

Über das Absurde, Ärgernis und Paradox: Bausteine einer negativen Theologie nach Søren Kierkegaard

Klaus Viertbauer

Abstract

Negative theology is one of the most widespread forms of theological argumentation, but within Kierkegaard research, interest in it remains limited. This article takes up this lacuna and is therefore divided into a systematic and an exegetical part: while in the former the conceptual form of negative theology is initially assessed as a combination of ontological realism and epistemic skepticism, the latter attempts to sound out whether and to what extent Kierkegaard fundamentally provides a solution, using the absurd in *The Sickness Unto Death* as a role model.

Key-Words

Absurd, Offense, Paradox, Kierkegaard, Negative Theology

Obwohl bei Kierkegaard das Absurde durch den Begriff des Paradox überschattet wird, bezieht er beide, das Absurde und das Paradox, engstens aufeinander, sodass sich das Paradox nicht ohne das Absurde und das Absurde nicht ohne das Paradox denken lässt. Flankiert durch das Ärgernis, handelt es sich um drei Bausteine einer negativen Theologie. Sieht man von David R. Laws Studie *Kierkegaard as Negative Theologian* (1993) ab, schenkt die Kierkegaard-Forschung dessen negativer Theologie vergleichsweise wenig Beachtung. Dies verwundert, zumal Kierkegaards Beitrag zur negativen Theologie nicht allein von historischem Interesse ist, sondern auch wesentlich dazu beisteuert, im gegenwärtigen Streit zwischen Atheismus und Theismus zu vermitteln. Im Unterschied zu Law, der entlang von Diskursen wie etwa Dialektik, Existenzstadien oder Christologie auslotet, ob und inwiefern sich Kierkegaards Pseudonymwerk als Beitrag zur negativen Theologie auffassen lässt, gedenke ich im Folgenden in zwei Schritten zu verfahren: Zunächst versuche ich mir aus einer systematischen Perspektive zu vergegenwärtigen, was man unter negativer Theologie versteht. Dazu greife ich auf Colin McGinns Gedanken einer *cognitive closure* zurück, mit dem Ziel, das Verhältnis von Gott und Existenz zu bestimmen (1). Darauf aufbauend, setzt in einem zweiten Schritt meine Kierkegaard-Interpretation ein. Methodisch entscheide ich mich für ein *close reading* und versuche exemplarisch entlang der Verwendung des Begriffs des Absurden in *Die Krankheit zum Tode* zu verdeutlichen, dass diese sich als eine Form negativer Theologie im zuvor genannten Sinn verstehen lässt (2).

1. Über die Denkform der negativen Theologie

Die Attraktivität negativer Theologie besteht, ganz allgemein formuliert, in ihrer Kombination eines ontologischen Realismus mit einem epistemischen Skeptizismus. Während sie ontologisch an der Existenz Gottes festhält, bleibt die Erkennbarkeit der Verbindung von Gott einerseits und Existenz andererseits verschlossen. Aufgrund dieser Unterscheidung in eine ontologische und epistemische Ebene vermag die negative Theologie die Kritik des Projektionsarguments, wie sie von Feuerbach über Marx bis Freud formuliert wurde, einerseits aufzunehmen und durch die gezielte Rückführung der Projektion von einem ontologischen auf ein epistemisches Argument andererseits die Existenz Gottes gegenüber atheistischen Schlussfolgerungen abzuschirmen.¹

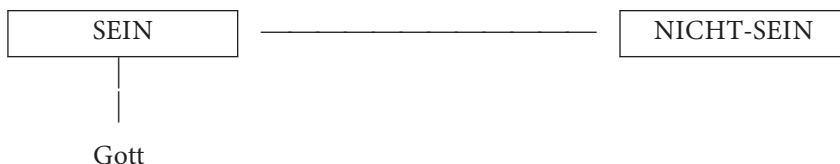
Gesagtes lässt sich, so meine systematische These, als eine Form von *cognitive closure* auffassen. Dieses Argument wurde von Colin McGinn (1989) entwickelt, mit dem Ziel, das Leib-Seele-Problem und damit den Zusammenhang von Mentalem und Physischem zu beleuchten. McGinn unterscheidet dabei eine *relative closure* von einer *absolute closure*. Erstere, also die *relative closure*, lässt sich auf den Bereich der Fremdpsychie beziehen, um zu verdeutlichen, dass zwar ein Mensch nicht weiß, wie es ist, eine Fledermaus zu sein, sehr wohl aber eine Fledermaus weiß, wie es ist, eine Fledermaus zu sein. Die Geschlossenheit, so McGinns These, ist deshalb relativ, da sich das Verhältnis von Menschsein und Fledermaussein nicht auf das Verhältnis von Fledermaussein und Fledermaussein ausdehnen lässt. Der Grund der Geschlossenheit, so die Pointe, ist folglich weniger im Fledermaussein, als im Menschsein aufzusuchen (Nagel 1974). Während im Fall der *relative closure* sich die Geschlossenheit lediglich auf bestimmte Entitäten, wie im obigen Fall Menschen, beschränkt und in deren Erkenntnisapparat verortet liegt, erstreckt sich die *absolute closure* auf alle Entitäten. Demnach handelt es sich bei der *relative closure*, um eine faktische, hingegen bei der *absolute closure*, um eine logische Geschlossenheit. Dies lässt sich etwa am fiktiven Szenario einer Führung durch ein überlebens-

1 Dies ist keineswegs zu verwechseln mit einem fiktionalistischen Argument, wie es etwa Robin LePoidevin in seinem Buch *Arguing for Atheism* (1996): 124-134 erstmals entwickelt. Dabei wird der Existenzbegriff derart modifiziert, dass er sich auf religiöse analog zu fiktionalen Entitäten beziehen lässt. Ebenso wie in solcher Sicht die Frage, „Existiert Gretchen?“ ausschließlich im Rahmen von Goethes Roman *Faust* gleichermaßen sinnvoll wie evident wäre, wäre die Frage „Existiert Gott?“ im Rahmen einer bestimmten Religion ebenso sinnvoll wie evident – nicht aber darüber hinaus.

großes Gehirn illustrieren: Egal wie detailreich diese Führung ausfällt und wie viele Gehirnareale, Neurotransmitter und Synapsen dabei gezeigt werden, vermag eine solche Führung nicht zu zeigen, was Bewusstsein ist. Während nämlich erstere im Rahmen einer Beobachterperspektive analysiert wird, mit dem Ziel, die neurologische Grundlage von Bewusstsein zu erklären, handelt es sich bei letzterer um die Teilnehmerperspektive, die zu veranschaulichen vermag, wie es ist, Bewusstsein zu haben. Obwohl beide, Beobachter- und Teilnehmerperspektive voneinander abhängen, lässt sich weder die Beobachter- auf die Teilnehmerperspektive reduzieren noch die Teilnehmer- auf die Beobachterperspektive zurückführen (Bieri 1994).

