

verstandenen christlichen Bruderdienst – als sichtbares Zeichen unerschöpflicher Barmherzigkeit und als Anwalt menschlicher Freiheit! Solche Gedanken mögen schier utopisch erscheinen, wenn man die konkrete Kirchengeschichte von den Tagen Leos XII. bis zu Pius X. oder auch zu Pius XII. kennt. Aber all diese Gedanken wurden von katholischen deutschen Theologen des 19. Jahrhunderts gedacht und ausgesprochen. Keineswegs in einer Haltung revolutionären Protests, der alle Überlieferungen stürzen will, wohl aber im Geist der Verantwortung des echten Theologen, der seine Kirche liebt und sich für ihr Schicksal nicht weniger mitverantwortlich fühlt als Hierarchen.

Gerade im kurzen, reichgefüllten Leben und Wirken Johann Adam Möhlers wird dies deutlich sichtbar. Immer wieder kann man es erleben, daß seine Worte einen treffen, als seien sie im heutigen Gespräch formuliert. Möhler, der nacheinander „drei deutschen Stämmen gehörte“, den Franken, Schwaben und Bayern, hat den Aufbruch der katholischen Theologie hervorragend mitbestimmt. Wir wissen seit den besten Arbeiten Joseph Rupert Geiselmanns, wieviel er etwa der geistigen Arbeit Sailers verdankt hat, wo die Einflüsse seiner Lehrer in der Ellwanger und Tübinger Zeit ihn befruchtet haben – und dennoch die theologische Genialität dieses Geistes, woran die längst offenkundigen methodischen Mängel seiner „Symbolik“ nichts verkleinern. Scheele zeigt Möhler zunächst, wie es sich gehört, in seiner Zeit, der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Daran schließt sich gleichsam in organischer Weiterentwicklung an, was Möhler in der gegenwärtigen Situation der Kirche zu sagen hat. Die Textauswahl bringt dreiundvierzig Titel, jeweils mit Einführung, damit eben der notwendige Zusammenhang gewahrt und das Gesamt der Konzeption Möhlers erkennbar wird. Dadurch ist auch die große Gefahr jeder Auswahl glücklich vermieden: daß nur herausgenommen wird, was man sucht, ohne anderes, vielleicht sogar Widersprüchliches einer verschiedenen Entwicklungsphase zu beachten. – Wenn man die letzten eineinhalb Jahrhunderte der katholischen Kirche überschaut, erkennt man, daß die Arbeit der Großen des vorigen Jahrhunderts nicht vergeblich gewesen ist, wie es vielfach den Anschein haben konnte. In vielerlei Rinnalen sind ihre Erkenntnisse weitergeflossen, zeitweilig mehr unterirdisch. Aber sie wurden dennoch „Wegbereiter heutiger Theologie“, des neuen Aufbruchs in der katholischen Kirche, wie ihn Papst Johannes XXIII. und sein II. Vatikanum eingeleitet haben.

München

Georg Schwaiger

Frank-Eberhard Wilde: Kierkegaards Verständnis der Existenz (= Publications of the Kierkegaard Society III). Copenhagen (Rosenkilde a. Bagger) 1969. 170 S., kart. Da.Kr. 32.–.

„Die vorliegende Arbeit ist als Versuch einer historisch-kritischen Erfassung des Kierkegaardschen Existenzverständnisses nach fast 50 Jahren ‚Kierkegaardrenaissance‘ ein unzeitiger Spätling und eine bescheidene ‚Nachschrift‘. Sie will einem besseren Kierkegaardverständnis dienen und ist von keinem systematischen ‚Anliegen‘ diktiert“ (S. 7). Ganz so „bescheiden“ kann das kaum gemeint sein, wenn man zugleich erfährt, daß die Literatur über Kierkegaard inzwischen auf 5167 Titel angewachsen sei und Verf. von seiner eigenen Arbeit sagt: „Die Flut der Sekundärliteratur trägt zu dem Thema so gut wie nichts bei“ (11). Denn unser „Spätling“ soll sich unterscheiden „von allem, was bisher dazu geschrieben wurde, gerade auch Arbeiten, die ‚Existenz‘ betont im Titel führen“ (9).

Wer sich als Leser mit Kierkegaard eingelassen, sich seinen Provokationen ausgesetzt oder sogar über ihn geschrieben hat, muß ntürlich gespannt sein, was da kommen wird. Freilich wird er schon in der Einleitung aus dieser Spannung entlassen, wenn er liest: „Es könnte sich ... herausstellen, daß der Däne im Ernste (sic!) keinen Platz unter uns hat, nicht haben will oder nicht haben kann“ (10). Was mit dieser Ernsthaftigkeit gemeint ist, wird am Vergleich mit Luther erklärt: „Die Neubelebung der Lutherforschung hingegen hat den Reformator in die erste Reihe theo-



