

AUSSER SICH VOR LIEBE

Versuch über J.–L. Nancys und S. Kierkegaards Konzepte von Glauben und christlicher Nächstenliebe

Thies Münchow

UDK 241.513:248.217

1 Nancy, J.–L.

1 Kierkegaard, S.

Zunächst zu einer methodischen Entscheidung des Verfassers — dargestellt anhand des Aufsatztitels. Dieser erfüllt scheinbar die Anforderungen, um als klassische Mogelpackung dazustehen. Es wird gelockt mit einem ästhetisierten Äußeren, hier in Form einer leicht poetischen Variation einer bekannten Redewendung — vielleicht als eine ironische Anspielung? (Vielleicht aber auch nicht.) Ohne Frage soll dieser Titel neugierig machen. Was hat es also mit dieser Variation auf sich? 'Außer sich vor Wut' zu sein hat so mancher Mensch bereits erlebt, und es dann sogar selbst so bezeichnet: »Ich war außer mir!«. Gewiss hat aber auch jeder Mensch schon Liebe erfahren, Liebe empfangen, Liebe gegeben. Aber er oder sie wird dann rückwirkend nicht unbedingt gesagt haben, außer sich gewesen zu sein — vor Liebe. 'Blind' vor Liebe — ja das mag sein –, in als ekstatisch proklamierten Höhenflügen, wie sie uns Hollywood und das Internet glaubhaft machen wollen — in Ordnung –, aber wirklich »außer sich vor Liebe«? Dies mag folgenden Grund haben: Lieben ist menschlich, es ist normal. Dies soll die Bedeutung, dass jede Liebe dabei außergewöhnlich sei, nicht schmälern, es soll nur angezeigt werden, dass es sich hier um ein weltliches Phänomen handelt. *Das Anliegen ist nun über den Weg einer christlichen Deutung von Liebe zu zeigen, dass es sich bei dieser tatsächlich um eine Form der Ekstase handelt. Dabei wird außerdem die These vertreten, dass Ekstase in diesem Zusammenhang als ein exoterisches und durchaus weltliches Phänomen anzusehen ist.* Und damit zeigt sich dann der Inhalt der Mogelpackung, angedeutet durch den Untertitel. Dieser spiegelt das methodische Vorgehen wieder. Das Argument wird in drei Schritten systematisch dargeboten. Vielleicht ist es der protestantische Hintergrund des Verfassers, der ihn zu der Entscheidung getrieben hat zunächst einmal über das strukturelle Verständnis vom Glauben zu rasonieren, bevor darauffolgend die *guten* Werke in den Vordergrund treten. Dieser anfängliche Diskurs über den Glauben unterteilt sich zudem noch

* Thies Münchow, E-Mail: thiesmuenchow@gmail.com, Institution: Europa-Universität Flensburg, Deutschland (University of Flensburg, Germany)

einmal in eine subjektphilosophische Grundlegung und eine basale Strukturanalyse des Glaubens. Daraufhin wird unter Rückgriff auf die Gedanken zur Nächstenliebe, wie sie der dänische Dichter S. Kierkegaard formuliert, die Hauptthese analysiert.

1. *Subjektphilosophische Grundlegung*

Die Untersuchung ordnet sich im ersten Schritt im Bereich der subjektphilosophischen Problematisierung des menschlichen Selbstbewusstseins ein, d.h. in der Linie, die sich von J.G. Fichte über F.D.E. Schleiermacher, F. Hölderlin und S. Kierkegaard bis hin zu jüngsten Vertretern wie D. Henrich und M. Frank erstreckt. Der Grundgedanke aller dieser Positionen stellt die These über die kritisch zu betrachtende aporetische Verfassung des menschlichen Selbstbewusstseins dar. Da es nicht möglich sein kann im Rahmen dieses Versuchs über den gesamten Umfang dieses Diskurses zu informieren, wird im Folgenden das sehr prominente Modell der *Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins* zur Weiterarbeit gewählt.¹ Diese Form der Selbstbewusstseinsaporie gestaltet sich folgendermaßen: Unter den gegebenen Bedingungen der Subjektivität (d.i. primär ihr selbstevidentes Dasein) ist es dem einzelnen Subjekt unmöglich sein Bewusstsein von sich selbst durch Reflexion auf seinen Gegenstand (d.i. es selbst) zu erklären oder gar in seinem Wesen zu erkennen.

