Hegel nun aber auch den wahren christlichen Glauben als *vermittelte Unmittelbarkeit* versteht, zeigt die anhand seiner religionsphilosophischen Vorlesungen durchgeführte Auslegung des in diesem Zusammenhang entscheidenden § 555 der *Enzyklopädie* zu Beginn des Abschnitts über den absoluten Geist.<sup>43</sup> Der christliche Glaube wird hier bestimmt als die „unmittelbare und substantielle Einheit“<sup>44</sup> desjenigen Prozesses, den das subjektive Bewusstsein des absoluten Geistes in sich durchläuft, um das absolute Wissen, auf das hin es angelegt ist, aus sich selbst zu setzen. Der darin enthaltene Gegensatz von *prozessualer* Vermittlung und unmittelbarer, substantieller *Einheit* entspricht nun dem im Glauben vorausgesetzten und doch immer schon aufgehobenen Widerspruch von unvermittelter Unmittelbarkeit und Vermittlung.

Einerseits nämlich charakterisiert Hegel den Glauben als eine unbegründete, nicht durch vernünftige Einsicht vermittelte Gewissheit des *Gefühls*, mithin als Unmittelbarkeit. *Indem* sich der Glaube andererseits aber vom Gefühl über die Vorstellung zum Denken entwickelt, geht er in die Vermittlung ein und erreicht mit ihr dann die vermittelte Unmittelbarkeit, die aus der Aufhebung jener bloß äußerlichen zur absoluten Vermittlung hervorgeht. Dieser in der Andacht, als einem „impliziten [...] Kultus“, sowie in „expliziteren“<sup>45</sup> Formen des Kultus verlaufende Prozess, in den der Glaube *faktisch* immer schon *übergegangen* ist, ist also nichts anderes als die *Selbstkonstitution* des sowohl vermittelten wie unmittelbaren Glaubens. Denn wird die unvermittelte Unmittelbarkeit *nicht* mit der Vermittlung des Prozesses verbunden, dann bleibt mit den Worten Theunissens „völlig unbegreiflich, warum Hegel [im § 555 der *Enzyklopädie*] den Glauben als Zeugnis des Geistes und als Gewißheit der objektiven Wahrheit anspricht.“<sup>46</sup> Diese beiden „Hauptbestimmungen Hegelschen Glaubens“, so Theunissen weiter, charakterisieren ihn gerade „auf seiner höchsten Ebene, auf der einer absoluten Vermittlung“, weshalb auch jene Bestimmung des Glaubens als unmittelbare und substantielle Einheit ihm eine solche Unmittelbarkeit beimessen muss, „welche die Vermittlung in sich enthält.“<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> Vgl. Hegel *Enzyklopädie III*, in *TWA*, Bd. 10, S. 366f. (§ 555), sowie *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, in *TWA*, Bd. 16, S. 49, S. 114f., S. 117ff., S. 203, S. 209, und *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, in *TWA*, Bd. 17, S. 312f., zusammen mit Michael Theunissen *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, S. 128-147, vor allem S. 131-135.

<sup>44</sup> Hegel *Enzyklopädie III*, in *TWA*, Bd. 10, S. 366f.

<sup>45</sup> *Ibid.*, S. 367.

<sup>46</sup> Theunissen *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, S. 134.

<sup>47</sup> *Ibid.*, S. 134f.

Wenn Hegel also den Glauben als vermittelte Unmittelbarkeit versteht, Kierkegaard dagegen den Glauben als „die neue Unmittelbarkeit“ charakterisiert, dann gründet, wie im folgenden Abschnitt zu zeigen sein wird, die *Differenz* zwischen Hegel und Kierkegaard in der unterschiedlichen Deutung des *Übergangs* in die (jeweilige) Unmittelbarkeit.<sup>48</sup>

### 3.2 Die „neue Unmittelbarkeit“ des Glaubens

Der christliche Glaube ist nach Kierkegaard eine Unmittelbarkeit, die die Reflexion notwendig zur Voraussetzung hat: „Wenn die Reflexion gänzlich ausgeschöpft ist, dann beginnt der *Glaube*.“<sup>49</sup> Erkenntnislogisch gesehen geht die Reflexion dem Glauben *vorher*, der Glaube geht aus ihr aber nicht *hervor* – zumindest nicht durch Vermittlung oder ohne Sprung. Gegen die Applikation des Wahrscheinlichkeitsbeweises auf die Wahrheit des Christentums als illusionären Versuch, sich auf dem Wege der Approximation in die Qualität des Glaubens „hineinquantitieren“<sup>50</sup> zu wollen, argumentiert Johannes Climacus in den *Philosophischen Brocken* (1844), dass es vom Wahrscheinlichkeitsbeweis

keinen unmittelbaren Übergang<sup>51</sup> zum Glauben gibt, da [...] der Glaube keineswegs für die Wahrscheinlichkeit partiell ist, was vom Glauben zu sagen ja eine Verleumdung wäre.

---

<sup>48</sup> Ich stimme Stewart *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, S. 388-390, hinsichtlich der oben erwähnten Kritik Kierkegaards in der Einleitung zu *Der Begriff Angst* (dass man „in der Dogmatik *Glauben* das *Unmittelbare* ohne eine nähere Bestimmung“ nenne) *darin* zu, „[that] the criticism here cannot rightly be conceived as a criticism either of Hegel's logic or of his conception of religion“ (S. 390). Stewart folgert aber weiter: „Moreover, Kierkegaard's conception of faith as a second immediacy in fact has much in common with Hegel's concept of mediated immediacy. According to Kierkegaard's own account, faith is not supposed to stop at the first immediacy but is only the result of a movement through reflection and to something else“ (ibid.). Damit wird jedoch, wie aus dem folgenden Abschnitt hervorgehen wird, die entscheidende *Differenz* zwischen Hegel und Kierkegaard nicht ausreichend beachtet: dass nach Kierkegaard der Glaube als „die neue Unmittelbarkeit“ sowohl ein nicht selbst aus der Vermittlung hervorgegangenes *Unvermitteltes* wie auch ein der Vermittlung selbst entzogenes *Unvermittelbares* repräsentiert, zu dem es allein einen *diskontinuierlichen* Übergang, einen Sprung geben kann.

<sup>49</sup> JJ:221 in *SKS* 18, 211 / *DSKE* 2, 218 (dt. Übersetzung leicht verändert).

<sup>50</sup> *SKS* 7, 21 / *GW I AUNI*, 9; vgl. *SKS* 7, 24.35.94 / *GW I AUNI*, 13.24.88.

