

wegung (sondern ist unabhängig von dieser und damit natürlich ein und dieselbe für alle temporalia)⁸⁰.

Johannes Canonicus lehnt diese Auffassung empört ab: est enim certum, quod est contra totam philosophiam. Damit hat er zweifellos recht. Aber es war eben so, daß die Philosophie diesem Problem gegenüber in eine Sackgasse geraten war, aus der nur eine energische Wendung, auch wenn sie gegen die gesamte philosophische Tradition war, herausführen konnte. Und tatsächlich ist ja die Lösung, die Gerardus Odonis vorschlägt, die gewesen, der die Zukunft gehören und die für die späteren Jahrhunderte die „richtige“ werden sollte.

Kierkegaard und die Situationsethik

Von Hans L. Martensen S. J.

Was man heute Situationsethik nennt, ist kein einheitliches Gebilde. Wie die Ansatzpunkte dieser Strömung in der neueren Philosophie und protestantischen Theologie mannigfacher Art sind, so sind auch die Folgerungen, zu denen sie gelangt, nicht bei allen die gleichen. Die einen begnügen sich damit, zu betonen, daß die allgemeinen Normen in der je einmaligen Gewissensentscheidung durch Beachtung der konkreten Umstände der jeweiligen Situation ergänzt werden müssen; andere gehen weiter und wollen die Normen für gewisse Situationen des Lebens ganz außer Kraft setzen. Beide berufen sich nicht selten auf Kierkegaard. So sucht z. B. *E. Michel*¹ seine Auffassung, der Christ stehe nicht mehr unter dem Sittengesetz, unter anderem durch Kierkegaard zu stützen. Vor allem zwei Gedanken Kierkegaards sind es, die sich mit Auffassungen der radikalen Situationsethik zu berühren scheinen. Das ist einmal seine Lehre von der „Suspension des Sittlichen durch das Religiöse“², dann die Gleichsetzung von Unglaube und Sünde³. Wir wollen im Folgenden dem eigentlichen Sinn dieser Lehren Kierkegaards nachspüren. So wird klar werden, daß sie im

⁸⁰ Die Argumente, mit denen Gerardus die beiden Thesen — vor allem die erste — begründen will, zeigen, daß er den Begriff „tempus“ in einem sehr weiten Sinn faßt und nicht nur die eigentliche Realzeit darunter versteht, sondern auch die ideelle successio und simultas, mit der die Logik arbeitet. Auf diese Weise kann er natürlich, ohne mit Grundprinzipien der christlichen Weltanschauung in Widerspruch zu geraten, von einer ab aeterno bestehenden (geschaffenen) Zeit sprechen. Für die zweite These besteht sein Hauptargument in dem Hinweis, daß auch die Ruhe, und ebenso der Übergang von Ruhe zu Bewegung, die Zeit voraussetzt: es ist dasselbe Argument, mit dem seinerzeit schon Petrus Johannis Olivi gezeigt hatte, daß nicht die Bewegung als das eigentliche subiectum temporis anzusehen sei, sondern die aktuelle Existenz als solche.

¹ Über die diesbezüglichen Schriften E. Michels vgl. Schol 25 (1950) 308—10.

² E. Michel, *Renovatio*. Zur Zwiesprache zwischen Kirche und Welt. Aulendorf 1947, 55.

³ Ebd. 52.

Zusammenhang des Ganzen bei Kierkegaard nicht den Sinn haben, den Verfechter einer extremen Situationsethik ihnen unterlegen. Darüber hinaus wollen wir zu zeigen suchen, wie sich bei Kierkegaard sogar gewisse Ansatzpunkte finden, die zur Überwindung einer einseitigen Situationsethik beitragen können.

Zunächst und am deutlichsten scheint die Auffassung, in gewissen Grenzsituationen müsse das allgemeine Sittengesetz zurücktreten, in der Lehre Kierkegaards von der „*teleologischen Suspension des Ethischen*“ enthalten zu sein. Diese Lehre findet sich in seinem Werk „Furcht und Zittern“. Es geht um die Geschichte von Abraham und Isaak. Wie konnte Gott verlangen, daß Abraham seinen Sohn töten solle? Ist eine Ausnahme von der allgemeinen ethischen Norm möglich?