»Denn 'Reflexion' kann nur bedeuten, daß ein bereits vorhandenes Wissen eigens ergriffen und damit ausdrücklich gemacht wird. Die Reflexionstheorie des Ich will aber nicht die Deutlichkeit, sondern den Ursprung des Selbstbewusstseins erklären. Durch diesen Anspruch gerät sie in ihren Zirkel.«²

Selbstbewusstsein und –erkenntnis können niemals Produkt menschlicher Reflexion werden, da jeder Versuch einer solchen Autopo(i)esie eine letztbegründende Plausibilität oder gar Objektivität vermissen lässt. Dies hängt damit zusammen, dass es seine Bestimmung weder in sich selbst suchen kann, da jede erhoffte Finalität immer schon im Grunde vorausge-

- 1 Eine übersichtliche Darstellung hinsichtlich der Entwicklung der Selbstbewusstseinstheorien im philosophisch–theologischen Diskurs seit Kant bietet M. Frank; vgl.: Manfred Frank, »Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins–Theorie von Kant bis Sartre«, in *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, ed. Manfred Frank (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993), 413–599. Einen genaueren Blick auf analytische und postmoderne Selbstbewusstseinstheorien bietet Manfred Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität: Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer 'postmodernen' Toterkklärung* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986).
- 2 Dieter Henrich, »Fichtes ursprüngliche Einsicht,« in *Subjektivität und Metaphysik: Festschrift für Wolfgang Cramer*, ed. Dieter Henrich et al. (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1966), 188–232, 193f.

setzt sein müsste. Gleichzeitig kann aber auch ein unbestimmbarer Grund keine Konsequenzen für einen Selbstentwurf bilden. Im Selbstbewusstsein also findet sich die paradoxe Struktur einer einerseits unhintergehbaren Evidenz, die gleichzeitig Identität begründet, ebendieser aber zugleich entspringt,³ und somit andererseits die Unmöglichkeit sie im Grunde ihrer Selbstevidenz als gesichert ansehen zu können. Jederzeit scheint man auf eine Zirkelstruktur in der Argumentation angewiesen zu sein, um das Phänomen beschreiben zu können. Denn wenn Selbstbewusstsein ist, so kann es seinen Grund nicht in sich selbst haben. Und Selbstbewusstsein ist, folglich schließt sich die Frage nach seinen Grund jederzeit an.

Die hier auftauchende anthropologische Grundfrage nach einer Bestimmung des Menschen scheint also notwendig auf ein metaphysisches Rahmenkonzept zurückgreifen zu müssen. Der früheste elaborierte Entwurf eines solchen Konzepts bietet Fichte an, der zur Sicherung der menschlichen Selbstbestimmung auf einen Gottesgedanken verweist. Henrich bringt das Argument auf den Punkt:

»In seiner späten Lehre hat Fichte das Selbstbewußtsein und die Freiheit im Ausgang vom Gedanken Gottes gedacht. Er sah in aller Deutlichkeit, daß die Einheit des Ich, die in sich offenkundig ist, von nichts ihr Äußerlichem abhängen kann und daß sie sich nicht auf eine einfache Weise erklären läßt — etwa als die Wirkung irgendeiner Ursache. [...] Aber die Selbstbestimmung kommt niemals durch die Hinwendung auf ein Ziel zustande, das von ihr selbst noch verschieden ist. Insofern kann die Einheit des Ich weder in der Begriffsform der Kausalität noch in der der Finalität verstanden werden. Und Fichte hat gemeint, daß man sie verständlich machen kann, indem man einen Gott voraussetzt, der nicht nur schlechtweg als Leben existiert, sondern der sich auch als Leben manifestiert. Verhält es sich so, so ist der Absolutheitscharakter des Ich insoweit verständlich, als das Ich geschlossen in sich ist und wesentlich ganz nur Bewußtsein seiner selbst. Damit läßt sich aber auch verstehen, wie ein Ich, das seinen eigenen Grund denkt, nicht seine Selbstbestimmung aufgibt, sondern sie in diesem Gedanken nur vollständig und unerschütterlich macht.«⁴

Der Gottesgedanke scheint also zumindest eine Möglichkeit zu sein die Problematik der Selbstbewusstseinsaporie zu entschärfen und auf diese Weise gleichzeitig eine existenzielle Absicherung des Individuums zu erbringen. In der »Bestimmung des Menschen« spricht Fichte daher auch vom

3 D. Henrich macht diese notwendige Annahme deutlich: »Ist nämlich das Ich-Subjekt etwas anderes als Ich, so kann es auf dem Wege der Reflexion niemals zu der Einheit des Bewußtseins Ich = Ich kommen. Selbstbewusstsein besteht in der Identität seiner Relata. [...] Wenn das Ich-Subjekt nicht Ich ist, kann auch das gewußte Ich, das Ich-Objekt, nie mit ihm identisch sein« (Henrich, »Fichtes ursprüngliche Einsicht,« 194).

4 Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie* (Stuttgart: Reclam 2001), 79.



Ich als »abgeleitetes Sein«⁵ ohne dabei von dessen Herabsetzung ausgehen zu müssen. Der Gedanke des Bestimmt-Seins durch einen Gott tritt dabei als deutlich positives Moment des menschlichen Lebens auf, der gleichsam intentional ergriffen wird.