logischen Nachdenkens gestellt; Kierkegaard erholte sich nicht von Barths Abwendung. Erst zitiert als verlorener Sohn von Romantik und Spekulation, der auszog, als Entlaufener Schleiermachers und Hegels das 19. Jahrhundert theologisch zu annullieren, dann ertrappt, in seiner Trennung von Gott und Welt das Humanum am Ende doch noch zu hofieren, sah sich Kierkegaard wieder, diesmal posthum, seiner theologischen Gefolgschaft ledig und blieb der einsame Einzelne“ (10). In der Anmerkung dazu heißt es sogar: „Barth hat Kierkegaard fallengelassen“ (11 Anm. 16). Das wird u. a. begründet mit Barths Kopenhagener Vortrag: „Dank und Reverenz“, Ev. Theologie 1963. Dabei mußte Verf. allerdings solche Sätze Barths überlesen wie: „Dennoch meine ich, Kierkegaards Weckruf, wie wir ihn damals hörten, auf meinem ganzen folgenden Weg und bis auf diesen Tag treu geblieben zu sein. Zu Hegel oder gar zu Bischof Mynster gab es von damals her für mich keine Rückkehr“. „Ich halte ihn (Kierkegaard) für einen Lehrer, durch dessen Schule jeder Theologe einmal hindurchgegangen sein muß. Wehe einem Jeden, der sie versäumt haben sollte! Nur daß er nicht in ihr sitzen bleiben und besser nicht in sie zurückkehren würde“. (Vgl. dazu auch das Vorwort von Barth: „Kierkegaard und die Theologen“ zu den Aufsätzen von Hermann Diem, *Sine vi-sed verbo*, Theol. Bücherei Bd. 25, 1965). Verf. kam allerdings nicht in die Gefahr, in dieser Schule „sitzenzubleiben“, weil er nie in sie gegangen ist.

Sein Interesse gilt vielmehr der „*wissenschaftlichen Nachlaßverwaltung*“: „Was blieb, ist aufs Ganze gesehen wissenschaftliche Nachlaßverwaltung, die den Erblasser historisiert“ (11). Nun hat Kierkegaard selbst zu dem Umgang mit seinem Nachlaß bekanntlich prophylaktisch schon einiges sehr Bittere gesagt, was aber unseren Verf. nicht abhalten konnte, das Unternehmen genau in der von Kierkegaard befürchteten Weise zu Ende zu führen: „Nur die Rede von Existenz hat sich diesem Historisierungsprozeß bisher hartnäckig entzogen; sie soll ihm jetzt unterzogen werden“.

Dazu geht er Kierkegaards Verständnis von Existenz nach von den frühen Tagebuchaufzeichnungen an über die Dissertation und die Pseudonyme bis zum Johannes Climacus der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift“, der ästhetischen, ethischen, religiösen Existenz usw. In der Pseudonymität der Schriften sieht er „die einzige Möglichkeit, in der Kierkegaard völlig ‚redlich‘ sein konnte, alles sagen konnte, was er zu sagen hatte, ohne sein disparates Reden durch die Identität des Verfassers ad absurdum zu führen. Im Blick auf den historischen Kierkegaard ist die Pseudonymität nur sein Stillstehen vor den Abgründen seiner eigenen Gedanken, die er denkerisch nicht ausgleichen konnte“ (41). Ob wohl jemals ein wirklicher *Leser*, etwa von „Entweder-Oder“ auf den Gedanken kam, der Verfasser hätte nur deshalb die Papiere des A und des B und dazu auch noch das „Ultimatum“ in dieser raffinierten Verschlüsselung durch die verschiedenen Pseudonyme zusammen veröffentlicht, um der staunenden Mitwelt seine eigenen Abgründe zu offenbaren, mit denen er selbst nicht fertig wurde, aber das Schreiben eben nicht lassen konnte? Einen solchen durch die Pseudonymität nur schlechtverhüllten Exhibitionismus – jedermann in Kopenhagen konnte wissen, daß Kierkegaard der Verfasser war – sollte man ihm doch nicht unterstellen. Natürlich hat es schon damals neugierige Leute gegeben, die an dem „Entweder-Oder“ vorbei sich nur für den „Verfasser selbst“ interessierten. Kierkegaard hat sie damit abgewehrt, daß er sie an die Pseudonyme verwies und nur unter deren Namen zitiert werden wollte. Aber er wußte schon damals, daß er sich nicht mehr wehren könne gegen die Nachwelt, in der die historisch-kritischen Wissenschaftler an seinem Werk vorbei nach dem „historischen Kierkegaard“ fragen und es nach diesem beurteilen würden.