„Das Ethische ist das Allgemeine“, heißt es in „Furcht und Zittern“⁴. Als solches wird es gewöhnlich gesehen als in der Natur des Menschen begründet. „Das Individuum ist zugleich das Allgemeine und das Einzelne“, sagt z. B. der Ethiker in „Entweder-Oder“. „Die Pflicht ist das Allgemeine, sie wird von mir gefordert; bin ich also nicht das Allgemeine, dann kann ich auch die Pflicht nicht tun. Auf der anderen Seite ist meine Pflicht das Einzelne, etwas für mich allein, und doch ist es die Pflicht und also das Allgemeine.“⁵ Doch geht Kierkegaard nicht genauer darauf ein, wie die Pflicht als das Allgemeine in der menschlichen Natur begründet ist. Das Ethische behält bei ihm etwas von dem autonomen Charakter, der seit Kant so oft in die sittliche Norm hineingelesen wurde. Diese Geschlossenheit des Ethischen zeigt sich besonders darin, daß es nicht weiterführt zu Gott hin, sondern Ziel in sich selbst ist; das Ethische „ruht immanent in sich selbst, hat nichts außer sich, das sein telos wäre, sondern ist selbst telos für alles, was es außer sich hat, und wenn das Ethische dies in sich entdeckt hat, dann kommt es nicht weiter“⁶. Die Ausnahme von der sittlichen Norm kommt nun gerade dadurch zustande, daß Gott den in sich geschlossenen Eigenzweck des Ethischen durchbricht; er suspendiert vom telos, das das Ethische für sich selbst ist, indem er seine eigene göttliche Person zum telos der Handlung macht. Darum ist eben die Rede von teleologischer Suspension, weil nicht mehr die Erfüllung einer autonomen sittlichen Norm Ziel ist, sondern Gott sich selbst zum Ziel der Handlung gemacht hat. Das besondere Problem der „teleologischen Suspension“ liegt nun aber nicht darin, daß Gott das Ethische umgestaltet, indem er ihm ein neues Ziel gibt, sondern darin, daß Gott eine Verletzung der sittlichen Norm verlangen kann, damit der Mensch seine neue Zielrichtung auf Gott hin finde, oder mit anderen Worten, damit er zum Glauben und Religiösen komme. Wie Gott diese Verletzung der Norm verlangen kann, bleibt für Kierkegaard unfaßbar und paradox; aber er muß es verlangen können. Kierkegaard kommt hierdurch der Lehre der radikalen Situationsethik scheinbar nahe; aber sein Problem und sein Anliegen ist ein anderes:

⁴ S. Kierkegaard, Furcht und Zittern, 2. Auflage, Kopenhagen 1857, 65 (Übersetzung von Schrempf, Jena 1909 ff., III, 65).

⁵ S. Kierkegaard, Entweder-Oder, 2. Aufl., Kopenhagen 1849, II, 184. (Schrempf II, 226).

⁶ Furcht und Zittern 50 (Schrempf III, 51).

Wie steht es mit der absoluten Freiheit und Unabhängigkeit Gottes gegenüber einem irgendwie autonom aufgefaßten Sittengesetz? Ruttenbeck hat recht, wenn er das Problem der „teleologischen Suspension“ bei Kierkegaard als eine Frage zwischen „Autonomie und Theonomie“ faßt, wo als Lösung „die Absolutheit, der Theozentrismus ... durchaus in den Vordergrund“ tritt⁷.

Ist Gott von einem außer ihm stehenden ethischen Bereich abhängig? Gerade für die freie und souveräne Unabhängigkeit Gottes kämpft Kierkegaard. Der zentralste und wichtigste Abschnitt in „Furcht und Zittern“ trägt darum die Überschrift: „Gibt es eine absolute Pflicht Gott gegenüber?“ Diese Pflicht haben wir nach Kierkegaard unbedingt, auch wenn sie in einem Fall paradoxerweise gegen das Sittengesetz verstoßen sollte. Die scholastische Lehre von einer „dispensatio improprie dicta“, wo Gott frei seine Rechte über Leib und Leben des Menschen einer bestimmten Person überträgt, wodurch dann die „Materie“ des Gesetzes geändert wird — so daß z. B. die Tötung Isaaks durch Abraham nicht mehr ungerecht und gegen das Sittengesetz ist — war Kierkegaard nicht bekannt. Auch ergibt sich diese Lösung keineswegs von selbst, wenn das Ethische auch nur irgendwie einen autonomen Anspruch auf den Menschen hat.