<sup>51</sup> Unter einem ‚unmittelbaren Übergang‘ versteht Kierkegaard ein *kontinuierliches, graduell-Übergehen* wie etwa das eines fortgesetzt(en) *quantitativen Progresses*, aus dem *selbst* keine – die Immanenz dieses allein in der Kategorie der *Quantität* sich vollziehenden Progresses *eo ipso* transzendierende – *neue Qualität* resultieren kann (vgl. z.B. *Pap.* V B 13; *SKS* 4, 380 / *GW I BA*, 77; *SKS* 7, 94-96 / *GW I AUNI*, 88-90). Der *Übergang* in den Glauben stellt nach Kierkegaard aber gerade einen solchen *diskontinuierlichen* Übergang, einen *Sprung* im Sinne eines ‚qualitativen‘ (vgl. z.B. *SKS* 7, 21 / *GW I AUNI*, 10) oder ‚patheti-

Falls jenes Faktum [scil. der Gott in der Zeit] als das absolute Paradox in die Welt gekommen ist, dann hilft all das Spätere nicht, denn dies bleiben in alle Ewigkeit Konsequenzen eines Paradoxes, und also definitiv genauso unwahrscheinlich wie das Paradox.<sup>52</sup>

Am ‚absoluten Paradox‘ der Menschwerdung des ewigen Gottes in einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Menschen als Gegenstand des Glaubens oder, wie es gleichbedeutend damit heißt, am ‚Absurden‘<sup>53</sup> muss der Verstand zwangsläufig scheitern. Wie Kierkegaard in seiner Auseinandersetzung mit dem in Kopenhagen lebenden isländischen Theologen Magnús Eiríksson (1806-1881)<sup>54</sup> und dessen Kierkegaards Glaubensverständnis kritisierender Schrift *Er Troen et Paradox og „i Kraft af det Absurde“?* (1850)<sup>55</sup> deutlich gemacht hat, kommt dem Absurden die epistemische Be-

---

sehen Übergangs‘ (vgl. z.B. *Pap.* VIII 2 B 85,5; Not13:8.a.c in *SKS* 19, 386) dar, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (vgl. z.B. *SKS* 7, 96f. / *GW1 AUN1*, 91; NB11:63 in *SKS* 22, 40); vgl. auch die in Anm. 62 angegebenen Stellen. Andreas Krichbaum, *Kierkegaard und Schleiermacher. Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff*, Berlin/New York 2008, S. 374, hat m.E. zurecht darauf hingewiesen, dass der Begriff des Sprunges „gleichzeitig Implikationen der ursprünglichen (aristotelischen) Bedeutung des Unmittelbaren als Prinzip oder Prämisse mit aufnimmt“, insofern nämlich das im Sprung zum Vorschein kommende „ein gegenüber den vorherigen Zuständen bzw. Stadien transzendenter, nicht ableitbarer Ausgangspunkt, eine neue Voraussetzung [ist], die sich als ein jeweils *Erstes* im Leben eines Menschen manifestiert und seine Existenz in einem neuen Licht erscheinen lässt.“

<sup>52</sup> *SKS* 4, 291f. / *GW1 PB*, 90f. (meine Übersetzung); vgl. Not13:23 in *SKS* 19, 390f. / *T* 1, 350; Not13:53 in *SKS* 19, 418 / *T* 1, 352f. ; *Pap.* V C 1; JJ:58 in *SKS* 18, 158f. / *DSKE* 2, 163; JJ:73 in *SKS* 18, 162f. / *DSKE* 2, 167; JJ:111 in *SKS* 18, 176 / *DSKE* 2, 181f.; *SKS* 7, 54 / *GW1 AUN1*, 46.

<sup>53</sup> Vgl. z.B. *SKS* 4, 255f. / *GW1 PB*, 49; *SKS* 4, 263f. / *GW1 PB*, 59; *SKS* 7, 193 / *GW1 AUN1*, 201f.; *SKS* 7, 506-508 / *GW1 AUN2*, 267-270; *SKS* 7, 526f. / *GW1 AUN2*, 291f.

<sup>54</sup> Vgl. *Pap.* VII 1 B 87-92; *Pap.* VIII 2 B 175-176; *Pap.* X 6 B 68-82 (zum Teil übersetzt in *T* 5, 384-388 und 408f.) sowie NB17:19 in *SKS* 23, 176f. / *T* 4, 142; NB17:21 in *SKS* 23, 177f.; NB17:28 in *SKS* 23, 182f. / *T* 4, 145; NB17:50 in *SKS* 23, 197f. Zu Kierkegaards Auseinandersetzung mit Eiríksson vgl. Gerhard Schreiber „Magnús Eiríksson: An Opponent of Martensen and an Unwelcome Ally of Kierkegaard“, in *Kierkegaard and His Danish Contemporaries*, Tome II: *Theology*, hg. von Jon Stewart, Aldershot 2009 (*KRSRR* 7), S. 49-94, hier S. 75-86, sowie ders. „Ist der Glaube ein Paradox und ‚kraft des Absurden‘? – Kierkegaards Auseinandersetzung mit Magnús Eiríksson“, in *Kierkegaard and Faith*, hg. von Roman Králik [et al.], Barcelona [et al.] 2008, S. 34-47.

<sup>55</sup> Magnús Eiríksson [unter dem Pseudonym Theophilus Nicolaus] *Er Troen et Paradox og "i Kraft af det Absurde"? et Spørgsmaal foranlediget ved „Frygt og Bæven, af Johannes de silentio“, besvaret ved Hjælp af en Troes-Ridders fortrolige Meddelelser, til fælles Opbyggelse for Jøder, Christne og Muhamedanere, af bemeldte Troes-Ridders Broder Theophilus Nicolaus* [Ist der Glaube ein Paradox und „kraft des Absurden“? eine Frage, veranlasst durch „Furcht und Zittern, von Johannes de silentio,“ beantwortet mit Hilfe von vertraulichen Mitteilungen eines Glaubensritters, zur gemeinsamen Erbauung von Juden, Christen

deutung einer *Grenzmarkierung* der Vernunft zu, durch welche die Sphäre des Glaubens als „eine Sphäre für sich“<sup>56</sup> vom Bereich der Verstandestätigkeit *negativ abgegrenzt* und so einer Konfusion beider entgegengewirkt wird: „Das Absurde ist das negative Kriterium für das, was höher ist als menschlicher Verstand und menschliches Wissen.“<sup>57</sup> Was die *Darstellung* des Glaubens betrifft, müsse man deshalb darauf aufmerksam sein, „dass die Unmittelbarkeit, von der er [scil. der den Glauben Darstellende] spricht, die neue Unmittelbarkeit ist, und eben diese wird gesichert durch das negative Merkmal.“<sup>58</sup>

Eiríksson aber habe weder verstanden, dass das Absurde als eine solche Grenzmarkierung untrennbar mit dem Glauben verbunden sei, noch habe er die spezifische *Perspektive* der beiden Pseudonyme Johannes de silentio und Johannes Climacus berücksichtigt, anhand derer er, Kierkegaard, den Glauben vom *Standpunkt* und *eo ipso* auch aus der *Sicht* des *Nicht-Glaubenden* beleuchtet habe – das heißt *negativ*, mit Hilfe des Absurden. Für einen Dritten nämlich verhalte sich der Glaubende „kraft des Absurden, so muss der Dritte urteilen; denn der Dritte ist ja nicht in der Leidenschaft des Glaubens.“<sup>59</sup> Der Glaubende selbst aber habe eine *andere Sicht* der Dinge, da

---

und Mohammedanern, von Theophilus Nicolaus, dem Bruder des genannten Glaubensriters], Kopenhagen 1850.

<sup>56</sup> *Pap.* X 6 B 79, S. 85 / T 5, 385; vgl. *Pap.* VIII 1 A 672 / T 2, 243f.

<sup>57</sup> *Pap.* X 6 B 80, S. 87 / T 5, 388 (dt. Übersetzung leicht verändert); vgl. auch *Pap.* X 6 B 79, S. 85 / T 5, 385; *Pap.* X 6 B 80, S. 87 / T 5, 388 sowie die vor der Auseinandersetzung Kierkegaards mit Eiríksson entstandene Aufzeichnung NB15:25 in *SKS* 23, 24 / T 4, 83.

<sup>58</sup> *Pap.* X 6 B 78, S. 84 / T 5, 387 (dt. Übersetzung leicht verändert).