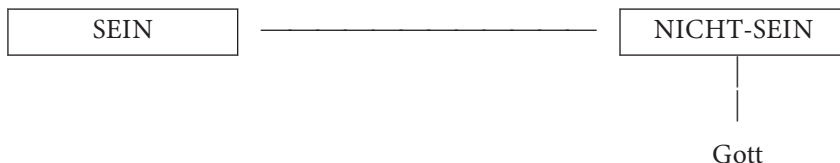
Übertragen auf den Bereich der Theologie, so meine Schlussfolgerung, lässt sich die negative Theologie weniger mit einer *relative closure* als mit einer *absolute closure* übereinstimmen. Ebenso wie sich die Beobachter- nicht auf die Teilnehmerperspektive und die Teilnehmer- nicht auf die Beobachterperspektive reduzieren lässt, ebenso lässt sich Gott nicht auf Existenz und die Existenz nicht auf Gott zurückführen. Bei beiden, Beobachter- und Teilnehmerperspektive sowie Gott und Existenz, handelt es sich jeweils um zwei Seiten ein und derselben Medaille. Dabei ist allerdings zu beachten, dass die Rückbindung von Gott an die Existenz dessen Verhältnis zur Nichtexistenz einzuschließen hat.² Dazu muss eine ontologische von einer epistemologischen Schlussfolgerung unterschieden werden: Während sich Gott ontologisch weder dem Bereich der Existenz (so die Theisten) noch der Nicht-Existenz (so die Atheisten) zuordnen lässt, entstammt der Mensch dem Bereich der Existenz, womit epistemisch gesehen einem Menschen das, was den Bereich der Existenz übersteigt, grundsätzlich verschlossen bleibt.

2 Nur auf diese Weise kann ein ontologischer Monismus gewahrt und die Transzendenz Gottes sichergestellt werden. Im Hintergrund lauert insbesondere die Gefahr, dass sobald Gott auf die bloße Existenz (anstelle auf die Existenz und Nichtexistenz) bezogen wird, die Gottesrede in ein dualistisches Weltbild zu kippen droht, mit der Konsequenz, dass Gott und Moral derart einander gegenübergestellt werden, wie man es aus gnostischen oder manichäischen Soteriologien kennt. Für einen Überblick vgl. Marksches 2024.



Grafik 1: Theismus

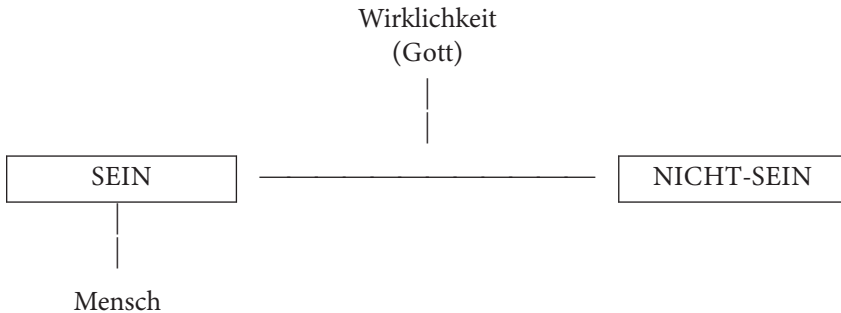
Demgegenüber setzt die Debatte zwischen Atheismus und Theismus an der Zuordnung Gottes zu der ontologischen Ebene des Nicht-Seins (so der Atheismus) bzw. Seins (so der Theismus) an. Während historisch besehen, das Wort „Theismus“ erstmals im 17. Jahrhundert bei den Cambridge Platonists auftaucht und dabei unter Absehung von Offenbarung und Tradition für eine Letztbegründung der Existenz Gottes steht, stellt in der gegenwärtigen Debatte dieser einen Schlüsselbegriff für die Arbeiten von Richard Swinburne dar: Zunächst konturiert Swinburne in *The Coherence of Theism* (1977) einen kohärenten Gottesbegriff („Gott ist $F_1...F_n$ “), ehe er auf dieser Grundlage in *The Existence of God* (1979) ein Kumulativargument entwickelt, wonach sich dieser Gottesbegriff instanziiieren („Es gibt ein Wesen, dass $F_1...F_n$ “) lässt und dabei nicht öfter als einmal vorkommt („Es gibt lediglich ein Wesen, dass $F_1...F_n$ “).³ In Abgrenzung dazu versuchen Atheisten etwa in Form des *Argument from Evil* (etwa Mackie 1955; Rowe 1979) oder über das *Argument from Hiddenness* (etwa Schellenberg 1993) Widersprüche aufzuweisen: Während Mackie und Rowe einen Widerspruch in der Übereinstimmung der theologischen Prämisse der Allmacht mit der empirischen Beobachtung von Bösem, Leid und Übel konstatieren, bemängelt Schellenberg einen solchen aus der Spannung zwischen der Behauptung von Gottes Liebe und der empirischen Beobachtung von Personen, die an Gott glauben wollen, aber dies unverschuldet nicht können.



Grafik 2: Atheismus

3 Dabei lassen sich für F_n beliebige Gottesattribute einsetzen.

Vor diesem Hintergrund wäre es verkürzt zu fragen, ob Gott entweder der Existenz (so die Theisten) oder der Nichtexistenz (so die Atheisten) zuzuordnen ist. Vielmehr legt es sich nahe, Gott als jene Instanz zu postulieren, die besagte Differenz von Existenz und Nichtexistenz aufspannt und als „Wirklichkeit des Möglichen“ von der Nichtexistenz in die Existenz schöpferisch zu überführen und von der Existenz in die Nichtexistenz eschatologisch zurückzuholen vermag.⁴



Grafik 3: Negative Theologie

Gesagtes bleibt nicht ohne Folgen für den Atheismus-Theismus-Streit: Anstatt sich weiterhin in Spekulationen über Gott und Existenz zu ergießen, lässt sich vor dem geschilderten Hintergrund die Frage, ob Gott existiert oder nicht, dahingehend modifizieren, dass fortan gefragt wird, wie ein Mensch sich zum Grund seines Daseins verhält. Eben an dieser Stelle knüpft meine Kierkegaard-Interpretation an.

2. Bausteine einer negativen Theologie nach Søren Kierkegaard

Da Kierkegaard rund die Hälfte seiner Schriften nicht unter seinem Namen, sondern unter Pseudonymen wie etwa Constantin Constantius, Johannes de Silentio oder Victor Eremita veröffentlichte, gilt es als Interpretin und Interpret vorab darzulegen, wie man diese aufeinander zu beziehen gedenkt. Innerhalb dieser Debatte haben sich mit der Unterscheidung in eine

4 Bei der „Wirklichkeit des Möglichen“ handelt es sich um ein Kierkegaard-Zitat aus *Journal AA:22* (1837), in: *SK Skrifter*, Bd. 17, Kopenhagen: Gads Forlag 2000: 41.21, das von Ingolf U. Dalferth als Argumentationsfigur in seiner Schrift *Die Wirklichkeit des Möglichen* (2003) ausgearbeitet wurde.

sogenannte mitteilungs- und sachbezogene Interpretation zwei Antwortversuche herausgeschält: Während erstere den Fokus auf den performativen Akt der Mitteilung legt, mit dem Ziel, den Inhalt der Schrift derart zu relativieren, dass dieser nahezu gegenstandslos wird, verortet die sachbezogene Interpretation, die Rolle der Pseudonyme lediglich in ihrer rhetorischen Natur, mit dem Effekt, unterschiedliche Positionen aufeinander zu beziehen und deren Verhältnis zu akzentuieren (Schwab 2012: 52-66; vgl. etwa Schmidt 2006; Westfall 2007).