Mit dem Problem der „teleologischen Suspension“ ist zugleich die Frage aufgeworfen, ob im Religiösen, im Glauben, sittlich-ethische Normen weiterbestehen oder nicht. Anders kann man das Problem so stellen: Gibt es im Religiösen noch *Sünde im Sinn von Übertretung eines Sittengesetzes*? Nach E. Michel ist diese Art Sünde im Religiösen überholt, die eigentliche Sünde ist nur mehr der Mangel an Glaube, und Sünden als Übertretung eines Gebotes sind hiervon qualitativ verschieden. Er beruft sich für diese Auffassung auf Kierkegaards „Die Krankheit zum Tode“, wo als Gegensatz zur Sünde nicht die Tugend gesehen wird, sondern der Glaube. Michel faßt Kierkegaards Meinung so auf: „Der Unglaube ist ihm christlich *die* Sünde, aus der ‚die Sünden‘ im ethischen Sinn nur Abkömmlinge sekundärer, dazu qualitativ anderer Art sind.“⁸

Man kann wohl bezweifeln, ob Kierkegaard dieser Auslegung beistimmen würde. Glaube wird in „Die Krankheit zum Tode“ in einem möglichst weiten Sinn gefaßt als das rechte Verhältnis eines Menschen zu sich selbst und zu Gott: „Glaube ist, daß das Selbst, indem es selbst ist, und selbst sein will, durchsichtig in Gott gründet.“⁹ Welche Bedeutung Kierkegaard dieser Umschreibung des Glaubens zuschreibt, zeigt allein der Umstand, daß diese „Definition“ mit kleinen Variationen an sechs Stellen des Buches wiederkehrt. Die Sünde wird dementsprechend definiert: „Sünde ist: vor Gott, oder mit der Vorstellung von Gott, verzweifelt nicht selbst sein wollen, oder verzweifelt selbst sein wollen.“¹⁰ Gerade wie nach Kierkegaard das rechte Verhältnis zu Gott — der Glaube — sich findet und gestaltet in dem rechten Verhältnis zum eigenen Selbst, so ent-

⁷ W. Ruttenbeck, S. Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk, Berlin u. Frankfurt/O. 1929, 247.

⁸ E. Michel, *Renovatio*, 52.

⁹ S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Kopenhagen 1849, 83 (Schrempf VIII, 77).

¹⁰ Ebd. 77 (Schrempf VIII, 72).

steht auch das Mißverhältnis zu Gott — die Sünde — in dem Mißverhältnis zum eigenen Ich. Darum sind die ethischen Sünden nach Kierkegaard gerade nicht qualitativ anderer Art als „die Sünde“, der Unglaube, sondern eine jede Sünde, auch die „ethische“, ist Unglaube, ist Sünde in qualitativ gleicher Art wie Unglaube. Kierkegaard macht selbst darauf aufmerksam, daß seine Definition der Sünde zugleich Sünden wie Mord, Diebstahl, Unzucht einschließt, indem sie aber diese Sünden auf ihren tieferen Grund als „Eigensinnigkeit Gott gegenüber, Ungehorsam, der seinen Geboten trotz“¹¹, zurückführt. Diese Sünden sind also gerade so sehr wie formeller Unglaube ein Mißverhältnis im eigenen Selbst, diese „ethischen“ Sünden sind nicht qualitativ anderer Art als der Unglaube, sondern im Gegenteil, sie sind selbst Unglaube im weiten Sinne des Wortes bei Kierkegaard. Darum macht er darauf aufmerksam, daß seine Definition der Sünde „eine jede denkbare und eine jede wirkliche Form der Sünde umfaßt“¹², daß sie alle Formen von Sünde „wie ein Netz umspannt“¹³. Dies sagt aber mit anderen Worten, daß nach Kierkegaard alle Sünden in der qualitativ gleichen Definition des Mißverhältnisses zu sich selbst und zu Gott übereinkommen, und daß eine Distinktion zwischen „ethischer“ Sünde und qualitativ verschiedener Sünde des Unglaubens bei Kierkegaard kaum zu Hause ist.