<sup>59</sup> *Pap.* X 6 B 79, S. 85 / T 5, 385 (dt. Übersetzung leicht verändert); vgl. *Pap.* X 6 B 68, S. 75 / T 5, 408 (Anm. 357) und NB17:19 in *SKS* 23, 176 / T 4, 142. Hinsichtlich des zweiten Kritikpunktes gegenüber Eiríksson – die Missachtung der spezifischen Perspektive von Kierkegaards Pseudonymen – heißt es in der Aufzeichnung NB17:28 („Über Theophilus Nicolaus“) deutlich: „Joh. Climacus erklärt selbst, dass er den Glauben nicht hat. Theophilus Nicolaus stellt [scil. bei seiner Kritik an einem Verständnis des Glaubens als Paradox und als ‚kraft des Absurden‘] den Glaubenden dar. Er merkt nun gar nicht, dass er konsequenterweise der Sache diese Wendung geben müsste: dass alles das, was Joh. Climacus sagt, ja nichts beweisen kann, da er selbst sagt, er habe den Glauben nicht, sei kein Christ. Aber dergleichen ahnt Theophilus Nicolaus nicht [...]. Ach, und wie wehmütig, in so kleinen Verhältnissen zu leben, dass es wohl so gut wie niemanden gibt, der eigentlich Augen für eine tief durchgeführte künstlerische Anlage hat [...]. Ich werde ohne weiteres mit meinen Pseudonymen identifiziert, und dann wird etwas zusammengestoppelt, was – natürlich – viel mehr Leute verstehen; ja, natürlich!“ (*SKS* 23, 182f. / T 4, 145; meine Übersetzung). Dieser Differenz zwischen der Perspektive des Glaubenden auf der einen und der des sich außerhalb des Glaubens Befindenden (wie eben auch Johannes de silentio und Johannes Climacus) auf der anderen Seite wollte Kierkegaard dabei auch in seinem unveröffentlicht gebliebenen Antwortschreiben an Eiríksson selbst insofern Rechnung tragen, als es der

ihm das Absurde keineswegs absurd erscheine. In der „Autopsie des Glaubens“,<sup>60</sup> wie Kierkegaard an anderen Stellen diese spezifische Wahrnehmungsweise des Glaubenden bezeichnet, die in sich eine *qualitative* Differenz zur natürlichen Wahrnehmung trägt und einen Bruch mit der Einbildungskraft markiert, allein darin, finde eine *Verwandlung* des Absurden statt: „Indem der Glaubende glaubt, ist das Absurde nicht das Absurde – der

---

gläubige Christ Anti-Climacus (vgl. NB11:204 in *SKS* 22, 128 / *T* 3, 256; NB11:209 in *SKS* 22, 130 / *T* 3, 257 und *SKS* 13, 12 / *GW* *WS*, 4 (Anm.)) sein sollte, der Eiríkssons Kritik am „Absurditäts-Prinzip“ des Glaubens *aus der Sicht des Glaubenden* widerlegen sollte: „Übrigens werde ich gern ein anderes Pseudonym, das nicht wie Joh. de silentio sagt, selbst nicht den Glauben zu haben, sondern eben geradeheraus, thetisch sagt, den Glauben zu haben: Anti-Climacus wiederholen lassen, was sonst in den Pseudonymen gesagt ist“ (*Pap.* X-6 B 82, S. 88 / *T* 5, 385; meine Übersetzung; vgl. auch *Pap.* X-6 B 77 / *T* 5, 384; *Pap.* X-6 B 82, S. 87 / *T* 5, 408 (Anm. 352)). Dass Kierkegaard diese 1850 gegen Eiríksson so deutlich herausgestellte Differenz zwischen der Perspektive des Glaubenden und der des Nicht-Glaubenden durchaus auch in (z.B.) der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* (1846) mitberücksichtigt haben wollte, zeigt sich in der Aufzeichnung Not13:39 vom März 1846 (anlässlich der Lektüre von Spinozas Ethik): „Es ist ganz wahr, dass die *Wahrheit durch sich selbst* verstanden werden muss, und dass daher alle fingierten Unterstützungsmittel, um sie mit deren Hilfe besser und leichter zu verstehen, Sinnestäuschungen sind, wie das Wunder z.B., denn für den Glaubenden ist das Wunder gerade die Wahrheit, aber nicht die Wahrheit für den, der nicht den Glauben ergriffen hat. (dies habe ich selbst oft genug in [der] abschließenden Nachschrift aufgezeigt.)“ (*SKS* 19, 403; meine Übersetzung). Einen solchen Hinweis auf dieses Verhältnis von Wahrheit und Absurdität in der *Nachschrift* sehe ich an folgender Stelle: „das Kennzeichen der religiösen Sphäre ist, dass [...] das Positive am Negativen kenntlich ist (im Unterschied zu der Direktheit der Unmittelbarkeit, und der relativen Direktheit der Reflexion)“ (*SKS* 7, 393 / *GW* *AUN*2, 140; dt. Übersetzung leicht verändert), wobei Climacus hierzu anmerkt: „Der Leser möge sich daran erinnern: die Offenbarung ist am Geheimnis kenntlich, die Seligkeit am Leiden, die Gewissheit des Glaubens an der Ungewissheit, die Leichtigkeit an der Schwierigkeit, die Wahrheit an der Absurdität; wird dies nicht festgehalten, dann laufen das Ästhetische und Religiöse in eine gemeinsame Verwirrung zusammen“ (*SKS* 7, 393 / *GW* *AUN*2, 140, Anm.; meine Übersetzung).

<sup>60</sup> Vgl. z.B. (dabei synonym mit „die Augen des Glaubens“ gebraucht) *SKS* 4, 270f. / *GW* *PB*, 67; *SKS* 4, 299 / *GW* *PB*, 99; *Pap.* V B 6,8; *Pap.* VI C 1, S. 355-369. Diese *Koexistenz* zweier Wahrnehmungsweisen beim Glaubenden zeigt sich auch beim *Abendmahl*: „Am Altar [...] ist es *Seine* Stimme, die du hören sollst [...] wenn du nicht *Seine* Stimme hörst, dann gingest du vergebens zum Altar [...] es muss Seine Stimme sein, die du hörst, wenn Er spricht: ‚dies ist mein Leib‘ [...] *dort* ist Er selbst persönlich gegenwärtig“ (*SKS* 10, 290 / *GW* *CR*, 292; meine Übersetzung). Vgl. hierzu Ettore Rocca „Vier Thesen zur Anthropologie Kierkegaards“, in *Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit. Akten des Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses in Kopenhagen, Oktober 2003*, hg. von Niels Jørgen Cappelørn [et al.], Berlin/New York 2006 (*KSMS* 11), S. 543-560, hier S. 552-560, sowie ders. „Die Wahrnehmung des Glaubens. Kierkegaards Dimis-Predigt und die *Philosophischen Brocken*“, in *Kierkegaard Studies. Yearbook 2004*, Berlin/New York 2004, S. 18-38, hier S. 21-30.