Um dieses Problem aufzuweichen, begrenze ich im Folgenden meinen Untersuchungsgegenstand auf den Begriff des Absurden in *Der Krankheit zum Tode*. Dabei handelt es sich um eine Schrift aus Kierkegaards Climacus-Zyklus, wobei das Pseudonym Climacus auf einen am Übergang vom 6. zum 7. Jahrhundert der Legende nach als Eremitenmönch lebenden religiösen Schriftsteller und dessen Schrift *Die Himmelsleiter* verweist, der die biblische Geschichte von Jakobs Himmelsleiter aus Gen 28 einer allegorischen Auslegung unterzog. In besagtem Schriftenzyklus, zu dem nebst *Der Krankheit zum Tode*, etwa auch *De omnibus dubitandum est* (1842), *Philosophische Brocken* (1843) oder *Die abschließenden unwissenschaftliche Nachschriften* (1846) zählen, nimmt Kierkegaard das Verhältnis von Selbst und Anderem unter der Perspektive des Glaubens in den Blick: Während Climacus sich von der Welt/dem Selbst in Richtung Himmel/Anderen wendet, kommt ihm Anti-Climacus vom Himmel/Anderen in Richtung Welt/Selbst entgegen. Beide, so Kierkegaards Anliegen, eröffnen demnach eine kongruente Perspektive auf die Frage, wie es ist, zu glauben.⁵ Während ich in einem ersten Schritt kurz auf die Konstellation von Mensch, Geist und Selbst in *Die Krankheit zum Tode* (2.1) eingehe und damit den Rahmen aufspanne, in dem Kierkegaard seine negative Theologie entwickelt, diskutiere ich in einem zweiten Schritt in Form eines *close reading* die drei Nennungen des Absurden in selbigem Werk (2.2).

5 Eine Ausnahme stellt meine Bezugnahme auf *Furcht und Zittern* von Johannes de Silentio in Kapitel 2.2.3 dar, mit dem Ziel, das Absurde näher in den Blick zu bekommen. Eine solche Übereinstimmung von *Furcht und Zittern* mit dem Climacus-Schriftenzyklus (insbesondere mit *Der Krankheit zum Tode*) ist meines Erachtens deshalb legitim, da sich Abraham in *Furcht und Zittern* als Beispiel für *Religiosität B* auffassen lässt und dabei die Begriffe von Absurdem, Ärgernis und Paradox analog verwendet werden. Vgl. Barrett 2016 (für Anti-Climacus), Marek 2016 (für Climacus) oder Kemp 2016 (für Johannes de Silentio).

2.1. Von Mensch, Geist und Selbst in Die Krankheit zum Tode

Kierkegaard lässt Anti-Climacus in *Die Krankheit zum Tode* sein Argument mit einem Syllogismus rahmen, wonach ein Mensch (als p) Geist (als q) und ein Geist (als q) ein Selbst (als r), nicht aber ein Mensch (als p) ein Selbst (als r) ist.⁶ Will ein Mensch ein Selbst werden, so Kierkegaard, so muss er sich zu seinem Ursprung ins Verhältnis setzen und gleichermaßen kognitiv wie voluntativ entschließen, ob er sich entweder als selbst gesetzt oder durch ein Anderes gesetzt wahrnimmt. Solange ein Mensch mit Hilfe des Geistes ein Selbst zu werden versucht, solange folgt er der ersten Strategie, was gleichermaßen ästhetische, ethische und religiöse Formen anzunehmen vermag.⁷ Dabei handelt es sich, so Kierkegaards Pointe, um eine Fehlentwicklung. In *Der Krankheit zum Tode* lotet Kierkegaard diese Fehlentwicklung gleichermaßen als ästhetische, ethische und religiöse Existenzform aus, wobei er die beiden ersteren im ersten Abschnitt unter dem Stichwort der Verzweiflung und den letzten im zweiten Abschnitt als Sünde diskutiert.⁸ Hegel bewusst karikierend, ordnet Kierkegaard die Entwicklung von der Verzweiflung zur Sünde als dialektische Aufhebung an. Dabei steigert er im ersten Teil die Verzweiflung als ein Nichtselbstseinwollen zu jener als ein Selbstseinwollen und lässt dies im zweiten Teil vom Trotz über das Dämonische in der Sünde münden.

Kierkegaard bringt damit, wie ich zu zeigen beabsichtigte, in Abgrenzung zu Hegel zum Ausdruck, dass der Geist keine hinreichende Bedingung darstellt, damit ein Mensch ein Selbst wird.⁹ Während Kierkegaard seine These

6 Der von Anti-Climacus abgelehnte Syllogismus lautet: $(p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow r) \therefore p \rightarrow r$.

7 Die Kierkegaard-Kritik am Geist scheint mir insbesondere bei jenen Interpretinnen und Interpreten, die vor dem Hintergrund aktueller Debatten um personale Identitäten (etwa im Gefolge von Harry Frankfurt, Alasdair MacIntyre oder Galen Strawson) ansetzen, als unterbeleuchtet. Vgl. etwa Rudd 2012; Davenport 2013 oder Stokes 2015.

8 Von hier aus ließe sich der Bogen zu *Entweder/Oder* schlagen, mit der Frage, ob sich die Verzweiflungsanalyse als formale Analyse der dortigen materiellen Beschreibungen zusammendenken lässt. Vgl. Viertbauer 2017a: 89–107.