Michel verwirft ausdrücklich die Auffassung, nach der im Glauben „das Gesetz als Gesetz Gottes vor uns und über uns verpflichtend bestehen“ bleibt, „auf daß wir als die vor ihm unbedingt Schuldigen, den einzigen Rettungsweg in die *Vergebung*“¹⁴ finden; gerade diese Auffassung dürfte aber der Meinung Kierkegaards viel näher stehen als Michels eigene Theorie, wonach das Gesetz im Glauben von Grund aus umgestürzt wird. Kierkegaards Stadienlehre, wo das Ethische im Religiösen aufgeht, ohne von diesem vernichtet zu werden, zeigt dies. Am meisten charakteristisch für das ethische Stadium ist das Scheitern des Ethischen, insofern es zwar die absolute, ideelle sittliche Forderung erfaßt, aber nicht imstande ist, sie zu erfüllen. Gerade in seinem Scheitern, im Schuldigwerden, in der Unfähigkeit, aus sich die Forderung zu erfüllen, weist nach Kierkegaard das Ethische über sich hinaus auf das Religiöse, auf den Glauben. Die ethische Forderung wird nun aber nicht vom Glauben aufgehoben, sondern erfüllt — daß Gott sie in einem Einzelfall durch Offenbarung in der „teleologischen Suspension“ aufheben kann, steht mit dieser Auffassung in keinem Widerspruch, sondern bestätigt eher, daß die Forderung weiterbesteht, gerade weil Gott ausdrücklich von ihr dispensieren muß. „Das Religiöse hat das Ethische durchlaufen und hat es in sich“, heißt es in Kierkegaards „Unwissenschaftlicher Nachschrift“¹⁵: das Religiöse, das eben das Element des Glaubens ist, „hat das Ethische durchlaufen“, weil dieses ohne Glauben an der Forderung scheiterte, und „hat das Ethische in sich“, indem es im

¹¹ Ebd. 82 (Schrempf VIII, 76).

¹² Ebd. 82 (Schrempf VIII, 77).

¹³ Ebd. 83 (Schrempf VIII, 77).

¹⁴ E. Michel, *Ehe, eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft*, Stuttgart 1948, 207.

¹⁵ S. Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, Kopenhagen 1846, 98 (Die Stelle fehlt bei Schrempf).

Glauben erfüllt wird. Die sittliche Forderung wird demnach nicht aus dem Glauben geboren, sondern nur im Glauben erfüllt.

Wenn wir bisher mehr apologetisch versucht haben, die Auffassung Kierkegaards von den Auffassungen einer einseitigen Situationsethik zu unterscheiden, so gibt es aber bei Kierkegaard auch wertvolle *Ansätze*, die, weiter ausgedacht, zu einer *Überwindung der einseitigen Situationsethik* hinführen können. Hier sind besonders Kierkegaards Überlegungen über die „Wiederholung“ zu erwähnen; diese stehen einerseits in engstem Zusammenhang mit den schon erörterten Problemen, weil der Mensch im Glauben ein erneutes, *wiederholtes* Verhältnis zu den sittlichen Normen bekommt, indem Gott ihr telos wird; und andererseits werfen sie ein neues Licht auf den Begriff der Situation.

Was ist Situation? Th. Steinbüchel betont, daß Situation nicht die „allgemeine Zeitlage“ ist, „... an der viele gemeinsam teilhaben“¹⁶. Vielmehr ist sie das „die verantwortliche Existenz weckende Moment“¹⁷. In der Situation entscheidet sich der Mensch, er findet sich selbst und wird Gott gegenübergestellt. Seine *situatio* ist also nicht so sehr zeitlich gedacht, sondern ethisch, er wird in die Verantwortung hineingestellt.