Glaube verwandelt es; aber in jedem schwachen Augenblick ist es ihm wieder mehr oder weniger das Absurde.“<sup>61</sup> Zwischen der Unmittelbarkeit des Glaubens und dem Bereich der Verstandestätigkeit besteht eine *Bruchlinie*. Diese Bruchlinie heißt ‚absurd‘. Deshalb ist in die Sphäre des Glaubens kein bruchloser „dialektischer Übergang“ möglich, da sie, wie Climacus in der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* (1846) betont, nur „im qualitativen Übergang des Sprunges vom Nicht-Glaubenden zum Glaubenden“<sup>62</sup> erreicht werden kann. Die Bemühungen des Verstandes sollen deshalb keineswegs ignoriert werden. „Die Aufgabe“ sei aber nicht, „das Christentum zu begreifen, sondern zu begreifen, dass man es nicht begreifen kann. Dies ist die heilige Sache des Glaubens, und die Reflexion ist daher dadurch geheiligt, dass sie auf diese Weise benutzt wird.“<sup>63</sup>

Hält man nun die Positionen Kierkegaards und Hegels gegeneinander, so ist zunächst als grundsätzliche Gemeinsamkeit festzuhalten, dass nach beiden der wahre christliche Glaube nicht als einfache, unbestimmte Unmittelbarkeit zu qualifizieren ist, sondern notwendig Reflexion oder Vermittlung voraussetzt. Entsprechend seiner Konzeption einer durchgängigen Vermittlung der Unmittelbarkeit, derzufolge ja nicht nur jede *scheinbare* Unmittelbarkeit ihres Vermitteltseins überführt, sondern auch der abstrakte Gegensatz von Unmittelbarkeit und Vermittlung *als solcher* überwunden werden soll, kann es nach Hegel jedoch *nichts* geben, „was nicht die Bestimmung der *Vermittlung ebenso wie die der Unmittelbarkeit* in sich schliesse.“<sup>64</sup> Wenn Kierkegaard demgegenüber den Glauben als „die neue Unmittelbarkeit“ oder „die Unmittelbarkeit nach der Reflexion“ charakterisiert, dann wird dem Glauben eine Unmittelbarkeit zugeschrieben, „die nur durch ein Sich-Losreißen von der Vermittlung zu gewinnen ist“<sup>65</sup> – durch den *Sprung*

<sup>61</sup> *Pap.* X 6 B 79, S. 85 / *T* 5, 385.

<sup>62</sup> *SKS* 7, 21 / *GW1 AUNI*, 10. Zum „Sprung“ als ‚qualitativer‘ oder ‚pathetischer Übergang‘ im Unterschied zum ‚direkten‘, ‚unmittelbaren‘ oder ‚dialektischen Übergang‘ vgl. *Not12:4* in *SKS* 19, 375; *Not13:8.a.c* in *SKS* 19, 386; *Pap.* V C 1-10; *JJ:318* in *SKS* 18, 241 / *DSKE* 2, 249; *Pap.* VI B 13; *SKS* 7, 21-24 / *GW1 AUNI*, 9-13; *SKS* 7, 92-103 / *GW1 AUNI*, 85-98; *Pap.* VIII 2 B 81,34; *Pap.* VIII 2 B 85,5; *NB:87* in *SKS* 20, 73 / *GW1 LA*, 139; *NB10:138* in *SKS* 21, 326f. / *T* 3, 202. Vgl. hiermit auch Hegel *Wissenschaft der Logik I*, in *TWA*, Bd. 5, S. 437-440; *Wissenschaft der Logik II*, in *TWA*, Bd. 6, S. 125-128; *Enzyklopädie I*, in *TWA*, Bd. 8, S. 130f. (§ 50) und vor allem *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, in *TWA*, Bd. 17, S. 473f., sowie die dänische Darstellung der Logik Hegels von Adolph Peter Adler *Populaire Foredrag over Hegels objective Logik*, Kopenhagen 1842 (ktl. 383), S. 97f. (§ 21).

<sup>63</sup> *NB6:93* in *SKS* 21, 68 / *T* 3, 62 (dt. Übersetzung leicht verändert); vgl. *Pap.* X 6 B 80, S. 87 / *T* 5, 388 sowie *SKS* 7, 21.24.35 / *GW1 AUNI*, 9.13.24.

<sup>64</sup> Hegel *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, in *TWA*, Bd. 17, S. 367.

<sup>65</sup> Arndt „Neue Unmittelbarkeit“ (siehe Anm. 17), S. 210.

in den Glauben. In seiner wesentlichen Bezogenheit auf das absolute Paradox der Menschwerdung Gottes ist der Glaube auf ein bestimmtes geschichtliches Faktum *als* Grund bezogen, durch das er nicht nur einer Rubrizierung in den allgemeinen geschichtlichen Zusammenhang, sondern eben auch der „Idee der Mediation“<sup>66</sup> *im Grunde* entzogen bleibt. Das Absurde markiert die *Bruchlinie* zwischen der Unmittelbarkeit des Glaubens und dem Bereich der Verstandestätigkeit, aus dem kein ‚dialektischer Übergang‘, sondern allein ein ‚Sprung‘ im Sinne eines ‚qualitativen‘ oder ‚pathetischen Übergangs‘ zum Glauben möglich ist.

Die dem Glauben eignende Unmittelbarkeit – *neu* ist diese Unmittelbarkeit insofern, als es sich dabei um keine präreflexive, sondern um eine post-reflexive Form von Unmittelbarkeit handelt – lässt sich entsprechend der im 1. Abschnitt dieses Beitrages durchgeführten systematischen Erschließung des Terminus „Unmittelbarkeit“ als Unmittelbarkeit *an und für sich* verstehen, die nicht in der Vermittlung aufgehen, von uns begrifflich durchdrungen werden kann, ohne *eo ipso* den Status *dieser* Unmittelbarkeit als *differentia specifica* des wahren christlichen Glaubens gegenüber allen anderen Formen von Unmittelbarkeit zu verlieren.<sup>67</sup> Dass das Unmittelbare des Glaubens als einer „Sphäre für sich“ aber nicht nur einem aus der vorhergehenden Vermittlung nicht selbst hervorgegangenen *Unvermittelten*, sondern eben auch einem der Vermittlung selbst entzogenen *Unvermittelbaren* entspricht, zeigt sich daran, dass sich das Paradox des Glaubens (Anderen) nicht *vermitteln*, sich nicht *kommunizieren* lässt – Abraham etwa, wie Johannes *de silentio* (!) in *Furcht und Zittern* schreibt, nachdem er den göttli-

<sup>66</sup> HH:2 in *SKS* 18, 125 / *DSKE* 2, 129. Zur Kontrastierung von ‚Mediation‘ als „die Losung der neueren Philosophie“ (*ibid.*) und ‚absolutem Paradox‘ vgl. z.B. Not7:22 in *SKS* 19, 211 / *T* 1, 254; Not13:23 in *SKS* 19, 390,25f. / *T* 1, 350; Not13:53 in *SKS* 19, 418 / *T* 1, 352f.; *SKS* 4, 150.153.155.159 / *GW1 FZ*, 59.64.67.72; *SKS* 4, 162f. / *GW1 FZ*, 77f.; *SKS* 4, 166.172 / *GW1 FZ*, 82.91 (samt *Pap.* IV B 91,15); *SKS* 7, 103 / *GW1 AUN1*, 98; *SKS* 7, 345 / *GW1 AUN2*, 83; *Pap.* VII-2 B 235, S. 207f. / *GW1 BÜA*, 137f.; NB12:129 in *SKS* 22, 219; vgl. ferner *Pap.* VII-2 B 235, S. 81-83.