»Es ist klar, daß ein solcher Gedanke [Gottes] auch eine Lebensbedeutung hat, daß er als möglicher letzter Gedanke genommen werden kann. In ihm verstehe ich mich doch als im Kern meines Für-mich-Seins als ermöglicht aus einem Grund, der jenen Lebensprozess trägt und legitimiert, der wesentlich um sich besorgt ist. In diesem Gedanken kann er von seiner Sorge als dem Letzten, was ihn bestimmt, ablassen und Frieden finden.«⁶

In drastischer Form zeigt sich die Problematik der versagten Selbstdeutung eben unter existenzieller Fragestellung. Die Konfrontation des einzelnen Subjekts mit den pluralen und gleichzeitig heterogenen Lebensdeutungsmodellen der sogenannten Post-Moderne führen ihm die Kontingenz des eigenen Selbstverständnisses nur umso deutlicher vor Augen. Für die Selbstdeutung des Subjekts bleiben von hier aus zwei Optionen: *entweder* es wählt eine »nicht [an Abgeschlossenheit] interessierte Gelassenheit und die Freude in der postmodernen Vielfalt und Inkommensurabilität«⁷ und zwar samt der Anerkennung der eigenen Kontingenz *oder* es »muß sich als von einem Grunde abhängig begreifen, der nicht unter der eigenen Entwurfskraft stehen kann, und von ihm her in der selbsterzeugten Idee einer Aufgabe begründet sehen, der sich das bewußte Leben unterordnen und der es entsprechen muß [...]«⁸ Ein solcher Grund mag Gott genannt werden. Die erste Option allerdings zeigt sich gerade unter existenzieller Perspektive als problematisch. So bietet etwa Kierkegaard in seiner subjektphilosophischen Analyse in der »Krankheit zum Tode« ein eindrückliches Bild der Diskrepanz von Vielheitsoption und Einheitssehnsucht des Individuums. Kierkegaards Veranschaulichung liegt die an Fichtes Erkenntnis orientierte anthropologische These zugrunde, dass der Mensch »eine Synthese aus Unendlichkeit und Endlichkeit, aus dem Zeitlichen und dem Ewigen, aus Freiheit und Notwendigkeit [ist]«.^{9 10} Die Orientierung des Menschen bleibt folglich jederzeit bipolar. Die existenzielle Krisis aber kommt zum Vorschein, wird nur eine

5 Vgl.: Johann G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen (1800)*, ed. Theodor Ballauf et al. (Stuttgart: Reclam, 1962), 107.

6 Dieter Henrich, *Bewußtes Leben: Untersuchung zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik* (Stuttgart: Reclam, 1999), 206.

7 Henrich, *Bewußtes Leben*, 208.

8 Henrich, *Bewußtes Leben*, 45.

9 Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* (1849), trans. Emmanuel Hirsch (Simmerath: Grevenberg, 2004), 8.

10 Markus Pohlmeier, »Die Krankheit zum Tode': Aporien des Selbstbewusstseins. Fichte, Kierkegaard und Dieter Henrich,« in *Existenz und Reflexion: Aktuelle Aspekte der Kierkegaard-Rezeption*, ed. Matthias Bauer et al. (Hamburg: Igel, 2012).



der beiden Perspektiven verfolgt. Nagelt sich das individuelle Selbst auf eine ein für alle Mal abgeschlossene einheitliche Deutung fest, so erfährt es sich dem Strudel einer sich stetig ändernden Weltwirklichkeit ausgesetzt. Ohne die Option der möglichen Neudeutung seiner Bestimmung ist es unweigerlich zum Scheitern verurteilt. Ähnlich verhält es sich mit der oben angesprochenen Deutung in der Perspektive einer radikalen Kontingenztoleranz. Hierzu heißt es bei Kierkegaard:

»Die Möglichkeit erscheint so dem Selbst größer und größer, mehr und mehr wird möglich, weil nichts wirklich wird. Zuletzt ist es als ob alles möglich wäre, aber eben dies geschieht, wenn der Abgrund das Selbst verschlungen hat. Jedwede kleine Möglichkeit hätte, um Wirklichkeit zu werden, bereits einige Zeit nötig. Zuletzt aber wird die Zeit, welche doch für Wirklichkeit verwandt werden sollte, kürzer und kürzer, alles wird augenblicklicher und augenblicklicher.«¹¹

Die Neudeutung kann und muss jederzeit erfolgen können und bleibt so durchgehend abhängig von ihrem Kontext. Die pluralen Deutungsmomente stellen so nur eine vermeintliche Freiheitskonzeption dar, in der lediglich der Eindruck von Freiheit entsteht. Erreicht das Individuum auch eine Virtuosität im Bereich der Selbstdeutung, so spricht dies nur für seine Kontextsensitivität, allerdings nicht für ein in sich selbst gesichertes Selbstverständnis. An Kierkegaards Ausführungen lässt sich hier der Gedanke der »schlechthinnigen Abhängigkeit«,¹² wie ihn Schleiermacher formuliert, anschließen. Dieser zeigt inwiefern sich auch an dieser Stelle der Gottesgedanke fast schon unweigerlich anschließen muss. Den Gedanken fasst Frank zusammen:

Das Selbstbewusstsein »besteht [...] in einer 'Bestimmtheit', als deren Urheber es sich nicht anschauen kann und die es insofern 'transcendent' nennen muss [...]: sowie es sich *als* das, was es ist erfaßt, ist es schon gezeichnet von der Spur einer Verspätung gegenüber dem, wovon es sich — durch sein unverfügbares Bestimmtheitsein — geprägt, d.h. 'abhängig' fühlt.«¹³

Das Selbst, das als blanke Aktualität zu bestehen versucht, geht einer Bestimmung verlustig, die es ihm erst möglich macht die vielen Deutungsmomente im Rahmen dieses *einen* Selbst zu verstehen. Um sich nicht selbst zu verlieren (d.h. sein Selbst zu verlieren) bedarf es einer kontinuierlichen Selbstdeutung. Und so tritt hier die Einheitssehnsucht der ver-

11 Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, 33.

