Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: - (1930)
Heft: 2

Artikel: Die Botschaft Sören Kierkegaards
Autor: Brunner, Emil
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760097

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Botschaft Sören Kierkegaards[1])

von Emil Brunner

Es ist ein höchst fragwürdiges Unternehmen, daß ein Professor der Theologie zu einem verwöhnten literarischen Publikum über Sören Kierkegaard spricht. Kaum einer hat sich über das Publikum verächtlicher geäußert als er und niemanden hat er mit seinem verdächtigenden Polizistenblick – wie er ihn selbst nennt – so unerbittlich verfolgt wie den Professor der Theologie. Soll das, was hier unternommen wird, nicht auf einen grotesken Selbstwiderspruch hinauslaufen, so ist, meine ich, nur eines möglich: daß wir, Sie und ich, uns von Kierkegaard sagen lassen, was er gegen uns hat. Dieser Gesichtspunkt für eine Darlegung seiner Botschaft ist kein zufälliger oder künstlicher, sondern führt uns mitten in seinen Kampf hinein. Gelingt es uns, zu zeigen, warum Kierkegaard das Publikum verachtete und den Professor der Theologie unter höchstem Verdacht hielt, so werden wir das Zentrum seiner Gedanken verstanden haben. Daß damit im besten Falle nur ein bescheidener Anfang gemacht werden kann, der in keiner Weise dem Reichtum der Gedanken Kierkegaards gerecht wird, darf ich als eine Selbstverständlichkeit nur eben andeuten.

Sören Kierkegaard ist in dreifachem Sinn ein Spätgekommener. Einmal ist er ein spät zu uns Gekommener. Nietzsche beklagte sich ungeduldig über die Langsamkeit, mit der die Zeitgenossen auf ihn eingingen; und doch hat er noch bei seinen Lebzeiten den Gipfel seines Ruhmes erklommen. Kierkegaard beginnt erst jetzt, dreiviertel Jahrhunderte nach seinem Tode, in sein Eigenes zu kommen. Wohl hat sein Heimatland Dänemark und seine Vaterstadt Kopenhagen, als er am 11. November 1855 starb, um ihn als einen Großen seines Volkes getrauert; Ibsen bezeugt es, daß das letzte Jahr des Kampfes zwischen Kierkegaard und der Kirche auch für Norwegen eine unerhörte Luftreinigung bedeutet habe, und das Werk des großen Dramatikers, ebenso wie das Strindbergs, ist dem Kundigen ein Beweis für den Eindruck, den der große Einsame auf seine geistige Umwelt gemacht hat.

Aber außerhalb Skandinaviens waren es bis vor 20 Jahren nur wenige, die den gewaltigen Dänen kannten. Erst durch die Übersetzung seiner Hauptwerke ins Deutsche hat seine universelle Wirkung begonnen.

[1]) Rede vor dem *Lesezirkel Hottingen*, Zürich.

Er war ein Spätling aber auch in seiner eigenen Zeit. Will man ihn in die allgemeine Geistesgeschichte einreihen, so müßte man ihn zunächst als einen späten Sproß der Romantik bezeichnen. Er wurde geboren, als die romantische Bewegung in Deutschland bereits ihren Zenith überschritten hatte, im Jahre 1813. Seine Erstlingsschrift, die vor kurzem zugänglich gewordene Magisterdissertation vom Jahre 1841 über den Begriff der Ironie,[1]) behandelt ein charakteristisch romantisches Thema noch vorwiegend im Geist des romantischen Idealismus. Zwei Jahre nachher beginnt seine eigentliche schriftstellerische Wirksamkeit, mit einer Intensität und inneren Geschlossenheit des Gesamtwerks, wie die Literaturgeschichte wohl nichts anderes mehr kennt. Nur 12 Jahre hat sie gedauert; in dieser kurzen Zeitspanne sind die beiläufig dreißig Bände seiner Werke und Tagebücher entstanden; dann brach er von Arbeit und Kampf erschöpft zusammen und starb nach wenigen Tagen.

In einem dritten Sinne ist er ein Spätling. Als er als siebentes Kind des Wollwarenhändlers Michael Pedersen Kierkegaard geboren wurde, stand der Vater in seinem 58. Jahre. Kierkegaard wußte sich sein Leben lang in ganz besonderem Sinn als Kind seines Vaters. Der schwermütige Greis – wie er ihn öfters nennt – spielt in seinem Leben eine entscheidende Rolle. Er hat ihm nicht nur das schwere nordische Blut und die strenge Lebensanschauung, sondern auch ein furchtbares persönliches Erbe übermacht, das oft in Kierkegaards Schriften angedeutet, trotz allen zudringlichen Forschungen der Biographen von einem dichten Schleier des Geheimnisses umhüllt ist. Es war dieser Vater, der den hochbegabten, verschlossenen Knaben auf die Bahn der Theologie wies, der ihm in seiner Person den christlichen Glauben als Verantwortung vor Gott und Leben in persönlicher Entscheidung vor Augen stellte. Es war diese Gestalt des wenig gebildeten Kleinkaufmanns, die ihn für Lebzeiten daran erinnerte, daß das Maß des persönlichen geistigen Wertes ein anderes ist als das Maß der Bildung. Er hat es aber auch gerade in seinem Verhältnis zu dem von ihm hochverehrten Manne erlebt, daß das Entscheidende sich nicht vererben und anerziehen läßt, weil es eigene Entscheidung sein muß. Während seines Theologie- und Philosophiestudiums wird er in die Erschütterungen des Zweifels und in den Strudel der Lust hineingerissen. Sein ererbter Christenglaube zerbricht in diesen inneren Kämpfen, er treibt