<sup>67</sup> Vgl. Heiko Schulz „Die spekulative Verflüchtigung des Christentums. Philipp Marheinekes System der christlichen Dogmatik und seine Rezeption bei Søren Kierkegaard“, in *Kierkegaard Studies. Yearbook 2003*, S. 20-47, der bei seiner Analyse des kierkegaardischen Verflüchtigungsbegriffs konstatiert, dass dieser stets die beiden Aspekte der „*Kategorienvermischung*“ (z.B. von Logik und Dogmatik) und – „auf der Basis“ darauf – „der *unsachgemäß-restriktiven Verwendung des Begriffs der Unmittelbarkeit*“ einschließt: „Demnach ist z.B. jeder (hier: religiöse) Glaube eine Form von Unmittelbarkeit, aber nicht jede – sondern nur die post- bzw. transreflexive – Form von Unmittelbarkeit Glaube“ (S. 45, Anm.); vgl. auch ders. „Second Immediacy. A Kierkegaardian Account of Faith“, in *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, hg. von Paul Cruysberghs [et al.], Leuven 2003, S. 71-86.

chen Befehl zur Opferung Isaaks erhalten hat, „kann nicht mediiert werden, was auch so ausgedrückt werden kann: er kann nicht reden.“<sup>68</sup> Als Unmittelbarkeit *an und für sich* ist die Unmittelbarkeit des Glaubens aber nicht etwa jeder Form der Mitteilung oder einer Beziehung zu ihm *schlechthin* entzogen. Obwohl der Glaube kein Gegenstand begrifflicher Durchdringung und reflexiver Erschließung ist, kann er gleichwohl Gegenstand der *Darstellung* sein.<sup>69</sup> Dabei gilt es jedoch, wie Kierkegaard gegenüber Eiriksson in Bezug auf seine eigenen Schriften herausgestellt hat, die spezifische *Perspektive* des den Glauben Darstellenden zu berücksichtigen, da die Darstellung, wenn sie vom *Standpunkt* und *eo ipso* auch aus der *Sicht* des Nicht-Glaubenden erfolgt, nicht positiv-bestimmend, sondern negativ-abgrenzend – d.h. mit Hilfe des ‚Absurden‘ erfolgt.

### 3.3 Vom „Verlieren“ und „Wiedererlangen“ der Unmittelbarkeit

Im Unterschied zur bisher skizzierten Verwendungsweise von „Unmittelbarkeit“ im *erkenntnistheoretischen* Sinne wird dieser Terminus in einem ontologisch-existentiellen Sinne – d.h. als eine Aussage über die Art und Weise des *Vollzugs* der Existenz – vornehmlich dann gebraucht, wenn Kierkegaard hinsichtlich des Christentums und des christlichen Glaubens *einerseits* von einem „Verlieren“ der Unmittelbarkeit oder einem ihr „Absterben“, *andererseits* von einem „Wiedererlangen“ oder einer „Rückkehr“ der bzw. zur Unmittelbarkeit spricht. Deutlich wird diese Verwendungsweise von „Unmittelbarkeit“ bei Kierkegaards bekannter Differenzierung verschiedener „Stadien“ oder „Sphären“<sup>70</sup> der Existenz als verschiedene Möglichkeiten, in denen sich der Mensch als Existierender zu sich selbst verhalten kann. Unmittelbarkeit erscheint in dieser Systematik der Existenzmöglichkeiten, die durch die drei zentralen Begriffe des Ästhetischen, des Ethischen und des Religiösen charakterisiert ist, als wesentlich dem

<sup>68</sup> SKS 4, 153 / GWI FZ, 64 (meine Übersetzung). Vgl. SKS 4, 150 / GWI FZ, 60; SKS 4, 161-163 / GWI FZ, 75-78; SKS 4, 201 / GWI FZ, 129 (samt der vorläufigen Ausarbeitung dieser Stelle in *Pap.* IV B 91,15).

<sup>69</sup> Vgl. hierzu das in Anm. 8 aus *Entweder – Oder I* angeführte Beispiel der Beschreibung des Verhältnisses von Musik (Unmittelbarkeit) und Sprache (Reflexion) als das Verhältnis zweier aneinander grenzender, sich aber nicht durchdringender Reiche, weshalb das Reich der Musik durch die Sprache zwar in seinem „Umriss“ beschrieben, aber nicht reflexiv erschlossen werden kann, die Beschreibung des Reiches der Unmittelbarkeit mithin *negativ*, durch *Abgrenzung* erfolgt.

<sup>70</sup> Vgl. das Stadienschema in seiner ausgebauten Form und in verschiedenen Versionen in SKS 6, 439 / GWI SLW, 507; SKS 7, 455.472 / GWI AUN2, 211.229; SKS 7, 483 / GWI AUN2, 242 (Anm.).

Ästhetischen zugehörig: „das Ästhetische in einem Menschen ist das, wodurch er unmittelbar das ist, was er ist“.<sup>71</sup>

Es würde zu weit führen, die Existenzstadien und deren Verhältnis zueinander im Einzelnen zu erörtern. Worauf es mir hier ankommt, ist, dass die Zuordnung des Unmittelbaren zum Ästhetischen keineswegs *exklusiv* zu verstehen ist, da die Unmittelbarkeit als „Realität des eigenen welthaften Erlebens zu den konstitutiven Merkmalen *jedes*, also nicht nur des ästhetischen Selbstverhältnisses gehört.“<sup>72</sup> Als die Art und Weise, wie sich der Mensch im Vollzug seiner Existenz zunächst vorfindet, ist die Unmittelbarkeit der „Boden unter den Füßen“ [*Fodfæste*], den der Mensch „nie ganz fahren lassen“<sup>73</sup> kann. Die Unmittelbarkeit bleibt daher grundlegender Bezugspunkt auch für die Stadien des Ethischen und des Religiösen, die sich demnach durch ihr unterschiedliches *Verhältnis* zur Unmittelbarkeit unterscheiden. Während im *ethischen* Stadium die Aufhebung dessen, was der Mensch qua Unmittelbarkeit immer schon ist, durch seine *Vermittlung* mit dem Sittlich-Allgemeinen im ästhetisch-ethischen „Gleichgewicht“<sup>74</sup> erreicht werden soll, verhält sich die das *religiöse* Stadium (Religiosität A) kennzeichnende Dialektik der Verinnerlichung ungleich radikaler zur Unmittelbarkeit, da der wesentliche Ausdruck des existentiellen Pathos das „Leiden als das der Unmittelbarkeit Absterben“<sup>75</sup> ist. Die dem (religiösen) Individuum gestellte ideale Aufgabe, sich in der Existenz „zugleich absolut zu dem absoluten *τελος* und relativ zu den relativen [*τελη*] zu verhalten“,<sup>76</sup> bedingt eine Entsagung von allen relativen Zielen, in denen es in der Unmittelbarkeit absolut ist. Das der Unmittelbarkeit Absterben als Umkehrung dieses Verhältnisses bedeutet daher nichts anderes als „existierend auszudrücken, dass das Individuum gar nichts vermag, sondern vor Gott nichts

<sup>71</sup> SKS 3, 173,35f. / *GW1 EO2*, 190 (dt. Übersetzung leicht verändert); vgl. auch SKS 3, 185,19f. / *GW1 EO2*, 203 und SKS 3, 215,23-25 / *GW1 EO2*, 239.

<sup>72</sup> Krichbaum *Kierkegaard und Schleiermacher*, S. 364; vgl. S. 360-371.

<sup>73</sup> *Pap.* VII 1 A 143, S. 83 / *T2*, 107 (meine Übersetzung).

<sup>74</sup> So in der Überschrift des zweiten der von B an A gerichteten Briefe: „Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit“ (SKS 3, 153 / *GW1 EO2*, 165). Vgl. dazu Krichbaum *Kierkegaard und Schleiermacher*, S. 363: „Das Ethische in einem Menschen ist das, wodurch er wird, was er wird, indem er das, was er immer schon (unmittelbar) ist, im Sinne kritischer Selbsteignung übernimmt. Damit ist die Unmittelbarkeit des Ästhetischen im ethischen Lebensverhältnis ‚aufgehoben‘ – im doppelten Sinne von ‚vernichtet‘ und ‚bewahrt‘.“

<sup>75</sup> SKS 7, 478 / *GW1 AUN2*, 236.