12 Friedrich D. E. Schleiermacher, »Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Zweite Auflage (1830/31)«, in *Kritische Gesamtausgabe Bd. 13, Teilbd. 1*, ed. Rolf Schäfer (Berlin / New York: De Gruyter, 2003), § 32. Vgl. außerdem: Frank, *Unhintergebarkeit von Individualität*, 117–18.

13 Vgl.: Frank, *Unhintergebarkeit von Individualität*, 118. S. außerdem Friedrich D. E. Schleiermacher, »Vorlesungen zur Dialektik (1822)«, in *Kritische Gesamtausgabe Bd. 10, Teilbd. 1*, ed. Andreas Arndt (Berlin / New York: De Gruyter, 2002), 266.



heißungsvollen Vielheitsoption in den Weg. Es scheint also unumgänglich, dass ein transzendenter Grund vorausgesetzt werden muss. Die Erfahrung der Kontingenz bleibt dabei aber jederzeit eine Grenzerfahrung des Subjekts, welche in einer quasi-ekstatischen Erfahrung der »Abhängigkeit« als Gewollt-sein durch einen Gott/ein Transzendentes ihren Widerpart findet. Anders gewendet: Diese ekstatische Funktion lässt sich regelrecht als anthropologisches Grundmoment verstehen. So gelangt das Individuum erst über das Bewusstsein des Gewollt-Seins zur eigentlichen Sicherung seiner Individualität. Das Individuum ist in seinem Selbstverständnis und –verhältnis einzigartig und jederzeit *außer-gewöhnlich*. Hier liegt das erste, grundlegende ekstatische Moment in der Verfassung des Glaubens.

2. *Strukturen des Glaubens*

Wie aber kann dieses Gottesverhältnis als ekstatisch bestimmt sein, wenn es sich doch aus der heiklen Verfassung der Subjektivität abzuleiten scheint? Gerät der Gedanke nicht wieder in eine ähnliche Aporie, da der Gottesgedanke mehr als Desiderat oder gar Derivat auftritt und somit Gefahr läuft marginalisierbar zu sein? Das Problem, was an dieser Stelle auftritt, weist die gleiche Struktur auf, die sich generell mit einer »Philosophie der Endlichkeit«¹⁴ ergibt. Offensichtlich nämlich lässt sich der unilateralen Schwerpunktsetzung, die einem der beiden Pole den Vorrang einräumen möchte, nur wieder durch ein Zirkelargument entkommen, in dem Ursache und Bedingung einander mutual voraussetzen.

»Was notwendige Bedingungen bedingen, ist nichts anderes als der zureichende Grund oder die Ursache ihrer Notwendigkeit; indessen ein wahrhaft zureichender Grund als Ursache nichts anderes verursacht als eben seine eigenen notwendigen Bedingungen. Kürzer: Bedingungen bedingen ihre Ursachen, Ursachen verursachen ihre Bedingungen.«¹⁵

Auf das Verhältnis von Selbstbewusstsein und Gottesgedanken gemünzt, nimmt das Argument folgende Form an. Als notwendige Bedingung für einen Gottesgedanken tritt das Selbstbewusstsein auf. Dieses zeichnet sich durch eine Begrenzung (seine Endlichkeit) aus, die es selbst nicht zum Zwecke der Selbstbestimmung zu überschreiten vermag. So wird es aufgrund seiner Begrenzung zum bedingenden Faktor für seine eigene Ursache. Allein qua seiner Begrenzung wird es zur notwendigen Bedingung. Ohne Begrenzung nämlich ergäbe die Frage nach dem Ursprung keinen Sinn, ja,

14 Vgl.: Rudolf Boehm, »Vorrede des Übersetzers«, in *Phänomenologie der Wahrnehmung*, von Maurice Merleau-Ponty, trans. Rudolf Boehm (Berlin: De Gruyter, 1966), V–XX.