[1]) Übersetzt und eingeleitet von Hans Heinrich Schaeder. Verlag Oldenbourg, München 1929.

zunächst ohne festen Kurs auf den Wellen des zeitgenössischen Denkens, er gibt sich im Freundeskreis als übermütiger Genießer des Lebens, dem der geistreiche Witz und der ätzende Spott nie ausgeht. Er bildet die Kunst des Inkognitolebens zur Meisterschaft aus. Denn unter jener heiteren Oberfläche gehen Stürme in der Tiefe vor sich, deren Furchtbarkeit kein Mensch ahnt. Darum schiebt er sein Kandidatenexamen endlos hinaus. Inzwischen stirbt sein Vater; Sören schließt endlich seine theologischen Studien mit dem Kandidatenexamen und die philosophischen mit jener Magisterdissertation ab, verlobt sich mit Regine Olsen, löst aber nach schweren inneren Kämpfen die Verlobung in einer Weise auf, aus der man bereits den ganzen späteren Kierkegaard erkennen könnte. Er tut es darum, weil er es nicht über sich bringt, sie in das Geheimnis seines unheimlichen Erbes einzuweihen. Dann tritt er mit einem in wenigen Monaten geschriebenen zweibändigen Werk *Entweder Oder* vor die Öffentlichkeit und wird mit einem Male der berühmteste Schriftsteller seines Landes. Seine innere Entwicklung ist im wesentlichen abgeschlossen. Er hat sich gefunden, er weiß, was er will, was er muß. Aber seinen Lesern sagt er es nicht. Er wählt die in der Romantik beliebte Form des Versteckenspieles. Aber seine pseudonyme Schriftstellerei ist weder bloße literarische Form, noch will sie ihn vor der Öffentlichkeit verbergen. Er weiß, daß man ihn aus jeder Zeile kennen muß. Denn so wie er, schreibt kein anderer. Die Pseudonymität ist streng sachlich begründet. Er darf nicht in direkter Rede sprechen.

Das literarische Publikum ist von seinem *Entweder Oder* entzückt. Solch ein geistreiches Spiel der Gedanken, solch genußreiches psychologisches Raffinement, solche souveräne Beherrschung aller sprachlichen Mittel war auch für den Verwöhntesten ein ungewöhnliches Ereignis. Auch der Gegenstand dieses Werkes, die ästhetische Lebensform, insbesondere die des geistreichen Erotikers, von einem so gründlichen Kenner, wie er sich in dem *Tagebuch eines Verführers* zeigt, dichterisch dargestellt und psychologisch analysiert, war anziehend genug. *Entweder Oder* ist, trotz dem herausfordernden Titel durchaus noch keine Kampfschrift, sondern ein genußreiches Gespräch, ein Gegenstück zum platonischen *Gastmahl*, ein echtes Präludium. Man mußte und wollte hören, was der Mann weiterhin zu sagen hatte.

Und dieser Mann läßt auch nicht lange auf sich warten. Er will nicht, er muß heraus mit der quälenden Fülle der Gedanken; er muß aber nicht bloß wie der echte Dichter. Er muß auch, weil er einen Auftrag hat. Das offenbart schon die erste Schrift nach *Entweder Oder:*

Furcht und Zittern, die noch im selben Jahre erscheint. Ihr Gegenstand ist der Glaube als Leidenschaft, nicht von einem Theologen, sondern von einem Dichter und Philosophen behandelt. Und nun folgt Werk auf Werk; der Kreis zieht sich immer enger, immer unmißverständlicher wird, was der Mann eigentlich sagen will. Die letzte Schrift: *Einübung im Christentum* läßt schon im Titel keinen Zweifel mehr darüber, um was es geht. Auch sie ist noch pseudonym, d. h. auch in ihr spricht noch der Dichter und Philosoph « ohne Autorität », wie Kierkegaard immer versichert. Jetzt hat der Schriftsteller sein Werk getan. Eine Atempause von drei Jahren tritt ein. Dann bricht, 1854, der offene Kampf aus, in unerhört direkter Rede, ohne irgendwelche Rücksicht auf die Gesetze geistiger Produktion, nur erfüllt von dem einen Willen, anzuklagen und zu entlarven. Ein Jahr nur dauert diese Epoche. Der Vulkan hat all sein glühendes Innere ergossen. Er stirbt, nicht an einer Krankheit, sondern an Erschöpfung, 42 Jahre alt.