<sup>76</sup> SKS 7, 392 / *GW1 AUN2*, 139 (dt. Übersetzung leicht verändert); vgl. SKS 7, 392,33-393,2 / *GW1 AUN2*, 139.

ist“.<sup>77</sup> Die Verwirklichung der Aufgabe scheitert jedoch am Widerspruch zwischen der idealen Aufgabe und den realen Existenzbedingungen, denn selbst, wenn das Individuum „die Unmittelbarkeit überwunden hat, ist es doch mit dem Sieg wieder in der Existenz, und dadurch wieder verhindert, das absolute Verhältnis zu einem absoluten *τελος* absolut auszudrücken.“<sup>78</sup>

Die Auflösung dieses Widerspruchs gelingt erst im Christentum (Religiosität B) und damit im wesentlichen Bezug auf das die Immanenz der Religiosität A durchbrechende ‚absolute Paradox‘ der Menschwerdung Gottes. Wie die Religiosität A steht auch das Christentum in einem negativen Verhältnis zur Unmittelbarkeit, insofern dem Weg zum Christentum als ernsthafter<sup>79</sup> Prozess des Geistwerdens ein Sich-Zurücknehmen aus der Unmittelbarkeit korrespondiert, das in der ‚Selbst-Vernichtung‘<sup>80</sup> des Menschen vor Gott seinen existentiellen Ausdruck findet.<sup>81</sup> So heißt es etwa in der

<sup>77</sup> SKS 7, 418 / *GW1 AUN2*, 169 (dt. Übersetzung leicht verändert); vgl. SKS 7, 224 / *GW1 AUN1*, 239; SKS 7, 418f. / *GW1 AUN2*, 169f.; SKS 7, 421 / *GW1 AUN2*, 171f. sowie die in Anm. 80 angegebenen Stellen.

<sup>78</sup> SKS 7, 393 / *GW1 AUN2*, 139 (meine Übersetzung).

<sup>79</sup> Vgl. hierzu Joachim Ringleben *Aneignung. Die spekulative Theologie Søren Kierkegaards*, Berlin/New York 1983, S. 78-83.

<sup>80</sup> Dass diese ‚Selbst-Vernichtung‘ nicht als Selbstdestruktion, sondern als ein ‚Sich-selbstvor-Gott-zu-nichts-Machen‘ zu verstehen ist, betont zu Recht Niels Jørgen Cappelørn „Efterskrift“, in *Lilien paa marken og fuglen under himlen. Tre gudelige taler*, Kopenhagen 2010, S. 61-110, hier S. 70, wo er in Bezug auf SKS 11, 17f. / *GW1 LF*, 36 (siehe das folgende Zitat im Haupttext) bemerkt, dass Kierkegaard hier nicht schreibe, „dass ich mich selbst zunichtemachen soll, sondern dass ich mich selbst zu nichts machen soll und auf diese Weise zu nichts werde“ (meine Übersetzung). Zu der so verstandenen ‚Selbst-Vernichtung‘ im christlich-religiösen Kontext vgl. ferner DD:162 in SKS 17, 267 / *DSKE* 1, 236; SKS 5, 354 / *GW1 4R44*, 79; SKS 9, 359 / *GW1 LT*, 400; NB3:15 in SKS 20, 251 / *T 2*, 181; NB7:58 in SKS 21, 104 / *T 3*, 81; NB7:75 in SKS 21, 114 / *T 3*, 86; SKS 11, 148 / *GW1 KT*, 28f.; NB13:9 in SKS 22, 277; *SVI XII*, 388 / *GW1 US*, 136.

<sup>81</sup> Vgl. z.B. NB2:155 in SKS 20, 202 / *T 2*, 160; NB9:50 in SKS 21, 229 / *T 3*, 170 („Alle Entwicklung besteht geistig verstanden nicht darin, dass hinzugelegt wird, sondern darin, dass von mir genommen wird, all das Vermeintliche usw., das ich habe und das in der Unmittelbarkeit meine Stärke war. [...] Deshalb ist es ja auch der höchste religiöse Akt: vor Gott zu nichts zu werden“; dt. Übersetzung leicht geändert); NB12:102 in SKS 22, 198 / *T 3*, 278 („Das Leben des Geistes ist in *einem* Sinne ein Sterben des Unmittelbaren. Schau, deshalb sind Leiden eine Hilfe“) und NB15:66 in SKS 23, 45 / *T 4*, 93 („Zwang muss her, wenn es Ernst werden soll [...]. Dies zeigt sich nun besonders auf allen religiösen Gebieten. Die Umsetzung, die eigentlich von Unmittelbarkeit zu Geist geschieht, dieses Absterben, wird nicht Ernst, bleibt eine Illusion, ein Experimentieren, wenn da nicht ein Drittes ist, das Zwingende, das nicht das Individuum selbst ist“; meine Übersetzung); vgl. ferner SKS 3, 183 / *GW1 EO2*, 201; SKS 6, 340.391.398 / *GW1 SLW*, 389.449.458; SKS 8, 355 / *GW1 ERG*, 271; SKS 10, 183 / *GW1 CR*, 183; NB20:158 in SKS 23, 476. Zwar findet sich der Ausdruck „der Unmittelbarkeit Absterben“ so nur in der *Nachschrift* (vgl. oben Anm. 26),

ersten der unter Kierkegaards Namen Mitte Mai 1849 herausgegebenen drei „fromme[n] Reden“ über *Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel*:

„Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit.“ / Was aber heißt dies, was habe ich zu tun, oder was für ein Streben ist es, von dem man sagen kann, dass es nach dem Reich Gottes sucht oder trachtet? [...] Soll ich denn hinausgehen und diese Lehre in der Welt verkünden? Nein, Du sollst *zuerst* nach dem Reich Gottes trachten. Aber dann ist es ja in gewissem Sinne nichts, das ich tun soll? Ja, ganz gewiss, es ist in gewissem Sinne nichts; Du sollst in tiefstem Sinne Dich selbst zu nichts machen, vor Gott zu nichts werden, schweigen lernen; in diesem Schweigen liegt der Anfang, welcher ist, *zuerst* nach dem Reich Gottes zu trachten.<sup>82</sup>

Im Unterschied aber zur Religiosität A wird vom Christentum eine diese „Selbst-Vernichtung“ des Menschen vor Gott voraussetzende oder, genauer gesagt, damit einhergehende *Wiedererlangung* der Unmittelbarkeit zur Forderung gemacht. Diesen tieferen, christlichen Sinn der „Selbst-Vernichtung“ nennt Kierkegaard auch in der bereits um Ostern 1848 in der Journalaufzeichnung NB4:154 unter der Überschrift „Neue<sup>83</sup> Reden über die Lilien und den Vogel“ festgehaltenen ersten Idee zu den Reden von 1849:

Aber Du sagst vielleicht: O, wäre ich doch ein Vogel, der leichter als alles irdisch Lastende sich in die Luft erhebt, so leicht, dass er sich sogar leicht genug machen kann, [sein] Nest auf dem Meer zu bauen. Wäre ich doch wie eine Blume auf der Wiese usw. Das heißt, was der Dichter als das höchste Glück anpreist, wohin der Wunsch des Menschen zurückstrebt, wie unbillig, das zum Lehrmeister für denjenigen zu machen, der vorwärts soll. Dichterisch ist nämlich die Unmittelbarkeit das, wohin man sich zurückwünscht (man wünscht die

---

und zwar, abgesehen vom Rückblick in *SKS* 7, 477f. / *GW* *AUN*2, 235f., ausschließlich im Abschnitt „A. Das Pathetische“, während im Abschnitt „B. Das Dialektische“ der Terminus „Unmittelbarkeit“ allein in *SKS* 7, 520 / *GW* *AUN*2, 284 begegnet. Meine Behauptung, dass hinsichtlich des *Christentums* von einem „der Unmittelbarkeit Absterben“ die Rede ist, sehe ich im Blick auf die *Nachschrift* jedoch dadurch gerechtfertigt, dass die Religiosität A trotz ihrer Selbst- und Eigenständigkeit (vgl. z.B. *SKS* 7, 506 / *GW* *AUN*2, 268) und grundsätzlichen Verschiedenheit (vgl. z.B. *SKS* 7, 518 / *GW* *AUN*2, 282f.) gegenüber der paradox-dialektischen Religiosität B deren notwendige *Voraussetzung* ist: „Die Religiosität A muss erst im Individuum gegenwärtig sein, bevor davon die Rede sein kann, auf das dialektische B aufmerksam zu werden“ (*SKS* 7, 506 / *GW* *AUN*2, 267; meine Übersetzung).