15 Boehm, *Vorrede*, XVI.



wäre schlichtweg überflüssig. Weiter muss in diesem Zirkelargument nun der Gottesgedanke mit einer Bestimmung daher kommen, die der notwendigen Bedingung nicht nur entspricht, sondern für diese unumgänglich als Grund bzw. Ursache wirkt, die keine andere Bedingung hätte hervorbringen können. Andernfalls würde der Grund seiner eigenen Bedingung verlustig gehen. Bedingung und Grund stehen also in einem Verhältnis, das nun in seiner Geschlossenheit einerseits als triviale Ablenkung hinsichtlich seiner anthropologischen Fragestellung angesehen werden kann, andererseits allerdings mit einer Schwerpunktverlagerung der Fragestellung daherkommt. So entfernt sich das Argument von dem Versuch über die Wesensbestimmung Gottes zum Menschen zu gelangen bzw. über die transzendentalen Ungereimtheiten des menschlichen Selbstbewusstseins auf einen alles bedingenden Gott zu schließen. Stattdessen wird hier auf eine hermeneutische Betrachtungsweise zurückgegriffen. Das Zirkelargument nämlich verweigert sich der Annahme, dass die (theologisch-philosophische) Position des Menschen sich unter dem Vorwand der Einnahme eines objektiven Standpunkts selbst von der Betrachtung ausnimmt. Der Mensch ist je schon verstrickt in die Bestimmungen die er zu benennen sucht, genauso wie auch Gott es ist. So bleibt zuletzt die Frage offen, wie sich diese Verstrickung von Mensch und Gott überhaupt verhält. Lediglich von einer mutualen Abhängigkeit zu sprechen führt zu keiner subjektiven oder ethischen Konsequenz. Ein Vorschlag für die Deutung dieser Verstrickung auf der Basis einer christlichen, schöpfungstheologischen Argumentation wird im Folgenden am Beispiel von J.-L. Nancys Deutung des Jakobusbriefs erbracht. Zentrales Moment ist hier die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die *homoiosis*.

»Wenn die Menschen nach dem Bilde [Gottes] erschaffen worden sind [...], was ist dann diese *homoiosis*? Wem oder was sind sie 'homogen'? Der GOTT des Briefes lässt sich recht zügig beschreiben. [...] Gott ist 'HERR UND VATER' (III, 9), dies steht in demselben Vers wie die *homoiosis*, ebenso wie in I, 17–18, wo es heißt, 'er hat uns geboren als die Erstlinge seiner Geschöpfe'.«¹⁶

Die Vaterschaft Gottes nun deutet Nancy nicht etwa als die Qualität eines erzeugenden Vorgängers, sondern sieht in ihr das genealogische Motiv der Weitergabe der Gottebenbildlichkeit als Vaterschaft und markiert so eine bleibende »Ähnlichkeit« zwischen Mensch und Gott. »Das heißt, sie ist — und der Mensch durch sie — die *homogene* Spur oder Markierung, durch welche die Welt ihrem Schöpfer geweiht ist.«¹⁷ Nancy muss allerdings selbst fragen, was nun diese Spur ausmacht. Was nämlich wird mit dieser Vaterschaft weitergegeben, das offenbar gleichzeitig auf Gott und Mensch

16 Jean-Luc Nancy, *Dekonstruktion des Christentums*, trans. Esther von der Osten (Zürich / Berlin: Diaphanes, 2008), 79.

17 Nancy, *Dekonstruktion*, 79.



zutreffen muss? Hier gerät zunächst die Frage nach einer Epistemologie in den Vordergrund, denn jede *adaequatio* bleibt leer ohne die Möglichkeit der Erkenntnis derselben. Erneut auf Jak. I, 17 zurückgehend, benennt er Gott in diesem Zusammenhang als »Geber« und zwar in seiner Funktion als »VATER der Lichter«.

»Gott ist zuerst der Gebende [...] Er gibt *als* Licht, und was er gibt, das ist zuerst, das ist wesentlich sein Licht [...]. Er gibt nicht so sehr etwas, irgendwelche Dinge, als vielmehr die Möglichkeit der Klarheit, in der allein es Dinge geben kann. Folgt man der Logik der Gabe [...], gibt der Geber sich in seiner Gabe auf. Ebendies geschieht hier. Gebend, die Gabe vollbringend, gibt er sich und bleibt zugleich an sich schattenlos, denn es ist diese Auflösung des Schattens, dieses Aufhellen, das er gibt und das er 'allen gerne gibt' (I, 5).«¹⁸

Nancys Argumentation läuft folglich über den Weg der Hermeneutik auf die Begründung der möglichen Abwesenheit Gottes in seiner eigentlichen Aufklärung, die mit seiner (Schöpfer)Gabe einhergeht, hinaus. Gleichzeitig bleibt das Argument ein transzendentalphilosophisches, da Gott die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis seiner selbst durch den Menschen begründet bzw. verursacht. Das Programm ist aber *deshalb* ein hermeneutisches, da es die Frage nach dem Prinzipat — läge es nun beim Menschen oder bei Gott — suspendiert.¹⁹ Sowohl das Subjekt als auch Gott befinden sich immer schon in einem mutual bedingten und bedingenden hermeneutischen Zirkel. Gott ist somit nicht ein Desiderat, das dem Ungenügen des menschlichen Selbstbewusstseins erwächst, vielmehr ist er erst *mit* seiner Aufklärung, denn erst hier wird er zu Vater und Geber, erst hier ist er wirklich verstrickt in die Geschichte(n) der Menschen.