Kierkegaards Persönlichkeit und Leben ist, obschon an äußeren Begebenheiten und Beziehungen arm, für den Biographen und Psychologen ein ungewöhnlich interessanter und reizvoller Gegenstand durch den Reichtum und die Differenziertheit der inneren Erlebnisse, die vor allem in seinen umfangreichen Tagebüchern dem Wißbegierigen zugänglich sind, durch die geheimnisvollen, bis jetzt von keinem völlig entschleierten Zusammenhänge zwischen seinen Erlebnissen und seinem Werk. Vor allem aber auch dadurch, daß Kierkegaard wie wenige Menschen die Gabe und Leidenschaft besessen hat, seelisches Geschehen durch eine besondere Art von Tiefenpsychologie aus dem Unbewußten ins Bewußte zu erheben und durch dichterische Anschauungskraft mitzuteilen. Die Komplexität seines Charakters und Geistes, die Gewalt seiner Leidenschaft, seine Schwermut, die Intensität seiner Wirklichkeitserfassung, die Wucht seines Willens und vieles andere muß dem Charakterdarsteller einen kaum je versagenden Reiz bieten. Auf diese ganze Seite des Problems Kierkegaard können wir hier nicht eingehen; wir haben nicht die Persönlichkeit, sondern die Botschaft Kierkegaards als Gegenstand gewählt. Aber von ihm gilt, was schließlich von jedem großen Manne wahr ist, in besonderem Maße: er ist groß durch seine Sache. Seine Größe ist eine wesentliche und das heißt: er ist groß durch das, was er uns zu sagen hat. Was außerhalb dieser Sache liegt, ist letzten Endes doch belangloser psychologischer Mechanismus. Nicht seine Persönlichkeit als solche, sondern das, worum es ihm ging, geht uns an.

Damit meinen wir nicht eine an sich gültige, von der Person ablösbare Idee. Man kann wohl die Philosophie eines Aristoteles oder Leibniz von ihrem Träger loslösen, nicht aber die Botschaft Kierkegaards. Denn im Unterschied zu den meisten großen Denkern ging es ihm nur um das eine: die Wahrheit, die mit der Personexistenz identisch ist. Er ist der erste, der mit voller Klarheit dieses Problem in den Mittelpunkt alles Denkens stellte; also der erste Existenzphilosoph. Seine Philosophie gipfelt in dem Satz: die Subjektivität ist die Wahrheit. Wer diesen Satz versteht, hat Kierkegaard verstanden. Wer ihn nicht versteht, der mag immerhin der größte Kenner sein, aber verstanden hat er nichts. Mit diesem Satz ist der doppelte Kampf seines Lebens gegeben: der Kampf gegen den Ästhetizismus und der Kampf gegen die Kirche seiner Zeit. Ein Krieg mit zwei Fronten, aber mit nur einem Feind. Was soll das heißen?

Wenn Kierkegaard den Satz aufstellt: die Subjektivität ist die Wahrheit, so will er sich in keiner Weise als Mystiker verstanden wissen, für den die ganze Objektivität in einem Allichgefühl untergeht. Ich kenne kaum einen unmystischeren Denker als ihn. Ebensowenig darf der Satz im Sinn des Relativismus oder – was dasselbe heißt – der Skepsis verstanden werden, für die alle objektive Wirklichkeit sich in subjektive Sensationen auflöst. Man soll « nicht meinen, ich sei ein Vandale, der die heilige Einfriedung des Feldes der Wissenschaft zerstören und das Vieh darauf weiden lassen wolle ». Es gibt keinen, meint er, « der stolzer und Gott dankbarer daran glaubt, daß in der Welt des Geistes ewige Eigentumssicherheit herrscht und die Bummler draußen bleiben ». Aber die Frage nach dem Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis überläßt er anderen. Ihn interessiert an der Wissenschaft letztlich nur eins: wie existiert man, wenn man wesentlich in der Wissenschaft seine Existenz hat? Das ist sein Thema: wie existierst du, d. h. wie verstehst du praktisch deine Existenz?

Das ist die Fragestellung schon seines ersten Buches, *Entweder Oder*. Man existiert, wenn man überhaupt eine geistige Existenz hat, entweder ästhetisch oder ethisch, lautet zunächst die Antwort. Das will nicht heißen: Entweder als Künstler oder als Philanthrop. Es könnte sehr wohl geschehen, daß ein Künstler ethisch und ein Philanthrop ästhetisch existierte. Maßgebend ist nicht der Stoff des Lebens, sondern die innere Ordnung, der er unterworfen ist. Ästhetisch existieren, hat zunächst mit Kunst nichts zu tun, sondern heißt: als Betrachter und Genießer leben, Genießer nicht etwa im brutalen Sinne

des Wortes, sondern als Genießer von Geist. Die meisten Menschen sind zu geistlos, um ästhetisch zu leben. Zum ästhetischen Leben gehört Geist, aber der Geist ist dabei nur in der Betrachtung da. Ästhetische Existenz ist Spiel mit Geist. Das Ich ist wohl dabei, so wie der Zuschauer im Theater an dem, was auf der Bühne geschieht, Anteil nimmt. Aber er ist nicht im Ernstfall dabei, sondern er steht, wenn der Held tragisch gefallen ist, von seinem Polstersitz auf und fährt nach Hause. Er war mit dem Helden nur durch ästhetische Sympathie verbunden, jetzt ist er von ihm losgelöst. In der ästhetischen Existenz bindet der genossene Geist nicht das Ich, es selbst bleibt außer Spiel – eben weil es spielt. « Die Souveränität über sich gibt der Ästhetische nicht auf.» Diese Wechselwirtschaft ist sein Lebenselement. Er kennt bloß ein Gesetz: Nur um keinen Preis Langeweile! Langweilig ist aber nur das Geistlose. Aller Geist ist, wenn er nur kraftvoll genug ist, interessant. Nach der Qualität darf hier nicht gefragt werden. Denn dazu brauchte es Entscheidung, ein Sichfestlegen, und gerade das will der ästhetische Mensch nicht. Er will nur Geist haben, er will nicht selbst Geist sein. Denn sonst hörte das Spiel auf. Geist ist Mittel, nicht Zweck, Mittel der Existenz- und Genußsteigerung.