Das besondere Problem der Situation liegt in ihrer Einmaligkeit. Sie ist keiner anderen vergangenen oder künftigen Situation vergleichbar¹⁸, „persönliche Situation ist so gegenwärtig wie durch und durch individuell und einmalig. Sie *ist*, sie *war* nicht, und *wird* nicht so sein, wie sie jetzt *ist*. Sie kehrt also nie wieder, ist nie wiederholbar, wieder-herauf-holbar“¹⁹. Wenn aber gar kein bleibendes, wiederholbares Moment in den verschiedenen Situationen ist, wie ist dann ein allgemeingültiges, bleibendes Sittengesetz möglich? Steinbüchel will durchaus die Unveränderlichkeit des Sittengesetzes wahren und versucht darum auch die Kluft zwischen allgemeiner Norm und einmaliger Situation zu überwinden. Doch scheint es ihm nicht immer ganz zu gelingen, wie es sich besonders in seiner Kritik der Kasuistik zeigt. Die Situationen sind, sagt er, „etwas ganz anderes als sog. Fälle des Lebens, für die man nach allgemeinen Grundsätzen ein jeweiliges Verhalten kasuistisch konstruieren mag“²⁰. Später wird aber dieser Satz in einer solchen Weise gedeutet, daß er nicht mehr besagt, als was schon immer angenommen wurde. Es heißt nämlich: „Darum kann keine Kasuistik dem Menschen die situationelle Selbstverantwortlichkeit seiner Entscheidung abnehmen.“²¹ Einige Situationsethiker ziehen aber andere Folgerungen: die Situation ist in dem Maß einmalig, daß sie sich oft in keiner Weise in die allgemeine Norm einfügen läßt.

Tatsächlich scheint das Problem unlösbar, wenn die Situation gar nichts wesenhaft Gleichbleibendes in sich hat. Aber gerade wenn man „Situation“ wie die Situationsethiker versteht, nämlich als entscheidende Begegnung zwischen Mensch und Gott, ist es merkwürdig, daß man so vollständig das Bleibende und in verschiedenen Situationen Wiederkehrende übersieht oder leugnet. So verstanden, ist die Situation nur eine Verarmung des

¹⁶ Th. Steinbüchel, *Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen*, Frankfurt/M. 1943, 237.

¹⁷ Ebd. 227.

¹⁸ Ebd. 239.

¹⁹ Ebd. 238.

²⁰ Ebd. 238.

²¹ Ebd. 241.

Kierkegaardschen Begriffs des „Augenblicks“ als Begegnung zwischen *Zeit und Ewigkeit*. „Der Augenblick“, sagt Kierkegaard, „ist eher ein Atom der Ewigkeit als der Zeit“²². Wenn die „Situation“ dagegen das Ewige verloren hat, dann hat eine Situation mit einer anderen absolut nichts gemeinsam; die Situation wiederholt sich nie. Wenn aber in den verschiedenen Situationen gar nichts Bleibendes und Wiederholbares ist, dann scheint das Leben seinen Zusammenhang zu verlieren, und das Ethische und Religiöse droht zusammenzustürzen.

In dem Buch „Die Wiederholung“, das noch zu seinen frühesten Werken zählt, ringt Kierkegaard um das Problem der Wiederholung, und man merkt, wie er sich zu einer Lösung hinkämpft in der lockeren und unphilosophischen Form des Buches, in dem novellistische Schilderungen, reiner Scherz und ernste Überlegungen wechseln; die entscheidenden Gedanken kommen zum Ausdruck in einer Reihe von Briefen eines jungen Mannes an seinen älteren Freund und in den Reflexionen dieses Freundes über diese Briefe.

Gibt es in den verschiedenen Situationen des Lebens eine Wiederholung? Ohne Wiederholung „löst sich das Leben auf in leerem und inhaltslosem Lärm“²³: es fehlt eine Verbindung, die in die immer erneuten Erlebnisse Einheit und Zusammenhang hineinbringen kann. Wenn es aber eine Wiederholung gibt, ist diese Verbindung zwischen Neuem und Altem möglich; denn darin liegt gerade die „Dialektik der Wiederholung“: „das, was sich wiederholt, ist gewesen, sonst könnte es sich nicht wiederholen; aber gerade dies, daß es gewesen ist, macht die Wiederholung zum Neuen.“²⁴

Auf den ersten Blick scheint aber eine Wiederholung im Leben nie vorzukommen. Es wird in „Die Wiederholung“ klar genug ausgeführt, daß der Versuch, ein früheres Erlebnis zu wiederholen, immer scheitert, und daß die konkreten Situationen des Lebens sich nie zurückrufen lassen. In der äußeren Welt geschieht dasselbe nie zweimal. Wenn es also dennoch Wiederholung gibt, muß sie ihren Ort und Grund im Inneren des Menschen finden.