Es stellt sich nun die Frage, wie diese Verstrickung überhaupt beschaffen ist. Wie kann sich das Subjekt dem Gott anvertrauen, wenn dieser sich nämlich durch seine Gabe der Erkenntnis gänzlich entzieht? Die Lösung findet Nancy erneut in der Gottebenbildlichkeit. »Diese Gabe [Gottes] gibt selbst, sie gibt ihre eigene Gabengunst, das heißt den Entzug in die Gnade des Gebers und des Präsen(t)s selbst. Die *homoiôsis* ist eine *homodôsis*. Dem Bilde Gottes gleich zu sein bedeutet also, um Gnade bittend sich seinerseits der Gabe zu geben.«²⁰ Hier nun findet sich das zweite ekstatische Moment im Glauben. Das ekstatische Prinzip nämlich, das sich aus der Verfassung der Subjektivität ergibt, stellt sich als im doppelten Sinne verstehbar her-

18 Nancy, *Dekonstruktion*, 80.

19 An anderer Stelle beschreibt Nancy explizit den schöpfungstheologischen Gedanken, der hier zum Tragen kommt: »*Ex nihilo*, das heißt: nichts im Prinzip, ein Nichts an Prinzip [...]. Von vornherein, könnte man sagen, ist das *nihil* gesetzt. [...] Doch *ex nihilo* bedeutet, jedes Prinzip auseinanderzunehmen, auch das des Nichts. Das bedeutet, *nichts* [...] jeder Prinzipialität zu entleeren: Das ist die Schöpfung« (Nancy, *Dekonstruktion*, 41–42).

20 Nancy, *Dekonstruktion*, 82.



aus. Nicht nur gerät das Subjekt außer sich, sondern auch Gott tritt (durch die Liebe zu seinem Geschöpf?) aus sich heraus. »[D]er Geber [gibt] sich in seiner Gabe auf.«²¹ Für den Menschen aber gilt, dass Selbstbestimmung und Fremdbestimmung als zwei Momente ein und derselben Subjektivität auftreten, und zwar in der Form des Glaubens. Der Mensch kann sich der Gnade zwar als Gabe Gottes versichern, sich dieser Gabe darzubieten obliegt ihm dabei höchst selbst. Dennoch bleibt der Glaube das Geschenk (als Präsent und Präsens). Nancy selbst schreibt diesem Glaubensakt ästhetische Qualitäten zu, die an ekstatische Erfahrungen erinnern. »Mit Fug und Recht könnte man sagen, dass diese Logik der Gnade, weit entfernt von einer asketischen Herkunft, vielmehr vom Genießen her rührt, und dieses Genießen selbst von einer Aufgabe oder Hingabe. [...] Sicherlich, etwas wird aufgegeben, und das ist der Mangel zusammen mit der Begierde nach Aneignung.«²² Diese »Hingabe« kann als ekstatisches Moment des Glaubens betrachtet werden. Dem Glauben inhäriert ein Moment des Außer-sich-Seins, während er gleichzeitig durch das Außer-sich-Sein seines Gegenstandes (Gott) begründet wird und seinen Sinn der Gabe der Gnade erfährt.

3. *Intersubjektivität und Nächstenliebe*

Nach der Strukturanalyse des Glaubens erstens in Hinblick auf sein kognitives und zweitens auf sein (hermeneutisch-)ästhetisches Moment widmet sich der dritte und letzte Schritt der Frage nach den sich nun anschließenden ethischen Implikationen. Wie bereits angedeutet, findet sich auch S. Kierkegaards Denken²³ in der hier zugrunde gelegten subjektphilosophischen Linie wieder. So verfolgt er in *Die Krankheit zum Tode* aus dem Jahre 1849 scheinbar direkt das Konzept Fichtes hinsichtlich der Verfassung des Selbstbewusstseins.²⁴ »Das Selbst ist Verhältnis als auch Verhalten zu seinem Woher, zu seinem Grund.«²⁵ Diese Thematik aber zieht sich sowohl explizit als auch implizit durch sein Gesamtwerk hindurch. Dies sei im Folgenden kurz an einem ausgewählten Beispiel erläutert. In der *Abschließenden unwissen-*

21 Nancy, *Dekonstruktion*, 80.

22 Nancy, *Dekonstruktion*, 82.

23 Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass Kierkegaard einen Großteil seiner Werke unter Pseudonymen veröffentlichte. Dieser Methode schreibt er selbst den Zweck zu, nicht gezwungen zu sein selbst einen absoluten Standpunkt einnehmen zu müssen bzw. überhaupt zu haben. Vgl. Sören Kierkegaard, *Die Schriften über sich selbst*, trans. Emmanuel Hirsch (Simmerath: Grevenberg, 2003). In diesem Sinne soll der Begriff von Kierkegaards Denken hier der Einfachheit halber als Platzhalter dienen.

24 Vgl.: Anm. 10.

25 Frank, »Fragmente einer Geschichte,« 502.



schaftlichen Nachschrift von 1846 benennt Kierkegaard das existentielle Problem der Selbstbewusstseinsaporie und die Konsequenz für das Leben des einzelnen Menschen, der sich mit dieser Problematik konfrontiert sieht.