Geist außer sich haben, heißt objektivieren. Durch Objektivierung hält man sich den Geist gegenüber, in sicherer Distanz, man bleibt Zuschauer. Man verfügt über den Geist; wie einer der am Radio sitzt nach Belieben den Hörer abhängen kann, wenn ihm das Gehörte nicht mehr paßt, so kann der ästhetische Mensch dem Spiel des Geistes zuschauen solang er will. Dann geht er zu einem andern über. Das vornehmste Mittel dieser Geistobjektivierung ist die schöpferische Phantasie, in ihrer gesteigerten Form: die Genialität. Genialität ist darum für den ästhetischen Menschen der Inbegriff von Geist und sein einziger Wertmaßstab. Auch darin zeigt es sich, daß man es hier nicht mit der Qualität, sondern nur mit der Dynamis, also dem Quantum von Geist zu tun hat. Genialität ist nicht eine Qualität des Geistes, sondern Geistkraft, Geistmächtigkeit, die an sich ganz qualitätslos ist. Auch für die Genialität braucht es, wie für den Geistgenuß, kein Sichfestlegen, sie ist im Gegenteil freies Spielenkönnen mit Geist.

Aber diese ästhetische Existenzform findet sich nun nicht bloß bei den Ästheten, sondern auch in einer viel imposanteren Gestaltung: in der wissenschaftlich spekulativen Existenz. Für Kierkegaard kam als solche vor allem die Hegelsche Philosophie in Betracht. Wiederum kümmert sich Kierkegaard primär nicht um die Richtigkeit oder Un-

richtigkeit der Hegelschen – oder irgendeiner – Philosophie; als Philosoph ist er ein großer Bewunderer Hegels, der mitten im Kampf plötzlich innehalten und sich ehrfürchtig vor seinem Gegner verbeugen kann. Daß er überhaupt mit ihm kämpft, hat einzig darin seinen Grund, daß seine Philosophie als Macht der Lebensgestaltung, sozusagen als Religion auftritt, was allerdings bei dieser Philosophie besonders nahe liegt. In der Hauptsache aber gilt alles, was Kierkegaard gegen Hegel sagt, gegen jede wissenschaftliche Existenzform, d. h. gegen jedes solche Selbstverständnis des Menschen, das von der objektiven Wissenschaft her bestimmt ist. Wo man sich selbst wissenschaftlich sieht, da sieht man sich überhaupt nicht. Denn da sieht man ein Objekt. Ein Ich aber ist gerade kein Objekt, sondern eben ein Subjekt. Die Subjektivität ist die Wahrheit – was die Existenz betrifft.

Kierkegaard erläutert das am Beispiel der Hegelschen Geschichtsphilosophie; der Zuhörer möge getrost statt Hegel Spengler einsetzen, die Argumente bleiben dieselben. Indem Hegel uns anweist, uns als Momente im Prozeß der Menschheitsgeschichte zu verstehen, macht er uns zu Betrachtern unserer selbst, macht er, daß wir unsere Existenz als fertige statt als werdende, als entschiedene statt als sich entscheidende verstehen. Nicht nur die Geschichte, sondern auch ich selbst werde mir dadurch zu einem ästhetischen Gegenstande, zu objektiviertem Geist. Wie ein großartiger Film ziehen die Bilder der Geschichte an meinem Geiste vorbei, und im letzten Stück dieses Films sehe ich nun auch noch mich selbst, als Glied in der Kette dieses notwendigen Geschehens. Dieses objektivierte, betrachtete Ich gleicht vielleicht mir selbst vollkommen – bis auf eins: die Existenz selbst. Es ist ja nur ein gedachtes Ich, nicht ein wirkliches. Die Wirklichkeit hat sich in den Gedanken verflüchtigt. Dasselbe gilt aber auch von der psychologischen Betrachtung. Betrachtetes Ich, theoretisch angeschautes Ich ist immer: Ich minus Existenzwirklichkeit. Oder wenn Sie wollen: Es ist immer Es, statt Ich.

Wenn nun aber ein Verteidiger Hegels dem entgegenhielte, Hegel sei doch als Philosoph des Geistes gerade derjenige, der die Bedeutung der Subjektivität aufs höchste steigerte, so würde ihm Kierkegaard erwidern: Das Ich, von dem der Philosoph des Geistes spricht, ist ja dasjenige, das das System aller Wirklichkeit zu erkennen meint, vor dem die ganze Welt samt ihrer Geschichte wie ein offenes Buch daliegt: das göttliche Ich. Und mit dieser Seite der Hegelschen Philosophie hat nun Kierkegaard allerdings kein Erbarmen. Über diese komische

Zerstreutheit, daß der Philosoph – derselbe, der vielleicht im nächsten Moment auf seinem Stuhl sich umdrehen muß, um zu nießen –, daß dieser Philosoph sich mit dem absoluten, göttlichen Geist verwechselt, gießt er reichlich seinen Spott aus. So zerstörend durch seine Armseligkeit der positivistische Irrtum ist, der den Menschengeist mit einem Objekt verwechselt, so verheerend durch seine Phantastik ist der Irrtum des spekulativen Idealismus, der Gottesgeist und Menschengeist identifiziert. Die idealistische Philosophie hat – bei allem Großen, was sie gesehen hat – jedenfalls eins nie verstanden: daß der Menschengeist geschaffener, endlicher und in der Zeit existierender Geist ist. Freilich ist diese Philosophie sehr geistreich. Kierkegaard meint einmal, sie sei das hervorragendste Mittel, sein Leben lang geistreich zu sein. Aber sie ist geistreich auf Kosten der Wirklichkeit: sie ist phantastische Verflüchtigung der Existenz, ähnlich und aus ähnlichem Grunde wie die Mystik. « Das Hauptunglück der Moderne ist die Abschaffung des persönlichen Ich. »