Das Bedürfnis nach einer Wiederholung meldet sich zuerst im Bereich des Ethischen. Hier wird der Mensch über sich selbst hinausgeführt, er wird in die Welt hineingestellt, tritt in ein Verhältnis zu anderen Personen, und in dieser Beziehung zur Welt und zu den Menschen hat er Pflichten, muß er Forderungen erfüllen. Indessen muß er in diesen äußeren Pflichten wiederum ein rechtes Verhältnis zu sich selbst finden, und indem er über sich hinausgeht, muß er zu sich selbst zurückkehren, und ein erneutes, wiederholtes Verhältnis zu sich selbst finden: „So wird dann seine Bewegung“, heißt es vom Ethiker, „von sich selbst weg durch die Welt hindurch zu sich selbst hin“²⁵ gehen.

Das Ethische ist also schon auf die Wiederholung angelegt, nur erreicht es aus sich nie diese Wiederholung; so scheitert das Ethische an ihr, wie ja

²² S. Kierkegaard, *Begriff der Angst*, 2. Aufl., Kopenhagen 1855, 89 (Schrempf V, 85).

²³ S. Kierkegaard, *Die Wiederholung*, Kopenhagen 1843, 34 (Schrempf III, 137).

²⁴ Ebd. 34 (Schrempf III, 137).

²⁵ Entweder-Oder II, 192 (Schrempf II, 236).

überhaupt das Ethische nach Kierkegaard immer zum Scheitern verurteilt ist, solange es nicht im Religiösen aufgeht — und hier hat Kierkegaard gewiß etwas Tiefes gesehen, da ja tatsächlich der Mensch aus eigenen Kräften unfähig ist, die Forderung des Sittlichen zu erfüllen. In einer Vorstufe zum Ethischen, wo der Mensch sich noch nicht der Absolutheit der Pflicht ausliefern will, fürchtet er, über sich selbst ganz hinauszukommen, fürchtet darum auch die Wiederholung; ein solcher sagt: „Die Wiederholung ist mir zu transzendent. Ich kann um mich selbst herumsegeln; aber ich kann nicht über mich selbst hinauskommen, diesen archimedischen Punkt kann ich nicht entdecken.“²⁶ In den vor-ethischen Stadien kommt der Mensch nicht über sich hinaus; im Ethischen dagegen wird er über sich hinausgeführt, indem er die absolute Forderung sieht; aber auch hier erreicht er die Wiederholung nicht, denn wohl kommt er über sich hinaus, aber zurückkehren zu sich selbst kann er nicht . . . Er sieht nämlich deutlich die Forderung, aber sieht ebenso deutlich, daß er sie nicht erfüllt, darum findet er das rechte Verhältnis zu sich selbst nicht wieder, und wenn er sich nicht im Religiösen rettet durch Reue und Glaube, muß er verzweifeln, wie dies meisterlich in „Die Krankheit zum Tode“ geschildert ist.²⁷

Die Wiederholung wird darum erst im Religiösen möglich, „die Wiederholung beginnt im Glauben“²⁸. Dies erhellt besonders, wenn wiederum die weite Glaubensdefinition der „Krankheit zum Tode“ betont wird, wo nämlich der Glaube verstanden wird als durchsichtiges Gründen des Selbst in Gott durch das rechte Verhältnis zu sich selbst. Dies bedeutet, daß der Mensch sich im Glauben wiedergefunden hat. Ursprünglich ist der Mensch auf ein rechtes Verhältnis angelegt, und zu diesem rechten Verhältnis findet er im Glauben zurück. Der Glaube ist darum ein Wiederfinden seiner selbst, ein Erwerben und Erhalten des ursprünglichen rechten Verhältnisses, Wiederholung im eminenten Sinn. „Die Wiederholung ist der Ernst des Daseins“²⁹, wo Ernst eben besagt die „erworbene Ursprünglichkeit des Gemütes, seine erhaltene Ursprünglichkeit in der Verantwortlichkeit der Freiheit, seine behauptete Ursprünglichkeit im Genuß der Seligkeit“³⁰. Immer geht es also darum, das ursprüngliche, rechte Verhältnis zu sich selbst zu erwerben und zu bewahren.