»Indem ich verzweifle, gebrauche ich zum Verzweifeln mich selbst, und deshalb kann ich zwar durch eigene Kraft an allem verzweifeln, aber nicht, wenn ich dies tue, durch eigene Kraft zurückgelangen. In diesem Augenblick der Entscheidung bedarf das Individuum eines göttlichen Beistandes [...].«²⁶

Des Weiteren lässt sich der Kierkegaardsche Ansatz auch an das hermeneutische Modell Nancys anschließen. Denn mit der Problematik des Anfangs setzt sich Kierkegaard einige Abschnitte zuvor auseinander.

»Wie bringe ich die Reflexion zum Stehen, die in Bewegung kam, um jenen Anfang zu erreichen? Die Reflexion hat nämlich die merkwürdige Eigenschaft, daß sie unendlich ist. Aber dies, daß sie unendlich ist, heißt auf alle Fälle, daß sie nicht durch sich selbst anzuhalten ist, weil sie ja, wenn sie sich selbst zum Stehen bringen sollte, sich selbst gebraucht [...]. [...] Nur wenn der Anfang, an welchem die Reflexion haltmacht, ein Durchbruch ist, so daß der absolute Anfang — durch die unendlich fortgesetzte Reflexion hindurch — selbst hervorbricht, nur dann ist der Anfang voraussetzungslos.«²⁷

Auch hier also treten Grund und Bedingung als Geflecht auf. So lässt sich der Grund als »absoluter Anfang« nur über den Weg der sich fortsetzenden Reflexion überhaupt erst als »voraussetzungslos« verstehen. Was Kierkegaard hier im Duktus der idealistischen Philosophie präsentiert, weist folglich Strukturen auf, die an Nancys genealogisches Motiv in der Gottebenbildlichkeit des Menschen erinnern. Der idealistische Sprachduktus stellt hier eine ironische Hürde im Rahmen von Kierkegaards »antipersuasiver Rhetorik« dar,²⁸ wodurch geradezu vehement auf die transzendentallogische Konsequenz hingewiesen wird, dass, wenn ein voraussetzungsloser Grund vorhanden ist, dieser nur unter dem Aspekt einer Bedingung bestehen kann, die die Möglichkeit dieses Grundes verwirklicht. Und so bricht der »absolute Anfang« eben durch die »fortgesetzte Reflexion« hervor.

Mit Kierkegaard aber lässt sich nun diese hermeneutische Interpretation Nancys weiterverfolgen und zwar unter dem Aspekt, dass der Gottebenbildlichkeit des Menschen neben einer subjektiven soteriologischen Dimension außerdem eine intersubjektive ethische Bedeutung erwächst. Besonders anhand seines Werkes *Der Liebe Tun* lässt sich diese Linie weiter verfolgen

26 Sören Kierkegaard, *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Erster Band* (1846), trans. Hans M. Junghans (Simmerath: Grevenberg, 2003), 252.

27 Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, Erster Band*, 105.106.

28 Eine genaue Untersuchung von Kierkegaards indirekter Methode und ironischem Stil findet sich bei Tim Hagemann, *Reden und existieren: Kierkegaards antipersuasive Rhetorik* (Berlin: Philo, 2001).



und erläutern. Beispielhaft wird hierfür das Kapitel »Liebe erbaut« stehen. Mit Bezug auf 1. Kor. VIII, 1 wird hier die Frage nach dem Erbaulichen in der christlichen Nächstenliebe gestellt. Der erste annähernde Schritt ist nun die simple Feststellung, dass »[e]rbauen heißt ..., etwas von Grund auf in die Höhe [zu]führen«. ²⁹ Der Grund aber, von dem hier nun die Rede ist, ist die Liebe selbst. Liebe *als* das Erbauliche ist das, was erbaut. Sie ist gleichzeitig Grund und Prinzip. »[...] Liebe ist der Ursprung aller Dinge, und im geistigen Sinne ist die Liebe des Geisteslebens tiefster Grund.« ³⁰ Es ist bezeichnend, dass Kierkegaard die Liebe letztlich zum tiefsten Grund des Geisteslebens macht, da er sie so zum bestimmenden Moment des menschlichen Daseins erhebt. Die Relation von Gott und Mensch, wie sie mithilfe von Nancy beschrieben wurde, zeigt ein solches Prinzip bereits an. Die Gabe muss durch den Geber als Grundlage bestehen, damit sie zum existentiellen Prinzip werden kann. Für die Liebe als Grund heißt dies: »sie erbaut die Liebe«. ³¹ So ließe sich nun auch das Verhältnis von Mensch und Gott im Kontext der Liebe beschreiben. Denn »Gott ist die Liebe« (1. Joh. IV, 8) und »deshalb können wir Gott nur gleichen, indem wir lieben [...]«. ³² Von hier aus also lässt sich die intersubjektive Konsequenz der Gottebenbildlichkeit verstehen. Das Verhältnis von Gott zum Menschen bedeutet, dass Letzterem die Gabe der Liebe in Liebe gegeben wird. Kierkegaard zieht hieraus Konsequenz für den Übergang von Subjektivität zu Intersubjektivität.