Was heißt denn nun aber: in Wirklichkeit oder persönlich existieren? Auf diese Frage hin entfaltet sich der Satz: *die Subjektivität ist die Wahrheit* in zwei Momente. Existenzwirklichkeit ist Leidenschaft und Existenzwirklichkeit ist Entscheidung. Wenn unser Denken, also das Bewußtsein des Unendlichen, unsere Existenz als Menschen von der Unmittelbarkeit tierischen Daseins unterscheidet, so unterscheidet sich anderseits unsere Wirklichkeit vom bloß Gedachten darin, daß ich an meiner Existenz unendlich interessiert bin. Eben das ist die Wärme der Subjektivität gegenüber der Kühle wissenschaftlicher Objektivität. Das Interesse ist der Ursprung der Leidenschaft. Das Interesse aber ist ein *inter esse*, ein in der Mitte stehen, das Anteilhaben sowohl an der zeitlichen Endlichkeit wie an der Ewigkeit und Unendlichkeit. Daher ist Leidenschaft das eigentlich Menschliche. Ein Mensch ist gerade sosehr Mensch, als er Leidenschaft hat. Ein Mensch ohne Leidenschaft ist ein ausgebrannter Krater, eine Mumie. Leidenschaft aber ist nicht eine Gabe der Natur. Das Tier hat keine Leidenschaft, weil es kein inter - esse hat, weil es nicht in der Mitte steht zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, weil es keinen Anteil am Geist hat. Leidenschaft ist eine Bestimmung des Geistes, und zwar, so können wir jetzt schon sagen, ein Verhältnis zwischen meinem Existieren in der Zeit und dem Unendlich-Ewigen. Die Leidenschaft hört auf, wo der Mensch sich phantastisch-ästhetisch ins Unendliche verflüchtigt, oder wo er geistlos in der Endlichkeit versinkt.

Das zweite Moment war: Wirkliches Existieren ist Entscheidung. Das Gedachte ist nie in der Entscheidung, sondern fertig, entschieden. Wir können Entscheidung nie denken, sondern immer nur sie vollziehen. Entscheiden kann sich weder das nur endliche Objekt, noch auch das nur unendliche göttliche Subjekt, der göttliche Geist, sondern nur der in der Endlichkeit der Zeit existierende Geist: der Mensch. Das spezifisch Menschliche ist die Entscheidung. Damit ist nun auch der deutliche Gegensatz gegen die ästhetische Lebensform da. Ästhetisch leben heißt: sich nicht festlegen, sich in der Schwebe halten. Nur so kann man Zuschauer, Spieler bleiben. Der ästhetisch Lebende weicht der Entscheidung aus. Er zieht sich von der Bühne des Lebens, wo entschieden wird, zurück in den Zuschauerraum der Betrachtung, der Theorie, des Genusses, der Kontemplation. Die Entscheidung aber setzt diesem Spiel ein Ende. Sie schnürt den weiten Kreis der Möglichkeiten auf einen Punkt, das enge Entweder-Oder des Augenblicks zusammen.

Damit ist eine neue Existenzform da: die ethische. Durch das Ethische, durch die Entscheidung wird nun der Geist, der vorher neutral war, qualifiziert, als gut oder bös. Vom ästhetischen Standpunkt aus ist das eine bedauerliche Borniertheit, eine für den Genuß schädliche Eingrenzung der Möglichkeiten. Aber was man um diesen Preis gewinnt, ist nichts geringeres als die Wirklichkeit. Durch die Phantasie, durch die Wechselwirtschaft, lebt der Ästhetische in der bloßen Möglichkeit. Er ist darum liebenswürdig wie das Kind, für das noch alle Möglichkeiten offen sind. Kind und Genie haben ja diese Unbegrenztheit des Möglichen gemeinsam. Aber wer bloß Genie ist, ist wie das Kind als Mensch noch nicht wirklich. Er wird es erst, wenn er durch den Engpaß des Entweder-Oder hindurchgeht, wenn er sich entscheidet. Genie ist noch keine persönliche Existenz, sondern geistige Naturkraft. Persönlichkeit entsteht in der sittlichen Entscheidung. Weil der Hegelsche Idealismus die sittliche Entscheidung in geistreiche Betrachtung verflüchtigt – darum ist Kierkegaard gegen ihn aufgetreten. Ästhetische Existenzform ist ein Raub an der Personwirklichkeit.