Zusammenfassend kann man sagen: Die Wiederholung ist nicht ein-fachhin gegeben; sie liegt nicht in der äußeren Situation als eine Art „Universale“, sondern wird von der Person in die Situation hineingetragen. Die Wiederholung ist also „Aufgabe“³¹, es kommt darauf an, ob man, „während alles wechselt, die Wiederholung realisieren kann“³². Während die äußeren Situationen ständig wechseln und Wiederholung nicht kennen, besteht die Aufgabe der Person darin, daß sie, in diese Situationen hineingestellt, sie in sich aufnimmt und gestaltet. Stillschweigend wird darum

²⁶ Die Wiederholung 92 (Schrempf III, 172).

²⁷ Vgl. den Abschnitt in „Die Krankheit zum Tode“ über die Verzweiflung des Trotzes, und besonders über die leidende Form dieser Verzweiflung.

²⁸ Begriff der Angst, 11 (Schrempf V, 12).

²⁹ Die Wiederholung 6 (Schrempf III, 121); vgl. Begriff der Angst 158 (Schrempf V, 148).

³⁰ Begriff der Angst, 157 (Schrempf V, 147).

³¹ Begriff der Angst, 11 (Schrempf V, 13).

³² Ebd.

auch immer vorausgesetzt, daß in allen verschiedenen Situationen etwas enthalten ist, das auf das Gleichbleibende in der menschlichen Natur proportioniert ist, denn sonst könnte der Mensch unmöglich die Situation gestalten und die Wiederholung in sie hineinbringen.

Der Mensch ist immer auf dem Wege zu sich selbst zurück, er muß in den wechselnden Umständen „in Geduld seine Seele erwerben“³³. Die Wiederholung ist eine Antwort auf Kierkegaards Frage in einer seiner frühen Predigten: „Gibt es denn vielleicht ein solches Besitzen, das gerade die Bedingung bezeichnet, dasselbe Besitzen zu erwerben?“³⁴ Ja, denn daß wir unsere Seele haben, ist nach Kierkegaard Bedingung dafür, daß wir sie erwerben können. Seine Seele erwerben heißt aber das rechte Verhältnis zu sich selbst finden, heißt die äußeren Situationen nach sich selbst gestalten und die Wiederholung „realisieren“. Die Person wird durch die Spannung der Situation nicht zerrissen; aus eigenen Kräften erfährt sie zwar nur ihre Ohnmacht, die Forderung der Situation zu erfüllen, durch den Glauben erhält sie aber Kraft, im Wechsel der Umstände sich selbst zu gewinnen, ihre Seele zu erwerben in der immer wiederholten Neuerwerbung des rechten Verhältnisses zu sich selbst und darin zu Gott.

Wenn die Wiederholung in der Situation so verstanden wird, dann ergibt sich damit die Möglichkeit, daß eine wirklich allgemeine Norm in der Situation enthalten sein kann; „Situation“ ist nämlich nicht die Häufung unzusammenhängender Umstände außerhalb meiner selbst, sondern eben *meine* eigene Situation, mein *situs*, Gestellsein, Gott gegenüber. Die äußeren Umstände sind in mir aufgenommen, indem ich über sie entscheide. Ich werde in der Situation Gott gegenübergestellt, der unveränderliche Gott steht selbst *in* der Situation; und auch meine eigene menschliche Natur gehört wesentlich mit dazu. Die „Wiederholung“ der Situation wird ermöglicht und kommt dadurch zustande, daß ich entscheide gemäß dieser eigenen Natur, die in verschiedenen Situationen immer wesentlich gleich steht. Die wechselnden Umstände werden Anlaß zur erneuten Stellungnahme zum Selbst und zu der eigenen Natur.

Von hier aus ist dann nur ein kurzer Weg zur katholischen Auffassung des Ethischen, nach der die unveränderliche, sittliche Norm, die in einer jeden Situation enthalten ist, nicht von einem Gesetz herrührt, das von außen der Situation aufgezwungen wird, sondern von der substantiellen Natur des Menschen, der in der Situation steht. Er trägt also immer die Norm *mit sich* in die Situation hinein, mag auch ihr absolut verpflichtender Anspruch nicht aus der Menschennatur kommen, sondern vom Willen Gottes, der die in der Natur enthaltene Norm zum bindenden Gesetz erhebt.