»Der Liebende setzt voraus, daß die Liebe in des anderen Menschen Herz zugegen ist, und unter dieser Voraussetzung eben erbaut er in ihm die Liebe — von Grund auf, sofern er sie ja liebend im Grunde voraussetzt. So kann denn die Rede nicht davon handeln, was der Liebende ... nun tun solle, um den andern Menschen umzuschaffen, oder um die Liebe in ihm hervorzuzwingen, sondern sie handelt davon, wie der Liebende sich erbaulich *selber bezwingt*. [...] Dergestalt lockt er das Gute heraus, er liebt die Liebe hervor, er erbaut. Denn Liebe kann und will nur auf eine einzige Art behandelt werden, nämlich durch Hervorlieben; sie hervorlieben heißt erbauen.« ³³

Das intersubjektive Verhältnis nun, welches Kierkegaard hier beschreibt, weist also die mutualen Strukturen auf, die sich mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen ergeben. Christliche Nächstenliebe lebt von der anfänglichen Gabe (der *homodôsis*), d.h. der Voraussetzung der Liebe des Nächsten, um sich *in* dieser Gabe selbstaufgebend der Liebe des Nächsten darzubieten und so erbauend noch selbst erbaut zu werden. Das Moment des Außer-

29 Sören Kierkegaard, *Der Liebe Tun: Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden* (1847), trans. Hayo Gerdes (Simmerath: Grevenberg, 2003), 235.

30 Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, 240.

31 Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, 240.

32 Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, 72.

33 Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, 241–242. Hervorhebung T.M.



sich-Seins, das im persönlichen Glauben begegnet, lässt sich folglich nicht nur auf die ethische Dimension übertragen, sondern wird regelrecht zum bestimmenden Faktor der sozialen Wirklichkeit. Durch Glaube und Liebe sind Mensch und Gott in eine gemeinsame Geschichte verstrickt, deren Wirklichkeit sich im Zwischenmenschlichen widerspiegelt. Der Glaube ist die existenzielle Dimension eines hermeneutischen Zirkels in den der Mensch jederzeit eingeschrieben ist. Dies hat zweierlei Folgen: zum einen lässt sich der Glaube so nur unter der ontologischen Bestimmung des Sich-ereignens erfahren und zweitens — und dies wird mit Blick auf die Ausgangsthese betont — ereignet sich Glaube zu einem großen Teil aufgrund seiner ekstatischen Momente. Was aber heißt dies für den Begriff der Ekstase selbst? *Ekstase muss als ein exoterisches und zuhöchst weltliches Phänomen betrachtet werden und nicht auf eine esoterisch-exklusive Dimension begrenzt werden.* Gerade die Konnotation mit dem Gefühl der Liebe kann diese Wirklichkeit der Ekstase deutlich machen. Denn wer liebt, ist außer sich.

Abstract

AUSSER SICH VOR LIEBE. VERSUCH ÜBER J.-L. NANCYS UND S. KIERKEGAARDS KONZEPTE VON GLAUBEN UND CHRISTLICHER NÄCHSTENLIEBE

Auf der Basis einer Analyse vom christlichen Glauben und Nächstenliebe wird für ein exoterisches und weltliches Verständnis von Ekstase plädiert. Ausgehend von den Erkenntnissen J.G. Fichtes über die Aporie des menschlichen Selbstbewusstseins ist es zunächst möglich ekstatische Momente im christlichen Glauben aufzuzeigen. Dieses Phänomen der Subjektivität kann dabei durch die hermeneutische Position J.-L. Nancys untermauert werden, der den Glauben aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen heraus erklärt. Nancys Interpretation zeigt außerdem eine weitere Dimension der Ekstase im Glauben, indem er die beidseitige Abhängigkeit von Gott und Mensch beschreibt. Schließlich werden im Anschluss an S. Kierkegaards Begriff von christlicher Nächstenliebe ethische Konsequenzen gezogen. Hier zeigt sich die weltliche Qualität der ekstatischen Momente des Glaubens.

SCHLAGWORTE: Ekstase, Johann Gottlieb Fichte, Gottebenbildlichkeit, hermeneutischer Zirkel, Intersubjektivität, Sören Kierkegaard, Nächstenliebe, Jean-Luc Nancy, Selbstbewusstseinsaporie



Abstract

(LOVE AND ECSTASY. ON J.-L. NANCYS AND S. KIERKEGAARDS CONCEPTS OF FAITH AND CHRISTIAN CHARITY)

The article describes a rather exoteric and actually profane understanding of ecstasy by analyzing the subjective nature of Christian faith and charity. On the basis of J.G. Fichtes insights on the aporia of human self-awareness it is possible to show ecstatic moments within Christian faith. This subjective phenomenon can then be substantiated by the hermeneutical point made by J.-L. Nancy who considers faith on the point of man being the image of God. Nancys interpretation shows another dimension of ecstasy in faith showing God and man as mutually dependent. Finally ethical consequences will be drawn in reference to S. Kierkegaards concept of Christian charity. Here it can be shown that the ecstatic moments of faith have a profane quality.

KEYWORDS: Ecstasy, Johann Gottlieb Fichte, Image of God, hermeneutic circle, intersubjectivity, Sören Kierkegaard, charity, Jean-Luc Nancy, aporia of self-awareness