Erst durch das Ethische wird die Existenz ernst; vorher ist sie Spiel. Der deutlichste Ausdruck dieses Ernstes ist: die Verantwortlichkeit. Hier erst steht das Leben unter der Doppelfrage: Wer bin ich und was bin ich dir schuldig? Aber mit dem Ernst der Verantwortlichkeit ist zugleich auch das Religiöse da. Verantwortlichkeit ist nicht nur ein Verhältnis zwischen Ich und Du; daß ich dir verantwortlich bin, heißt,

daß mein Verhältnis zu dir durch eine heilige Macht gebunden ist. Hinter dem sittlichen Sollen steht ein heilig bindender Wille. Es ist dieser Wille, der Entscheidung fordert, es ist diese Forderung, die verantwortlich macht. Ohne die Anerkennung dieser heiligen Willensmacht bleibt das Sittliche im Konventionellen und im bürgerlichen Nützlichkeitsgedanken gefangen. Ist das Sittliche wirklich persönliche Entscheidung, lebt in ihm die Leidenschaft persönlicher Verantwortung, ist es wirklich ernst, so heißt es: vor Gott stehen. Solange wir wissenschaftlich fragen, verstehen wir nicht, was mit den vier Buchstaben Gott gemeint ist. Die Gottesfrage ist eine praktische, keine theoretische Angelegenheit, darin stimmt Kierkegaard völlig mit Kant überein. Für das Unternehmen, Gott zu beweisen, hat er nichts als Spott und Zorn. «Denn das Dasein eines, der da ist, beweisen, ist das unverschämteste Attentat, da es ein Versuch ist, ihn lächerlich zu machen... man beweist Gottes Dasein durch Anbetung nicht durch Beweise.» Vielmehr: Gott selbst beweist sich darin, daß er uns in die Situation der Verantwortlichkeit stellt, daß er von uns Verantwortung statt Spiel fordert. In dieser Existenzveränderung, nicht in einer theoretischen Reflexion geschieht es, daß wir von Gott zu wissen bekommen.

Aber auch darüber sollen wir nicht philosophisch reflektieren, sondern in der Verantwortlichkeit sollen wir existierend stehen. Was geschieht dann? Wer es darin aushält, wer nicht das Sollen der Verantwortlichkeit mit einer bürgerlichen Moral verwechselt, wer also gesonnen ist, die Verantwortlichkeit auf sich zu nehmen und nicht einen bloßen modus vivendi mit der Gesellschaft zu finden, wer sich von der Psychologie der Masse freimacht und darum als ein wahrhaft Einzelner vor Gott lebt, wer es so mit seiner Schuldigkeit ernst nimmt, der wird die Erfahrung machen, daß diese Schuldigkeit immer zugleich Schuld heißt. Er *bleibt* schuldig, was er schuldig ist. Das ist der letzte Punkt, den die verinnerlichende Besinnung erreicht.

Aber hier endet deswegen nicht die Arbeit des Existenzphilosophen. Im Gegenteil: nun beginnt erst das, worum es ihm eigentlich geht, hervorzutreten. Denn er kennt ein Personsein, das nicht auf das gegründet ist, was der Mensch durch Selbstbesinnung erreichen kann, sondern auf ein Faktum, das seine Existenz ganz neu qualifiziert: die Offenbarung und den Glauben. Nicht als Philosoph kann er von diesem Faktum wissen. Denn es gehört zu diesem Faktum, daß man nur als Glaubender weiß, was es ist, gerade wie man nur als Sehender weiß, was Licht ist. Wohl aber kann er, der als Glaubender um dieses Faktum

weiß, als Philosoph der Existenz untersuchen, wie sich das Existieren im Glauben zur ästhetischen, ethischen und allgemein religiösen Existenz verhält. Kierkegaard ist der erste, der diese Frage gestellt und zu beantworten versucht hat. Aber auch diese Frage stellt er nicht in philosophischer, sondern in praktischer Absicht.

In seiner tiefsinnigsten und auch der Komposition nach vollendetsten Schrift, *Krankheit zum Tode*, knüpft er als christlicher Philosoph dort an, wo er als Philosoph des allgemein menschlichen Bewußtseins aufgehört hat: beim Begriff der Schuld. Vom Glauben aus wird aus der Erkenntnis der Schuld die Erkenntnis der Sünde. Was dieses, in so viel Geschwätz und Mißverständnis verknäuelte Problem, das im Begriff Sünde steckt, als Existenzproblem bedeute, das ist der Gegenstand dieses Meisterwerkes. Als Philosoph und Psychologe tut er das – nicht als Theologe –, d. h. er beruft sich nicht auf irgendeine Autorität, sondern ausgehend von dieser im Glauben gewonnenen Erkenntnis schreitet er den ganzen Bereich menschlicher Wirklichkeit noch einmal ab. Wie ein unheimlicher Scheinwerfer in nächtlicher Finsternis die ganze Landschaft mit seinem grellen Licht absucht und gleichzeitig die Gegenstände sichtbar und die Nacht fühlbar macht, so wirft von Kierkegaards Meisterhand gebraucht dieser Begriff sein erschreckendes Licht über den ganzen Umkreis menschlicher Existenzwirklichkeit, zündet in seine verborgenen Winkel, läßt sehen, was man sonst nur dunkel fühlte, und läßt fühlen, was man sonst nicht ahnte. Was er als Titel über eine spätere Schrift setzte: *Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen*, das hätte er mit demselben Recht über dieses kleine Buch schreiben dürfen. Prüfet selbst, ob es sich nicht so verhält, wie ich es euch kraft dieses Lichtes zeigen kann.