<sup>82</sup> *SKS* 11, 17f. / *GW* *LF*, 36 (meine Übersetzung).

<sup>83</sup> *Neu* im Verhältnis nämlich sowohl zu den drei Reden „Was wir lernen von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln des Himmels“ als 2. Abteilung der *Erbaulichen Reden in verschiedenem Geist* (1847), *SKS* 8, 253-307 / *GW* *ERG*, 163-222, wie auch zu den sieben Reden über „Die Sorgen der Heiden“ als 1. Abteilung der *Christlichen Reden* (1848), *SKS* 10, 14-98 / *GW* *CR*, 3-96, welche am 26. April 1848, d.h. kurz nach der oder zugleich zur *Niederschrift* der Aufzeichnung NB4:154 (Ostersonntag fiel 1848 auf den 23. April), erschienen sind.

Kindheit zurück usw.), aber christlich ist die Unmittelbarkeit verloren und sie soll nicht zurückgewünscht, sondern wiedererlangt werden.<sup>84</sup>

Der Traum und Wunsch des Dichters, dem irdischen Leben mit seinen Beschwernissen wie ein Vogel entfliehen zu können, erweist sich als illusorisch, da der Dichter die Wirklichkeit in Möglichkeit verwandelt, die, da sie nur gedachte, „ideelle Wirklichkeit“<sup>85</sup> ist, bei ihrer Nichtverwirklichung bleibt. Im Unterschied zu einer bloß dichterischen Rückkehr zur Unmittelbarkeit ist das vom Christentum geforderte Wiedererlangen der Unmittelbarkeit in (der) Wirklichkeit die *Wiedergeburt* des Menschen im Glauben. In der Journalaufzeichnung NB11:62 von Mai 1849, kurz nach Erscheinen der Reden von 1849, heißt es:

Die Unmittelbarkeit lässt sich gewiss wiedererlangen; aber darin lag das Gefasel des ‚Systems‘, dass es meinte, dass sie wiedererlangt werde ohne einen Bruch. Die Unmittelbarkeit wird nur – ethisch wiedererlangt; die Unmittelbarkeit selbst wird die Aufgabe, Du *sollst* sie erlangen. [...] Menschen, die keine Vorstellung vom Geist haben, reden so: Wenn das Unmittelbare verloren ist, kann man es niemals wiederbekommen; und um es richtig zu erklären (zugleich dadurch zeigend, wie sie das Geistige mit dem Sinnlichen verwechseln) fügen sie hinzu: ein Mädchen kann seine Unschuld verlieren, aber es bekommt sie niemals wieder. Aber geistig gilt eben, dass, wenn ich die Unschuld nicht wiederbekommen kann, sie dann von allem Anfang an verloren ist, denn das Erste ist eben, dass ich, wie jeder andere, die Unschuld verloren habe. Wenn ich einen Augenblick von all den näheren dogmatischen Bestimmungen über die Mitwirkung des Geistes usw. absehe, dann kann ich Wiedergeburt auf diese Weise definieren: es ist Unmittelbarkeit ethisch gewonnen. Die Ethik, oder richtiger, das Ethische ist der Wendepunkt, und dann wird davon in das Dogmatische abgebogen.<sup>86</sup>

Wie schon beim Übergang in „die neue Unmittelbarkeit“ des Glaubens im erkenntnistheoretischen Sinne geht auch das vom Christentum geforderte Wiedererlangen der Unmittelbarkeit im ontologisch-existentiellen Sinne nicht „ohne einen Bruch“ vor sich, impliziert also einen Sprung. Das Wiedererlangen der Unmittelbarkeit als ‚ethische Aufgabe‘ kann aber keinen totalen, sondern nur einen relativen Neubeginn ermöglichen, da die Unmittelbarkeit *sub specie christianitatis* betrachtet wie die Unschuld „von allem

<sup>84</sup> NB4:154 in SKS 20, 358 / T 2, 225 (meine Übersetzung). Vgl. hierzu Cappelørn „Efterskrift“, S. 63-69.

<sup>85</sup> NB15:103 in SKS 23, 72 / T 4, 106. Wie Anti-Climacus in der ein halbes Jahr vor den Reden über *Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel* (1849) entstandenen, jedoch erst Ende Juli 1849 erschienenen *Krankheit zum Tode* schreibt, ist christlich betrachtet „(trotz aller Ästhetik) jede Dichterexistenz Sünde, die Sünde: zu dichten, statt zu sein, sich zum Guten und Wahren durch Phantasie zu verhalten, statt es zu sein, d.h. existentiell danach zu streben, es zu sein“ (SKS 11, 191 / *GW1 KT*, 75; meine Übersetzung).

<sup>86</sup> NB11:62 in SKS 22, 40 (meine Übersetzung).

Anfang an verloren ist“ – durch den Sündenfall. Das Ethische ist lediglich der „Wendepunkt“ zum Dogmatischen, der Lehre von der Sünde und der durch Christus bewirkten Sündenvergebung.<sup>87</sup>

Dass das Wiedererlangen der Unmittelbarkeit im christlichen Sinne daher nicht begriffen werden kann, sondern sich als ein Paradox darstellt, welches geglaubt werden muss, zeigt sich an Frater Taciturnus' Experiment mit dem Problem der Sündenvergebung in *Stadien auf des Lebens Weg* (1845).<sup>88</sup> Durch die der Sündenvergebung stets vorhergehende Reue entdecke der Mensch, dass die Sünde nichts Einzelnes, sondern seine ganze Existenz „durchgreifend“ sei, was nichts anderes heiße, als „dass die Unmittelbarkeit als das gesehen ist, was nicht gültig ist; aber soll sie so gesehen werden, muss sie ja doch wohl aufgehoben sein.“<sup>89</sup> Das Schwierige an der Sündenvergebung sei daher, „sich selbst derart durchsichtig zu werden, dass man weiß, dass man an keinem Punkt in Kraft von Unmittelbarkeit existiert, ja sogar derart, dass man ein anderer Mensch geworden ist“.<sup>90</sup> Mit der einen Schwierigkeit, dass die Unmittelbarkeit aufgehoben sei, verbinde sich zudem die andere, „dass die Unmittelbarkeit sogar als Sünde aufgehoben“ sei, womit sich die schwierigsten Fragen auftten, die alle in der *einen* enthalten seien:

wie eine Unmittelbarkeit zurückkehren kann (oder ob das Aufgehobensein der Unmittelbarkeit für den Existierenden bedeutet, dass er gar nicht mehr da ist), wie eine solche [Unmittelbarkeit] von einer früheren verschieden ist, was da verloren ist, und was da gewonnen ist, was die erste Unmittelbarkeit tun kann, das die zweite nicht darf, was die erste Unmittelbarkeit liebt, das die zweite nicht [lieben] darf, welches die Weisheit der ersten Unmittelbarkeit ist, die die zweite nicht hat, welches ihre Freude ist, die die zweite nicht hat usw., denn das ist eine sehr weitläufige Sache.<sup>91</sup>

Während man überall lese, dass die Unmittelbarkeit aufgehoben sei, finde man keine einzige Äußerung in der Literatur, „wie sich ein Mensch anstellt, auf diese Weise zu existieren.“<sup>92</sup> Ohnehin übersteige das Problem der Sündenvergebung, wie Frater Taciturnus abschließend bemerkt, sowohl seinen

<sup>87</sup> Vgl. hierzu auch SKS 4, 324,23-327,9 / *GW I BA*, 14-17 über das Verhältnis von ‚erster Ethik‘, die an der Sndigkeit des Einzelnen strandet, und der die Erbsünde voraussetzenden Dogmatik.