9 Der Bezug auf den Geist verweist auf die Forschungsfrage, ob und wie weit der Einfluss Hegels auf Kierkegaards Denken reicht. Im Anschluss an Niels Thulstrup Buch *Kierkegaard's Relation to Hegel* (1980) wurde diese lange Zeit in Abrede gestellt, ehe Jon Stewart mit *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (2003) einen Gegenentwurf zu Thulstrup vorlegte und unter Verweis auf den Hegelianismus im Golden Age Dänemarks, schrittweise die strukturelle Abhängigkeit freizulegen vermochte. Dies mündet bei Stewart in zahlreiche Studien, wie zum Beispiel seiner zweibändigen *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark* (2007) oder seiner *Idealism and Existentialism* (2012), in denen er den historischen und ideengeschichtlichen Kontext ausleuchtete.

formaliter mit dem Repräsentationsmodell des Selbstbewusstseins begründet, wonach ein Selbst sich in eine Regress- und Zirkelstruktur verwickelt, verweist er *materialiter* auf die Erbsünde und damit die postlapsische Trennung von Mensch und Gott.¹⁰ Als Ursache für diese Trennung kommt, so Kierkegaards These, der Geist ins Spiel, der das Verhältnis von Selbst und Anderem, Mensch und Gott, aus der Unmittelbarkeit in die Mittelbarkeit überführt, mit der Konsequenz, Gott unter einer nicht-göttlichen Kategorie fassen zu wollen.¹¹

Um zu verdeutlichen, was es bedeutet, Gott unter einer nicht-göttlichen bzw. unter einer göttlichen Kategorie zu fassen, spielt Kierkegaard seine Unterscheidung von *Religiosität A* und *Religiosität B* ein: Erstere und damit *Religiosität A* lässt Kierkegaard sein Pseudonym Anti-Climacus auf einen Menschen beziehen, der sich Gottes zwar bewusst ist und sich zu Gott ins Verhältnis setzt. Da dieser Mensch dies aber mit dem Geist tut, bleibt er in der Sünde verhaftet. Dies entfaltet Kierkegaard im zweiten Teil von *Die Krankheit zum Tode*. Demgegenüber steht *Religiosität B* für einen Menschen, der sich durchsichtig in der ihn ins Dasein setzenden Macht gründet und diese Macht als Gott nicht nur (kognitiv) zu erkennen, sondern auch (voluntativ) anzuerkennen vermag. Diese Unterscheidung diskutiert Kierkegaard anhand der Begriffe des Absurden, des Ärgernis und des Paradox. Im Folgenden nehme ich mich mit dem Absurden stellvertretend den ersten der drei Begriffe auf.

2.2. Verortung, Rolle und Bedeutung des Absurden in *Die Krankheit zum Tode*

In *Die Krankheit zum Tode* verwendet Kierkegaard den Begriff des Absurden lediglich dreimal.¹² Im Vergleich dazu finden sich jeweils über zehn

Umgelegt auf die sachbezogene Interpretation, so meine Vermutung, lässt sich konstatieren, dass sich die Thesen der Pseudonyme mitunter dialektisch zueinander verhalten und etwa eine Haltung (als *A*) mit einer anderen (als *Non-A*) konfrontiert und in einer dritten (als *B*) schließlich aufgehoben wird.

10 Der hier nicht eigens behandelten formalen Bestimmung bin ich in *Gott am Grund des Bewusstseins?* (2017a) nachgegangen. Vgl. zudem die vertiefenden Beiträge Viertbauer 2017b; 2018; 2021a oder 2021b.

11 Besagte Unterscheidung spielt Kierkegaard im zweiten Teil von *De omnibus dubitandum est* ein. Vgl. Viertbauer 2017a: 34-53.

12 SKS 11,185 / KT, 71; SKS 11,196 / KT, 82; SKS 11,200 / KT, 86.

Nennungen der analog eingesetzten Begriffe von Ärgernis und Paradox. Die Verortung des Absurden erfolgt dabei exakt am Übergang vom ersten zum zweiten Teil und damit dort, wo die Krankheit zum Tode von der Verzweiflung in die Sünde kippt. Meine Kierkegaard-Interpretation versteht sich dabei als eine erste Skizze, mit den Einschränkungen des Untersuchungsgegenstandes einerseits auf *Die Krankheit zum Tode* und andererseits auf das Absurde.¹³ Konkret gedenke ich in drei Schritten vorzugehen: Während ich die erste Nennung des Absurden als Asymmetrie von Erkennen und Wollen (2.3.1) bestimme, versuche ich an der zweiten Nennung die Nicht-Reduzierbarkeit des Anderen zu verdeutlichen (2.3.2). Schließlich – mit einem Seitenblick auf die *Philosophischen Brocken* und *Furcht und Zittern* – geht es mir darum zu zeigen, was das Absurde eigentlich vom Ärgernis und Paradox trennt (2.3.3).

2.2.1. Das Absurde als Asymmetrie von Erkennen und Wollen

Um die Asymmetrie von Erkennen und Wollen herauszustellen, beziehe ich mich auf die erste Nennung:

Denn hoffen auf die Möglichkeit der Hilfe hin, besonders denn in kraft des *Absurden*, daß alles möglich ist bei Gott, nein, das will er nicht. Und bei einem anderen Hilfe suchen, nein das will er nicht um alles in der Welt, er will lieber, wenn es so sein soll, mit aller Höllenpein er selbst sein als Hilfe zu suchen. (SKS 11,185 / KT, 71)¹⁴

Beschrieben wird das Innenleben eines Menschen, der verzweifelt er selbst sein will und sich dazu zu sich selbst ins Verhältnis setzt. Indem dieser Mensch sich zu sich ins Verhältnis setzt, so geht aus dem Zitat hervor, erkennt er, dass er sich nicht zu fassen bekommt. Deshalb gleitet die Frage nach dem Gegenstand seiner Selbstreflexion, also das, was diesen Menschen zu diesem Menschen macht, in die Frage, was der Ursprung seines Daseins ist, über. Um dieser Weichenstellung in Richtung Transzendenz gegenzusteuern, verschiebt in der gegenwärtige Debatte Thaddeus

13 Eine alle Details einschließende Analyse, die gleichermaßen die Begriffe von Absurdem, Ärgernis und Paradox aufnimmt und deren Verwendung auf alle Schriften Kierkegaards ausdehnt, ließe sich ausschließlich im Format einer Monografie umsetzen. Deshalb erscheint mir diese zweifache Einschränkung im Rahmen dieses Aufsatzes als legitim.

14 Hervorhebung Verf.

Metz (2013), die Diskussion von *Meaning of Life* auf *Meaning in Life*, was so viel bedeutet wie, dass die Bedeutung des Lebens in Form einer immanenten Antwort erfolgen kann, ohne dabei einen Transzendenzbezug zu benötigen. Damit bringt Metz gegenüber Anti-Climacus eine Neurahmung der Sinnfrage unabhängig von der Rückbindung an den Ursprung ins Spiel. Konkret gibt Metz mit objektiven Werten, menschlichen Maßstäben und transzendierenden Wirkkräften drei Kriterien für die Gestaltung eines *Meaning in Life* (statt eines *Meaning of Life*) an die Hand.¹⁵ Demgegenüber lässt sich mit Verweis auf Kierkegaard zeigen, dass ein solcher Mensch zwar zu erkennen vermag, dass er selbst nicht die Macht verkörpern kann, die ihn gesetzt hat (also auf kognitiver Ebene). Trotz dieser Einsicht, vermag dieser sich allerdings nicht dafür zu öffnen und anzuerkennen, dass es einen Anderen geben muss, der ihn ins Dasein gesetzt hat (also auf voluntativer Ebene). Seine Verzweiflung, so zeigt sich, besteht in einer Asymmetrie von kognitiver und voluntativer Ebene, kurzum von Wissen und Wollen. Wider besseren Wissens, so zeigt sich, will dieser Mensch daran festhalten, dass er es ist, der sein Dasein verantwortet. Selbst Höllenpein, so wird geschildert, nimmt dieser Mensch lieber in Kauf, als zu akzeptieren, was er ohnedies weiß. Während der „Andere“, der mit der Macht, die diesen Menschen gesetzt hat, identisch ist, an dieser Stelle neutral auftritt und keine religiöse Konnotation erhält, wird das „Absurde“ unmittelbar dem Bereich des Religiösen zugeordnet. Es steht für die christliche Einsicht, wonach alles möglich ist bei Gott, sodass Gott als Wirklichkeit des Möglichen in den Blick gerät. Diese Wirklichkeit, also Gott, wird an dieser Stelle lediglich als eine, wenn auch besondere Variante neben anderen eingeführt, um das Andere des Selbst zu charakterisieren.