Kierkegaard verhehlt es seinen Lesern nicht, woher ihm dies Licht kommt. Von Sünde sprechen kann er nur, weil er als Glaubender von Offenbarung weiß. Auch diesem Wort will er sein volles Gewicht zurückgeben, das ihm in der idealistischen Verdünnung abhanden gekommen war. Er meint mit Offenbarung nicht etwas, was dem Menschen als geistigem Wesen zukommt, nicht etwas der genialen Inspiration Verwandtes, sondern schlecht und recht jenes Faktum, das allein so heißen kann: das Ewige als ein zeitlich Gewordenes, das Wort als Fleischgewordenes, Jesus Christus. Das auszusprechen, ist die Aufgabe seiner letzten größeren Schrift *Einübung im Christentum*. Ihr Inhalt ist das Paradox des Gottmenschen. Mit dieser Schrift aber hat die Spiralbewegung seines Denkens und seiner Schriftstellerei den innersten

Punkt erreicht, dem sie, von außen herkommend, folgerichtig zugestrebt ist. Diese Schrift steht darum auf der Schwelle zwischen der Reflexion der Existenzphilosophie und der prophetischen Verkündigung. Mit ihr bricht die schriftstellerische oder philosophische Wirksamkeit Kierkegaards ab, und es tritt jene Atempause von drei Jahren ein, während deren er sich sammelte, um zum entscheidenden Schlag auszuholen. Die letzten Schriften deuteten aber bereits dem Kundigen an, auf wessen Haupt dieser Schlag niedergehen sollte: nicht dem ästhetischen Publikum, nicht der zuschauerischen Philosophie, sondern der Kirche und ihrer Theologie war er zugedacht. Das war die neue Wendung. Denn bisher hatte er für die Kirche gegen ihre Feinde gefochten, mit den Waffen, durch die jener Feind einzig zu verwunden war: mit seinen eigenen. Woher nun die plötzliche Wendung gegen die Kirche und christliche Theologie?

Aus keinem anderen Grund als dem, daß Kierkegaard an seinem Satz unbeirrbar festhielt: die Subjektivität ist die Wahrheit. Aus demselben Grund, kraft derselben Wahrheit, durch die er den Ästhetizismus und die Hegelsche Philosophie bekämpft, wendet er sich nun gegen die Kirche und Theologie seiner Zeit. Diese Kirchlichkeit und diese Orthodoxie ist eine Flucht aus der Subjektivität in die Objektivität. Es ist seine Existenzphilosophie, die es ihm ermöglicht, den größten Betrug, den es geben kann, aufzudecken: die objektive Verflüchtigung der Glaubensexistenz. Die Existenzphilosophie hatte ihm gezeigt: wahrhaft menschliche Existenz ist erstens Sein in Leidenschaft und zweitens Sein in Entscheidung. Seine christliche Existenzphilosophie hatte ihm bewiesen, daß erst und einzig der christliche Glaube dem Postulat einer solchen Existenz entspreche. Aber an dieser Erkenntnis erwies sich das, was sich zu seiner Zeit in Kirche und Theologie Christentum nannte, als ein durch höchste äußere Ähnlichkeit desto gefährlicheres Faksimile des wirklichen christlichen Glaubens.

Leidenschaft, so sagten wir vorhin, ist das spezifisch Menschliche, denn es ist die Spannung, die aus dem Zusammenhalten von Existieren in der Zeitwirklichkeit und Existieren im Ewigen resultiert. In Leidenschaft, also in menschlicher Wirklichkeit lebt nur der, der, ohne seiner Zeitlichkeit und ihrem Widerspruch zum Ewigen zu entfliehen, sich ganz in die Ewigkeit hineingestellt weiß. Das aber ist der christliche Glaube als die Existenz dessen, der sich als im Widerspruch zu Gott weiß und doch durch das Wort der Gnade hineingestellt in die Ewigkeit jenseits alles Widerspruchs. Der Glaube also, der den Rechtsgrund

seiner Existenz nicht in der Tiefe des Ich selbst sucht, sondern der ihn im Zeit gewordenen Ewigen, im Geschehnis der göttlichen Zuwendung gefunden hat, der christliche Glaube. Das Paradox des Gottmenschen ist der göttliche Akt, durch den der Glaube als Verharren in jenem Widerspruch und doch Besitz der Lösung des Widerspruchs – als das was Luther « die getroste Verzweiflung » heißt, möglich wird. Am Paradox entzündet sich also jene Existenzform, in der allein der Gegensatz der Zeitlichkeit und Ewigkeit im Sein ausgehalten wird und der darum höchste Leidenschaft sein muß: der Glaube. Er ist die Klammer, der den ewigen heiligen Gott und den sündigen zeitlichen Menschen zusammenhält und beides sich nicht ästhetisch-phantastisch verflüchtigen läßt. Im Vergleich mit dem Glauben erscheint darum jede andere Existenzform als harmlose Ungebrochenheit. Man möchte sagen als Naivität, wenn nicht diese Naivität durch eine Flucht vor sich selbst zustandekäme. Nichtglauben kann man also nur um den Preis, daß man vor seiner eigenen Wirklichkeit flieht, sei es in den Zynismus oder in die Phantastik, also um den Preis der Einbuße wahrhaft persönlicher Existenz.