Gewiß hatte Kierkegaard für die Abfolge der Pseudonyme keinen im voraus konzipierten Plan, sondern sie haben seine eigene Entwicklung sowohl gespiegelt wie mit vollzogen. Doch daß die Pseudonymität gerade kein „Stillstehen“ vor Kierkegaards eigenen Aporien war, zeigen schon die mit betonter Absicht immer gleichzeitig mit den Pseudonymen unter seinem eigenen Namen veröffentlichten „Erbaulichen“ und später „Christlichen Reden“. Aber das macht unserem Verf. keinen Eindruck, denn diese „bieten nicht ein einziges Mal ‚Existenz‘ oder ‚existieren‘.“



Gelegentlich hat Verf. die löbliche Einsicht, daß es Kierkegaard nicht um einen „Begriff“ der Existenz, sondern um das Existieren selbst geht. Leider vergißt er das immer wieder, obwohl sich doch wohl auch jene „Reden“ um das Existieren bemühen. Er kann deshalb auch in dem Rechenschaftsbericht Kierkegaards von 1848: „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ nur einen „nachträglichen Systematisierungsversuch“ sehen, wodurch er Gefahr laufe, „die frühen Schriften ihres Eigengewichts zu berauben“ (69). Ebenso beurteilt er den „Anhang“ zur „Nachschrift“: „Blick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur“: „Hier versucht Kierkegaard sein Werk als ein einheitliches Ganzes zu begreifen“ (144 Anm. 166). „Damit ist den spannungsreichen Frühwerken eine Einheitlichkeit appliziert, die sie selbst nicht besitzen“ (144). Und er kommt zu dem Schluß: „Damit ist unsere Erklärung der Pseudonymität aus der Disparatheit des Stoffes und seiner Bewältigung bestätigt“ (145) – quod erat demonstrandum.

Kierkegaard selbst kommt freilich zu einem anderen Schluß: „Soll ich nun den Anteil der Vorsehung an meiner ganzen Verfasserwirksamkeit so kategorisch bestimmt als möglich ausdrücken, so weiß ich keinen bezeichnenderen oder entscheidenderen Ausdruck als diesen: es ist die Vorsehung, die mich erzoget hat, und die Erziehung ist reflektiert in dem Prozeß des Schaffens“ (S. V. XIV 562). Nun muß man vielleicht unserem Verf. zugutehalten, daß seine „historisch-kritische Methode“, von der, wie er weiß, „Kierkegaard nichts hält“ (8), für diese „Kategorie“ der „Vorsehung“ kein Organ und kein Instrumentarium hat. Aber dann soll er, gerade als Historiker, nicht mitreden wollen über ein geschichtliches Phänomen wie Kierkegaard, der in einem seiner letzten Tagebucheinträge unter der Überschrift: „*Providentia specialissima*“ schreibt: „Ein Christ sein heißt glauben an eine providentia specialissima, nicht in abstracto, sondern in concreto. Nur der hat diesen Glauben in concreto, ist Individualität; jeder Andere gibt sich eigentlich herunter zum Exemplar im Verhältnis zur Art, hat keinen Mut und keine Demut; er ist nicht gepeinigt und ihm ist nicht geholfen genug, um Individualität zu sein.“ (Pap. XI, A 259).

Verf. leidet an einem merkwürdigen Ressentiment des „Historikers“ gegen den „Systematiker“. Immer wieder kämpft er gegen das „Systematisieren“ von Kierkegaards Werk, und in dem „Abschluß“ sagt er: „Den ‚ganzen Kierkegaard‘ gibt es nicht“ (162). Er hätte durchaus recht, wenn er damit sagen wollte, daß es eine systematisch-theologisch geschlossene Konzeption in Kierkegaards Werk nicht gibt. Diesen Anspruch hat Kierkegaard freilich auch nie erhoben. Darum weiß ich nicht recht, gegen wen er damit eigentlich polemisieren zu müssen meint. Offenbar denkt er dabei auch an mich, wie ich aus einem Zitat entnehme: „N. Thulstrup macht es H. Diem z. B. zum Vorwurf, daß er die 34 Bände, die von Kierkegaard vorliegen, wie die Kapitel *eines* Buches lese“ (8. Anm. 6). Das habe ich in der Tat getan, und ich nehme es jedem Kierkegaardforscher übel, wenn er das nicht tut. Ich habe es ja immerhin mit dem *einen* Kierkegaard zu tun, wobei es völlig gleichgültig ist, ob ich „Historiker“ oder „Systematiker“ bin. Jedenfalls ist es der eine Kierkegaard, der mir aus der Geschichte mit seinem gesamten Werk begegnet und mit all seinen Reflexionen, Kämpfen und Leiden bis hin zu seinem geradezu triumphalen Sterben. Wie könnte ich auch nur eines all dieser Momente auslassen, wenn ich mich durch Kierkegaard wirklich gestellt weiß?

Ich verstehe darum nicht, warum man sich gegen den „ganzen Kierkegaard“ wehrt, und kann darin nur ein, gerade für den Historiker nicht erlaubtes Ausweichen vor der faktischen Geschichte sehen.

Tübingen

Hermann Diem

Hermann Josef Dörpinghaus: Darwins Theorie und der deutsche Vulgärmaterialismus im Urteil deutscher katholischer Zeitschriften zwischen 1854 und 1914. Freiburg (Universitätsbibliothek) 1969. IX, 282 S., kart.

Seine vielschichtige Problematik hat das 19. Jh. selbst nicht aufzuarbeiten vermocht – aus welchen Gründen auch immer. Allenthalben drängt sie sich heute,