2.2.2. Das Absurde und die Nicht-Reduzierbarkeit des Anderen

Während die erste Stelle einen Menschen skizziert, der verzweifelt er selbst sein will und das Andere, egal ob in profaner oder religiöser Gestalt zwar erkennt, aber als die es ins Dasein setzende Macht ablehnt, arbeitet Kierkegaard an der zweiten (und später auch an der dritten Stelle) an der Frage,

15 Dabei geht es dem Analytischen Existentialismus insbesondere darum, auszuloten, ob und inwiefern sich die existentialistische Frage nach dem Sinn des Lebens vor dem Hintergrund einer naturalistischen Metaphysik begründen lässt. Für einen Überblick über die sich in den letzten fünfzehn Jahren aufblähende Debatte vgl. Metz 2013 sowie die Einzelbeiträge in den Anthologien von Seachris 2013; Klemke/Cahn 2018 oder Caruso/Flanagan 2018.

was das Christentum eigentlich ausmacht. Dabei wird das Absurde nicht länger an den Akt der Selbstreflexion gekoppelt:

Die Entgegensetzung von Sünde und Glaube ist die christliche, welche, christlich, alle ethischen Begriffsbestimmungen umbildet, ihnen einen Auszug mehr gibt. Der Entgegensetzung liegt zugrunde das entscheidende Christliche: vor Gott, und diese Bestimmung hat wiederum das entscheidende Kriterium des Christlichen: das Absurde, das Paradox, die Möglichkeit des Ärgernisses. (SKS 11,196 / KT, 81 f.)

An dieser Stelle wird deutlich, dass das Absurde thematisch eng mit den Begriffen von Paradox und Ärgernis verbunden ist. Alle drei, das Absurde, Paradox und Ärgernis werden dabei als Kriterien für das Christliche eingeführt. Das, was das Christliche zum Christlichen macht, zeigt sich an der Entgegensetzung von Sünde und Glaube, wobei Kierkegaard mit Sünde und Glaube das Verhältnis von Mensch und Anderem charakterisiert: Während Sünde für einen Menschen steht, der sich zu sich selbst verhält und dabei zwar erkennt, dass er von einem Anderen gesetzt ist, sich aber weigert dieses anzuerkennen, bezeichnet Glaube das Selbstverhältnis eines Menschen, der sich zu sich selbst verhält und dabei das Andere als die ihn setzende Macht gleichermaßen kognitiv erkennt wie voluntativ annimmt. An besagtem Übergang sind nach Kierkegaard die Begriffe von Absurdem, Paradox und Ärgernis anzuordnen. Dabei richtet sich die Perspektive vom Menschen zum Anderen, sodass diesem Menschen das Andere als absurd, als paradox oder als Ärgernis erscheint. Entscheidend ist dabei die Perspektive: Nicht das Andere ist absurd, paradox oder ein Ärgernis, sondern der Mensch erfährt es als absurd, paradox oder als Ärgernis. Dieses Er-fahren gründet folglich in der epistemischen Einstellung, so die These Kierkegaards, mit der sich der Mensch auf das Andere bezieht. Indem es sich beim Menschen, so zeigte sich, um ein Geistwesen handelt, bezieht dieser sich mit dem Geist auf das Andere: In diesem Verhältnis gedenkt ein Mensch sich zum Anderen derart zu verhalten, indem er sich (als *A*) dem Anderen (als *Non-A*) zunächst gegenüberstellt, mit dem Ziel, dieses Andere unter einer gemeinsamen Perspektive (als *B*) schließlich einzuordnen. Da sich dieses Andere einer Einordnung entzieht und sich auch nicht in einem Folgeschritt als *B*, *C* oder *D* aufheben lässt, erscheint das Andere für den Geist als absurd, paradox und stellt für ihn ein Ärgernis dar.¹⁶

16 Eine Gegenthese formuliert Jon Stewart (2019), demnach sich mit dem Geist auch noch die Differenz von Selbst und Anderen aufheben und damit überwinden lässt.

2.2.3. Die Unterscheidung von Absurdem, Ärgernis und Paradox

Verbleibt die Frage, wie sich nun das Absurde vom Paradox und Ärgernis abgrenzen lässt. Die dritte Nennung des Absurden gibt dazu lediglich einen Hinweis, den ich sodann unter Rückgriff auf *Furcht und Zittern* (für das Absurde) und die *Philosophischen Brocken* (für das Paradox und Ärgernis) abschließend etwas näher zu fassen versuche.¹⁷

Das Christentum aber tut einen ungeheuerlichen Schritt über dies ‚Bloß nicht zuviel (ne quid nimis)‘ hinaus ins *Absurde* hinein; damit hebt das Christentum an – und das Ärgernis. (SKS 11,200 / KT, 85 f.)

Diese dritte Stelle knüpft insofern an die zweite an, da sie gleichermaßen das Absurde wie Ärgernis anführt. Während ersteres eine *formale* Bestimmung leistet, erhebt das Ärgernis (wie auch das Paradox) eine *inhaltliche*. Um besagte Unterscheidung von Form (das Absurde) und Inhalt (Ärgernis, Paradox) herauszustellen, bedarf es weiterer Textindizien außerhalb *Der Krankheit zum Tode*.

a) Baustein 1: Das Absurde

Das Absurde steht grundsätzlich für das ein, was der Geist nicht aufzuheben vermag. Glauben denken bedeutet demnach, zu zeigen, warum der Glaube mit dem Geist das Andere nicht zu fassen bekommt. Der Geist prallt mit seiner Relationierung, wonach er sich als *A* zu etwas als *Non-A* positioniert, mit dem Ziel, eine gemeinsame Basis der Erkenntnis in *B* zu finden, ab. Um dieses Moment des Abprallens angemessen in den Blick zu bekommen und dessen theologische Relevanz zu verdeutlichen, spielt Kierkegaard das Absurde als Kategorie in seiner Schrift *Furcht und Zittern*

Mit Blick auf den Syllogismus, wonach ein Mensch Geist und ein Geist ein Selbst, nicht aber ein Mensch ein Selbst ist, zeigt sich, dass das Andere als absolute Grenze gefasst zu werden hat, das für den Geist als absurd und paradox erscheint und ein Ärgernis darstellt. Ansonsten wäre, wie etwa Sebastian Hüsch und ich gezeigt haben, ein Mensch doch wiederum ein Selbst, was Kierkegaard ablehnt (vgl. Hüsch/Viertbauer 2022).