Wenn darum die katholische Ethik betont, daß es sittliche Normen gibt, von denen eine Ausnahme unmöglich ist, die also für alle Menschen in allen Situationen absolut verpflichtend sind, so ist dies nur ein Ausdruck dafür, daß es gewisse Handlungen gibt, die wesentlich mit der menschlichen Natur nicht übereinstimmen, und mit dieser nie in Übereinstimmung gebracht werden können. Solche sind eben Übertretung sogenannter „nega-

³³ Kierkegaard, „Seine Seele in Geduld zu erwerben“, erbauliche Rede von 1843.

³⁴ S. Kierkegaard, 4 erbauliche Reden, Kopenhagen 1843, 69.

tiver Pflichten“ des natürlichen Sittengesetzes — Handlungen, die immer und ausnahmslos der sich gleichbleibenden menschlichen Natur widersprechen. In diesen Handlungen wäre, in Kierkegaards Terminologie ausgedrückt, die Wiederholung von vornherein ausgeschlossen, weil in ihnen die Person unmöglich das rechte Verhältnis zu sich selbst finden kann.

Neben seinen Gedanken über die „Wiederholung“, die einen wertvollen Ansatz bieten für ein echtes Verständnis der Situation und der Möglichkeit einer Begegnung zwischen Einmaligem und allgemeiner Norm, bringt Kierkegaard in seinem Buch „Werke der Liebe“ andere Überlegungen, die aus einer weiteren Schwierigkeit der Situationsethik hinausführen können. Während es bei einigen Situationsethikern zu einem Bruch zwischen *Gesetz und Liebe* kommt, wird Kierkegaard nicht müde, zu betonen, wie Liebe und Pflicht versöhnt werden dadurch, daß im Christentum die *Liebe selbst geboten* wird. „Die Liebe“, so sagt er z. B., „die durch die Veränderung der Ewigkeit durchging, dadurch daß sie Pflicht wurde, und liebt, weil sie lieben *soll*, ist unabhängig; sie trägt das Gesetz ihres Daseins in ihrem eigenen Verhältnis zum Ewigen. Diese Liebe kann nie in unwahrer Weise abhängig werden, denn allein von der Pflicht ist sie abhängig, und die Pflicht ist das einzige, was frei macht. . . . — Nur das Gesetz kann die Freiheit geben —. Ach, man meint so oft, die Freiheit sei da, und das Gesetz binde die Freiheit. Doch ist es gerade umgekehrt: ohne das Gesetz ist die Freiheit gar nicht da, und das Gesetz ist es, das die Freiheit gibt.“³⁵

Wenn die Liebe das Gesetz aufhebt, so nur in diesem Sinn, daß das Gesetz durch die Liebe vollkommen erfüllt wird. Kierkegaard hat dies durch ein vorzügliches Bild geschildert: Wie der Durst, so erklärt er, wohl immer noch besteht, wenn man trinkt, so ist auch das Gesetz in der vollkommenen Liebe vorhanden, aber in der Erfüllung³⁶. Darum kam auch Christus, der in seiner Menschennatur die Liebe Gottes zu den Menschen offenbaren sollte, nicht, um das Gesetz aufzuheben, sondern, um es zu erfüllen. Die Liebe ist die Erfüllung, nicht die Zerstörung des Gesetzes. Die Liebe gebietet und ist zugleich geboten. Denn wir lesen in der Heiligen Schrift — wenn auch der Ausdruck uns zuerst vielleicht paradox vorkommt —: „Du sollst lieben.“ Gerade dieses Sollen in der Liebe, dies, daß das intimste und persönlichste aller Verhältnisse, die Liebe zwischen Person und Person, geboten werden kann, zeigt die letzte Möglichkeit einer Versöhnung zwischen Liebe und Gebot, zwischen Situation und unveränderlichem Gesetz. Die Liebe selbst ist Gebot geworden; das Gesetz wird erfüllt durch die Liebe, und zugleich findet die Liebe ihren gottgewollten Ausdruck in der Beobachtung des Gesetzes: „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt. Wer aber mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und auch ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren“ (Joh 14, 21).

³⁵ S. Kierkegaard, *Werke der Liebe*, Kopenhagen 1852, I, 43 (Schrempf, *Leben und Walten der Liebe*, Jena 1924, 42).

³⁶ Ebd. I, 110 (Schrempf ebd. 105).