<sup>88</sup> Vgl. SKS 6, 437-446 / *GW I SLW*, 505-515 (§ 6), hier vor allem SKS 6, 442-446 / *GW I SLW*, 511-515.

<sup>89</sup> SKS 6, 443 / *GW I SLW*, 512 (dt. Übersetzung leicht verändert).

<sup>90</sup> SKS 6, 444 / *GW I SLW* 513 (dt. Übersetzung leicht verändert).

<sup>91</sup> SKS 6, 444f. / *GW I SLW*, 513f. (dt. Übersetzung leicht verändert); vgl. auch *Pap.* VIII-1 A 663 / *T 2*, 240f.

<sup>92</sup> SKS 6, 445 / *GW I SLW* 513 (Anm.; meine Übersetzung).

Verstand wie seine Fähigkeiten – „hätte ich selbst es verstanden, fände ich schon Ort und Zeit und Platz für die Darstellung.“<sup>93</sup>

„Die Vergebung der Sünden zu glauben, ist ein Paradox, das Absurde“.<sup>94</sup> Daher muss diese durch den paradoxen Außenbezug „auf ein in der Zeit gegebenes historisches Faktum“,<sup>95</sup> den Gott in der Zeit, ermöglichte *Neuqualifizierung* der Existenz demjenigen völlig unbegreiflich erscheinen, dessen Standpunkt *außerhalb* des Glaubens ist. Dies gilt eben auch für Frater Taciturnus, dessen Darstellung im Lichte seines Standpunktes, die „Einheit des Komischen und des Tragischen“,<sup>96</sup> die *Perspektive* eines Nicht-Glaubenden ebenso inhärent ist wie den Ausführungen des Humoristen Johannes Climacus, der in der *Nachschrift* das von Frater Taciturnus formulierte Problem aufgreift, aber dabei ebenfalls nicht weiterkommt.<sup>97</sup>

Die Wiedergeburt des Menschen im Glauben ist nicht als Rückkehr zu einer anfänglichen Unmittelbarkeit, sondern als Wiedergewinnung eines nicht-entfremdeten Ursprungs, als ein *totaler*<sup>98</sup> Neubeginn zu verstehen: „er ist wie ein neuer Mensch.“<sup>99</sup> Kierkegaards Rede vom „Verlieren“ und

<sup>93</sup> SKS 6, 446 / *GW1 SLW*, 515 (meine Übersetzung).

<sup>94</sup> *Pap.* VIII 1 A 663 / *T 2*, 240; vgl. SKS 7, 204-207 / *GW1 AUN1*, 215-218 und NB2:115 in SKS 20, 187.

<sup>95</sup> SKS 4, 294 / *GW1 PB*, 93 (meine Übersetzung).

<sup>96</sup> SKS 6, 444 / *GW1 SLW*, 513.

<sup>97</sup> Vgl. SKS 7, 317f. / *GW1 AUN2*, 51f.

<sup>98</sup> Entsprechend der die ganze Existenz des Menschen ‚durchgreifenden‘ Sünde ist auch die Sündenvergebung als eine „Totalitätsbestimmung“ (NB8:107 in SKS 21, 189 / *T 3*, 124), ja als „die neue Schöpfung“ (JJ:486 in SKS 18, 302 / *DSKE 2*, 313) zu verstehen (vgl. hierzu die folgende Anm.).

<sup>99</sup> *Pap.* VIII 1 A 663 / *T 2*, 240; vgl. auch SKS 4, 292,15-295,3 / *GW1 PB*, 92-94; *Pap.* VIII 1 A 673 / *T 2*, 242 und NB10:56 in SKS 21, 285 / *T 3*, 192 („[...] dass das Christlich-Religiöse eine eigene Sphäre ist, in der die ästhetischen Verhältnisse wiederkehren, aber paradox, als höher denn die ethischen, was ja sonst umgekehrt ist“; dt. Übersetzung leicht verändert). Die so verstandene Neuwerdung des Einzelnen als ein den Menschen erneuerndes, neue Wirklichkeit setzendes Anfangsgeschehen, das ihn in allen Bezügen seiner Existenz erfasst und einen qualitativen Unterschied zwischen der vorchristlichen und der neuen christlichen Existenz impliziert, bedeutet jedoch keine radikale *Neuschöpfung*, da die frühere Existenz des Menschen vor dem Glauben bei der Aneignung des Christentums nicht einfach annulliert, sondern mit der neuen christlichen Existenz versöhnt wird. Dass die Wiedergeburt nach Kierkegaard, wenn er die Sündenvergebung als „die neue Schöpfung“ (JJ:486 in SKS 18, 302 / *DSKE 2*, 313) bezeichnet, durchaus keiner erneuten *creatio ex nihilo* gleichkommt, zeigt sich z.B. in den Aufzeichnungen HH:2-5 in SKS 18, 125f. / *DSKE 2*, 129f. von vermutlich Juli 1840. Kierkegaard skizziert darin den Standpunkt des „Alles ist neu in Christo“ als seinen eigenen „Standpunkt für eine spekulative christliche Erkenntnislehre“, den er dem „komparative[n] Standpunkt“ des „Nichts ist neu unter der Sonne“, von dem aus man bisher das Christentum ins Verhältnis zur Vergangenheit gesetzt habe, kontrastiert. Letzterem Standpunkt ordnet Kierkegaard dabei „die Idee der Mediativ-

„Wiedererlangen“ der Unmittelbarkeit kann so auch als eine Interpretation von Lk 17,33 verstanden werden: „Wer sein Leben zu erhalten sucht, der wird es verlieren; und wer es verlieren wird, der wird es gewinnen.“ Denn was ist es, das der Mensch im Glauben zurückgewinnt, *wiederholt*? Keine *zweite* Unmittelbarkeit, sondern er *selbst*, der sich seiner selbst auf Gott als seinem Grund hin „durchsichtig“<sup>100</sup> ist. Er *selbst* in seinem nicht-entfremdeten Ursprung – doch *aufs Neue*: aus Gottes Hand.

---

on“ zu, die „gerade der Gegensatz zum Christlichen“ sei, da für den christlichen Standpunkt „die vorhergehende Existenz nicht so leicht verdaulich ist, sondern schwer in ihm und auf ihm liegt, ebenso wie für das einzelne Individuum seine Existenz vor dem Glauben keineswegs bloß sorglos mediiert, sondern mit tiefem Leid versöhnt wird; wie überhaupt die beiden Gedankenbestimmungen gleich notwendig sind: dass das Christentum das ist, was in keines Menschen Gedanken aufging, und doch, wenn es dem Menschen gegeben wird, ihm natürlich ist; dass auch Gott hier schöpferisch ist“ (HH:2 in SKS 18, 125 / DSKE 2, 129; meine Übersetzung).

<sup>100</sup> SKS 11, 242 / GWI KT, 134; zu Kierkegaards Deutung des Glaubens als ‚Selbstdurchsichtigkeit‘ vgl. Heiko Schulz *Eschatologische Identität. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Sören Kierkegaard*, Berlin/New York 1994, S. 543-596, hier S. 550-585.