- 17 Erneut wird bei meinem Verweis auf *Furcht und Zittern* sowie auf *Philosophische Brocken* deutlich, dass mein Beitrag lediglich eine Skizze darstellt und seine These paradigmatisch entlang ausgewählter Textstellen zu plausibilisieren vermag. Eine Auswertung vor dem Hintergrund der gesamten Schriften Kierkegaards bedürfte einer umfangreichen monografischen Studie.

ein.¹⁸ Kierkegaard bezieht das Absurde auf die Wahrnehmung der Handlung Abrahams aus Gen 22 und kennzeichnet die Handlung als Glaube. Da Abrahams Handlung als absurd erscheint, wirft Kierkegaard die Frage auf, ob und falls ja, wie Abraham seinen Glauben zu rechtfertigen vermag. *Furcht und Zittern* ist um drei Problema aufgebaut, die mit den Fragen „Gibt es eine teleologische Suspension des Ethischen?“, „Gibt es eine absolute Pflicht gegenüber Gott?“ und „War es ethisch verantwortlich von Abraham, daß er sein Vorhaben vor Sara, vor Elieser, vor Isaak verschwiegen hat?“ die biblische Perikope von Abrahams Opfer auszuloten gedenken.¹⁹ Exakt an jenen Stellen, wo der Grund für das Handeln Abrahams eingeführt wird, setzt Kierkegaard die Kategorie des Absurden ein. Dies lässt sich exemplarisch an folgender Passage aus der „vorläufigen Expektoration“ festmachen, die Kierkegaard seinen drei Problema als Einleitung voranstellt:

Er glaubte in kraft des *Absurden*; denn von menschlicher Berechnung konnte da die Rede nicht sein, und es war ja doch das *Absurde*, daß Gott, der dies von ihm heischte, im nächsten Augenblick sein Heischen widerrufen würde. (SKS 4,131 / FZ, 34)

Kierkegaard unterscheidet in der Frage, auf was Abraham seinen Glauben gründet, das Absurde von der Berechnung. Dabei stellt das Verhältnis von Moral und Religion die Hintergrundfolie dar: Das Verhältnis von Moral und Religion lässt sich zwar dahingehend abspannen, dass sich Moral aus Religion, niemals aber Religion aus Moral ableiten lässt. Während ersteres zum Beispiel im Dekalog oder der Bergpredigt Jesu greifbar ist, wo aus der Religion normative Richtlinien abgeleitet werden, lotet man letzteres hingegen im sogenannten Atheismusstreit rund um Johann Gottlieb Fichte aus (vgl. Danz 2012; Kodalle/Ohst 1999). Ohne diese Debatte im Detail zu rekonstruieren und dabei gar ein Urteil fällen zu wollen, ob und inwiefern Fichte sich tatsächlich des Atheismus überführen lässt, droht hier nicht nur die latente Gefahr, dass Religion funktionalistisch zur Beförderung der Moral degradiert wird, sondern Gott sich obendrein zum Epiphänomen der Moral wandelt. Wenn Gott lediglich ein anderer Begriff für Moral ist, dann beschneidet man die Transzendenz.²⁰ Von daher erscheint mir die Einordnung von *Furcht und Zittern* in die Debatten um eine *Divine*

18 Das Absurde wird in *Furcht und Zittern* über ein Dutzendmal und damit deutlich häufiger als in allen anderen Schriften von Kierkegaard verwendet.

19 SKS 4,148-159 / FZ, 57-73; SKS 4,160-171 / FZ, 73-90; SKS 4,172-207 / FZ, 91-138.

20 Zur Bedeutung der Transzendenz vgl. Dalferth 2012.

Command Theory (vgl. etwa Boldt 2006; Dell'Eva 2020; Evans 2022) als ebenso problematisch wie die Annahme eines *Eschatological Views* (vgl. etwa Davenport 2014). Beide setzen an der Handlung von Abraham an, mit dem Anliegen, das Moment des Absurden gezügelt zu bekommen. Da Kierkegaard allerdings bewusst und wiederholt den Begriff des Absurden einspielt und unmittelbar auf das Handeln Abrahams als Akt des Glaubens bezieht, scheinen mir die Interpreten in dieser Frage das Interesse Kierkegaards gerade zu verfehlen. Demgegenüber lässt sich das Absurde als Indikator dafür sehen, dass Abraham sich als jenes Selbst aus *Der Krankheit zum Tode* begreifen lässt, das sich zu sich selbst verhält und das Andere als den Grund anzusehen vermag (kognitive Dimension) und will (voluntative Dimension), die ihn ins Dasein setzte. Dieses Selbst, so zeigte sich, erkennt die Absurdität des Geistes und vermag sich davon zu emanzipieren. In diesem Sinn emanzipiert sich Abraham von seinem Geist und handelt kraft des Absurden (vgl. Green 1992:183-205). Demnach markiert das Absurde, in Abgrenzung zum Ärgernis und Paradox, den formalen Moment der skeptischen Distanzierung eines Menschen vom Geist.

b) Baustein II: Das Paradox

Gegenüber der formalen Bestimmung des Absurden, erheben das Ärgernis und Paradox eine inhaltliche Deutung: Beide verweisen auf *Religiosität B* und stellen *Religiosität A* als das allgemein Religiöse, *Religiosität B* als dem genuin Christlichen gegenüber. Indem das Zentrum von letzterem die Christologie bildet und damit das Moment der Menschwerdung Gottes in den Fokus rückt, lässt sich dies am deutlichsten anhand seiner *Philosophischen Brocken* einholen.²¹ Dazu möchte ich exemplarisch zwei Zitate aus dem dritten Kapitel über „Das schlechthinnige Paradox“ aufgreifen und daran die These verdeutlichen:

Das ist denn des Denkens höchstes Paradox: etwas entdecken wollen, das es selbst nicht denken kann. (SKS 4,242 / BR, 35)

Während sich dieses erste Zitat auf das Denken bezieht und damit vorbereitend eine formale Perspektive einführt, mit dem Zweck, zu zeigen, dass

21 Das Paradox wird über zwei Dutzendmal angeführt, mit dem Ziel, die göttliche und menschliche Natur in Jesus Christus zu bestimmen. Lediglich in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* wird der Terminus häufiger verwendet.

nicht das Paradox selbst paradox ist, sich vielmehr das Denken als paradox erweist, ergänzt das zweite Zitat die inhaltliche Bestimmung:

Aber was ist denn dies Unbekannte, an dem der Verstand in seiner paradoxen Leidenschaft sich stößt, und das dem Menschen sogar seine Selbsterkenntnis stört? Es ist das Unbekannte. Aber es ist ja nicht irgend ein Mensch, soweit er diesen kennt, oder irgendein ander Ding, das er kennt. So laßt uns denn diese Unbekannte den Gott nennen. (SKS 4,245 / BR, 37)

Das Andere, das der Geist (um den präziseren Begriff für den Verstand aus *Der Krankheit zum Tode* zu nehmen) des Selbst als Paradox wahrnimmt, ist nicht einfachhin ein unbekannter Mensch oder Gegenstand, den das Selbst kennenlernt. Vielmehr handelt es sich dabei um eine Alteritätserfahrung, die sogar in den Menschen selbst hineinzuwirken vermag, mit dem Effekt, dass dieser sich in seiner Selbsterkenntnis gestört fühlt. Diese Störung greift die Bestimmung aus *Die Krankheit zum Tode* auf, wonach zwar ein Mensch Geist und ein Geist Selbst, nicht aber ein Mensch Selbst ist. Eben das, was sich hinter diesem Anderen verbirgt und was eine solche Störung auszumachen vermag, lässt sich nach den *Philosophischen Brocken* als Gott benennen, der einem in Jesus Christus gegenübertritt.²²

c) Baustein III: Das Ärgernis

Damit leite ich zum Ärgernis über: Beide, Ärgernis und Paradox, stehen für die grundsätzliche Unerkennbarkeit, wonach sich der Gedanke der Menschwerdung Gottes mit dem Geist nicht fassen lässt. Während das Paradox das Verhältnis eines Gläubigen gegenüber Jesus Christus und dessen Anspruch Gott in Menschengestalt zu sein ausdrückt, steht das Ärgernis für die Haltung des Ungläubigen. Exemplarisch möchte ich dies an folgendem Beispiel aus der Beilage „Das Ärgernis am Paradox“ verdeutlichen:

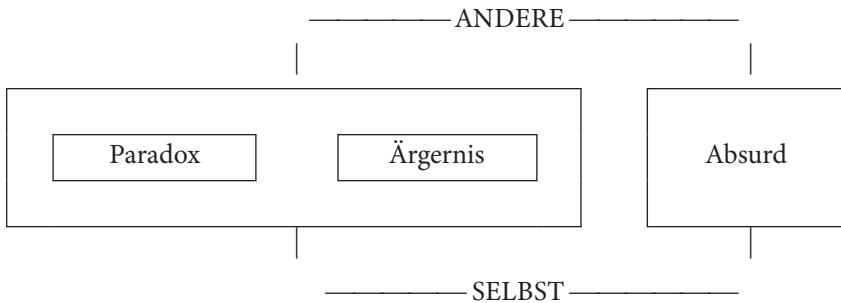
22 Den Bezug zur Christologie, der in den obigen Zitaten nicht greifbar wird, stellt Kierkegaard vorab im zweiten Kapitel über „Der Gott als Lehrer und Heiland“ aus den *Philosophischen Brocken* über den Vergleich von Lehrer und Heiland her: Ersterer, den er anhand der Figur des Sokrates exemplifiziert, vermag zwar das Andere als Anderes zu erkennen, doch erst in der Begegnung mit letzterem, den er mit Christus identifiziert, lässt sich das Andere als Gott bestimmen. Vgl. SKS 4,230-4,242 / BR, 21-34.

Wofern das Paradox und der Verstand aufeinander stoßen im gemeinsamen Verständnis ihrer Verschiedenheit, so ist der Zusammenstoß glücklich wie das Liebesverständnis, glücklich in der Leidenschaft, der wir annoch keinen Namen gegeben, und erst späterhin einen Namen geben werden. Geschieht der Zusammenstoß nicht im Verständnis, so ist das Verhältnis unglücklich, und diese, wenn ich so sagen darf, unglückliche Liebe des Verstandes [...] könnten wir bestimmte *Ärgernis* nennen. (SKS 4,253 / BR, 46)

Das Ärgernis wird dahingehend mit dem Paradox kontrastiert, dass einerseits beide, Paradox und Ärgernis, am Verhältnis eines Menschen mit seinem Geist (um erneut den präziseren Begriff für Verstand aus *Der Krankheit zum Tode* zu verwenden) zum Anderen ansetzen und andererseits dieses Verhältnis von Selbst und Anderen im Hinblick auf Jesus Christus mit einer Liebesbeziehung vergleichen: Während es sich beim Paradox um eine glückliche Liebe handelt, wobei für den Geist das Andere zwar kognitiv lediglich als Paradox erscheint, gleichwohl er voluntativ darum ringt, lehnt das Ärgernis das Andere kognitiv und voluntativ ab.

3. Negative Theologie nach Kierkegaard – Ein Resümee

Ich komme zum Schluss meiner Ausführung und beziehe dabei lediglich stichwortartig den ersten auf den zweiten Teil: Negative Theologie, so zeigte sich, kombiniert mit Blick auf die Frage nach der Existenz Gottes einen ontologischen Realismus mit einem epistemischen Skeptizismus. Während Gott sich ontologisch dabei als Wirklichkeit des Anderen bestimmen lässt, stellen Glaube und Sünde zwei epistemische Einstellungen dar, wie sich ein Mensch zu dieser Wirklichkeit zu verhalten vermag.



Grafik 4: Negative Theologie nach Kierkegaard

Formaliter wird diese Skepsis bei Kierkegaard durch den Begriff des Absurden ausgedrückt. Damit etabliert Kierkegaard eine Kategorie, um zu verdeutlichen, dass sich der Glaube nicht mit dem Geist aufheben lässt. Der Grundgedanke, wonach ein Mensch sich als *A* auf ein Anderes als *Non-A* bezieht, mit dem Ziel, ein gemeinsames Verhältnis als *B* auszubilden, lässt sich nicht auf den Glauben als Verhältnis zum Anderen als der einen Menschen ins Dasein setzenden Macht übertragen. *Materialiter* wird dies in Form einer Christologie fundiert. Die Begegnung mit Jesus Christus stellt sich nach Kierkegaard für den Gläubigen als Paradox und für den Ungläubigen als Ärgernis dar. Beiden gemein ist, dass sie mit dem Geist Jesus Christus nicht zu fassen bekommen. Dabei spiegelt das Scheitern ihres Verhältnisses ihren Stand als Sünder und damit ihr Menschensein wider, wonach sie sich nicht zu dem sie ins Dasein setzenden Grund gleichermaßen kognitiv wie voluntativ zu verhalten vermögen.

Literaturverzeichnis

- Barrett, Lee C.: Johannes Climacus: Humorist, Dialectician, and Gadfly, in: Katalin Nun, Jon Stewart (Hg.), Kierkegaard's Pseudonyms. London, New York 2016, 117-142.
- Bieri, Peter: Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel?, in: Wolf Singer (Hg.): Gehirn und Bewusstsein. Heidelberg 1994, 172-180.
- Boldt, Joachim: Kierkegaards ‚Furcht und Zittern‘ als Bild seines ethischen Erkenntnisbegriffs (= Kierkegaard Studies: Monograph Series 13). Berlin, Boston 2006.
- Caruso, Gregg/Flanagan, Owen (Hg.): Neuroexistentialism: Meaning, Morals, and Purpose in an Age of Neuroscience. New York 2018.
- Dalferth, Ingolf U.: The Idea of Transcendence, in: Robert N. Bellah, Hans Joas (Hg.): The Axial Age and Its Consequences. Cambridge, MA 2012, 146-188.
- Dalferth, Ingolf U.: Die Wirklichkeit des Möglichen: Eine hermeneutische Religionsphilosophie. Tübingen 2003.

- Danz, Christian: Der Atheismusstreit um Fichte, in: Georg Essen, ders. (Hg.): Philosophisch-theologische Streitsachen. Darmstadt 2012, 135-213.
- Davenport, John J.: Eschatological Faith and Repetition: Kierkegaard's Abraham and Job, in: Dan Conway (Hg.): The Cambridge Guidebook to Fear and Trembling. Cambridge 2014, 97-105.
- Davenport, John J.: Selfhood and Spirit, in: John Lippitt, George Pattison (Hg.): The Oxford Handbook of Kierkegaard. Oxford 2013, 230-251.
- Dell'Eva, Gloria: Salto mortale: Deklinationen des Glaubens bei Kierkegaard (= Kierkegaard Studies: Monograph Series 40). Berlin, Boston 2020.
- Evans, C. Stephen: Could a Divine-Command Theory of Moral Obligations Justify Horrible Acts? Some Kierkegaardian Reflections, in: The Monist 105 (2022), 388-407.
- Green, Ronald M.: Kant and Kierkegaard: The Hidden Debate. New York 1992.
- Hüsch, Sebastian/Viertbauer, Klaus: Anti-Climacus and the Demoralization of Sin, in: The Monist 105 (2022), 369-387.
- Kemp, Ryan: Johannes de Silentio: Religious Poet or Faithless Aesthete?, in: Katalin Nun, Jon Stewart (Hg.): Kierkegaard's Pseudonyms. London, New York 2016, 117-142.
- Klemke, E.D./Cahn, Steven M. (Hg.): The Meaning of Life: A Reader. New York 2018.
- Kodall, Klaus-Michael/Ohst, Martin (Hg.): Fichtes Entlassung: Der Atheismusstreit vor 200 Jahren. Würzburg 1999.
- Laws, David R.: Kierkegaard as Negativ Theologian. Oxford 1993.
- Le Poidevin, Robin: Arguing for Atheism. London 1996.
- Mackie, J.L.: Evil and Omnipotence, in: Mind 64 (1955), 200-212.
- Marek, Jakub: Anti-Climacus: Kierkegaard's Servant of the World, in: Katalin Nun, Jon Stewart (Hg.): Kierkegaard's Pseudonyms. London, New York 2016, 39-50.
- Markschies, Christoph: Die Gnosis. München 2024.
- Metz, Thaddeus, [Art.] The Meaning of Life, in: Edward N. Zalta, Uri Nodelman (Hg.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition): [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/life-meaning/>]
- Metz, Thaddeus: Meaning In Life. Oxford 2013.
- McGinn, Colin: Can We Solve the Mind-Body Problem?, in: Mind 98 (1989), 349-366.
- Nagel, Thomas: What Is It Like to Be a Bat?, in: Philosophical Review 83 (1974), 435-450.
- Rowe, William: The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, in: American Philosophical Quarterly 16 (1979), 335-341.
- Rudd, Antony: Self, Value, and Narrative: A Kierkegaardian Approach. New York 2012.
- Schellenberg, J.L.: Divine Hiddenness and Human Reason. Ithaca 1993.
- Schmidt, Jochen: Vielstimmige Rede vom Unsagbaren: Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur. Berlin 2006.
- Schwab, Philipp: Der Rückstoß der Methode: Kierkegaard und die indirekte Mitteilung (=Kierkegaard Studies: Monograph Series 25). Berlin, Boston 2012.
- Seachris, Joshua W. (Hg.): Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide. Oxford 2013.

- Stewart, Jon: Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered. New York 2003.
- Stewart, Jon: A History of Hegelianism in Golden Age Denmark. Kopenhagen 2007.
- Stewart, Jon: Idealism and Existentialism. London, New York 2012.
- Stewart, Jon: Kierkegaard as a Thinker of Alienation, in: Kierkegaard Studies Yearbook (2019), 193-216.
- Stokes, Patrick: The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity. Oxford 2015.
- Swinburne, Richard: The Coherence of Theism. Oxford 1977.
- Swinburne, Richard: The Existence of Theism. Oxford 1979.
- Thulstrup, Niels: Kierkegaard's Relation to Hegel. Princeton 1980.
- Viertbauer, Klaus: Gott am Grund des Bewusstseins? Skizzen einer präreflexiven Interpretation von Kierkegaards Selbst (= ratio fidei 61). Regensburg 2017a.
- Viertbauer, Klaus: Der Mensch als Selbst: Zum Begriff des präreflexiven Selbstbewusstseins in Kierkegaards Krankheit zum Tode (1849), in: Kierkegaard Studies Yearbook 22 (2017b), 79-100.
- Viertbauer, Klaus: Kierkegaards reflexives und präreflexives Selbst, in: ders. (Hg.): Präreflexives Selbstbewusstsein im Diskurs (= Alber Philosophie). Freiburg im Breisgau 2018, 93-113.
- Viertbauer, Klaus: Die Climacus-Schriften im Lichte von Kants Religionsphilosophie, in: Stefan Lang, ders. (Hg.): Gott nach Kant?. Hamburg 2021a, 254-265.
- Viertbauer, Klaus: Warum Selbstbewusstsein eines unverfügbaren Grundes bedarf: Dieter Henrich als Gesprächspartner der Katholischen Theologie, in: Manfred Frank, Jan Kunes (Hg.): Selbstbewusstsein: Dieter Henrich und die Heidelberger Schule. Heidelberg 2021b, 429-442.
- Westfall, Joseph: The Kierkegaardian Author: Authorship and Performance in Kierkegaard's Literary and Dramatic Criticism. Berlin 2007.

Gesonderter Zitationshinweis

Die Schriften Kierkegaards werden unter Angabe der *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS) sowie der von Emanuel Hirsch, Hans Martin Junghans und Hayo Gerdes besorgten *Gesammelten Werke* zitiert. Der Text folgt letzteren und zur Zitation werden folgende Sigel herangezogen:

- Kierkegaard, Søren: Die Krankheit zum Tode, übersetzt von Emanuel Hirsch (24./25. Abteilung). Düsseldorf 1957 (zitiert als SKS 11,115-11,220 / KT, 1-134).
- Kierkegaard, Søren: Philosophische Brocken, übersetzt von Emanuel Hirsch (10. Abteilung). Düsseldorf 1960 (zitiert als SKS 4,213-4,306 / BR, 1-107).
- Kierkegaard, Søren: Furcht und Zittern, übersetzt von Emanuel Hirsch (4. Abteilung). Düsseldorf 1962 (zitiert als SKS 4,99-4,210 / FZ, 1-142).