Aber auch der zweite Grundsatz bewährt sich: Personhafte Existenz ist Sein in der Entscheidung. Der Mystiker oder Idealist, der Gott auf dem Grunde seiner eigenen Seele findet, der also schon in Gott ist, kann weder glauben noch sich entscheiden. Er braucht nicht zu glauben, denn er hat ja das Göttliche in sich selbst. Er kann nicht glauben, denn Glauben gibt es nur dort, wo man nicht drinnen, sondern draußen ist und hineinkommt erst durch das Wagnis, vom eigenen Ufer auf das jenseitige hinüberzuspringen. Wo die Verbindung zwischen Gott und Mensch nicht eine vorhandene, sondern eine durch einen Akt geschehende ist, und zwar einen Akt von beiden Seiten: einen Akt Gottes, der den von ihm Getrennten zu sich ruft, und einen Akt des Menschen, der diesem Ruf Gehorsam leistet und es auf ihn hin wagt. Eben dieser Sprung des Glaubens aber ist auch die Entscheidung. Ich brauche mich nicht zu etwas zu entscheiden, was ich schon bin. Ich kann mich nur entscheiden, indem ich den Sprung tue. Das letzte Wort der Mystik und des Idealismus heißt: Anschauung des tiefsten Seinsgrundes, Wissen um mein innerstes Sein, eben darum niemals Entscheidung. Die Entscheidung ist identisch mit dem Wagnis des Glaubens. Umgekehrt muß sich aber auch die Echtheit des Glaubens, im Unterschied zu einer bloßen Theorie, darin beweisen, daß er Wagnis und Tat ist.

Der Glaube ist die Subjektivität, die die Wahrheit ist, die aber gerade

darin besteht, zu wissen, daß meine eigene Subjektivität die Unwahrheit ist. Daraus wird nun ein Letztes bei Kierkegaard verständlich: was er mit der indirekten und direkten Mitteilung meint, und von da aus sein Kampf gegen Kirche und Orthodoxie. Der Glaube kann als das Subjektivste nicht objektiviert werden. Damit ist nicht gemeint, er könne nicht ausgesprochen werden. Die Sprachlosigkeit gehört zur Mystik; die Mystik entsteht im Schweigen und sucht das Schweigen. Der Glaube entsteht durch das Wort und will sich im Wort bezeugen. Mit der falschen Objektivierung ist vielmehr eine falsche Direktheit der Mitteilung gemeint, die die Subjektivität des Glaubens außer Spiel läßt.

Kierkegaard stellt den Satz auf: je mehr Geist, desto mehr indirekte, desto weniger direkte Mitteilung. Ein äußeres brutales Faktum kann ich direkt mitteilen, eine geistige Wahrheit nicht. Das hat Sokrates gewußt, als er sich, den Lehrer, als Hebamme der Erkenntnis des Schülers bezeichnete. Der echte Lehrer teilt nicht mit – denn alle direkte Mitteilung gleicht dem Eingießen durch den Nürnberger Trichter, sie nimmt die Subjektivität nicht in Anspruch. Der echte Lehrer hilft zum Selbsterkennen. Aber – darin tut Kierkegaard abermals einen Schritt in unbekanntes Land: auch die Sokratik ist noch zu direkt, um wirklich geistige Existenz zu schaffen. Denn hier ist das Erkennen ein Finden der Wahrheit in sich selbst und aus sich selbst. Dadurch weiß sich das Subjekt als der Besitzer der wenn auch latenten Wahrheit; es ist darum wesentlich beruhigt, nicht in Spannung. Denn es hat die Wahrheit. In wirklicher Spannung ist es erst, wo es sie nicht hat, sondern bekommt, und doch nicht in direkter Mitteilung bekommt: im Paradox, oder, was dasselbe heißt: in der Form des Inkognito. Darum ist der Gegenstand des Glaubens das Paradox, das Inkognito des ewigen Gottes in der Zeitlichkeit eines Menschenlebens, Christus. Darum ist aber auch die Form der Mitteilung nicht eine direkte Lehre, sondern eine solche Verkündigung, die die ganze Verinnerlichung des Glaubens, die ganze Leidenschaft und Entscheidungskraft des Glaubens herausfordert und das Ich im persönlichen Zentrum trifft. Es gibt darum eines niemals: Glaube in der Massenform. Es mag wohl Massengläubigkeit als eine Erscheinung der Massenpsychologie geben. Aber niemals Massenglauben. Um ein Glaubender zu sein, muß man in absoluter Einsamkeit vor Gott stehen, als der Einzelne. « Religiös betrachtet gibt es kein Publikum sondern nur Einzelne. » « Und weshalb mache ich nun so viel Wesens aus der Kategorie der Einzelheit? Ja ganz einfach, durch sie und mit ihr steht die Sache des Christentums. »

Damit will Kierkegaard in keiner Weise etwa die Gültigkeit der christlichen Idee der Kirche leugnen. Im Gegenteil: « Gerade das ist Kirche, die Gemeinschaft, die aus qualitativ Einzelnen, d. h. aus solchen, die in persönlicher Verantwortung vor Gott stehen, besteht. » Aber diese darf eben darum um keinen Preis mit Menge oder Masse, mit Kirchenpublikum verwechselt werden. Kirche in seinem Sinn ist die Gemeinschaft derer, die aufgehört haben, Masse zu sein, weil sie Einzelne geworden sind.

An all diesen Kriterien gemessen aber erwies sich das Christentum, das er vorfand, als eine ungeheuerliche Verfälschung. Es gibt ja nichts Billigeres als die intellektuelle Aneignung einer paradoxen Lehre dadurch, daß man einfach den Verstand still stellt. Ist schon diese Narkotisierung des Denkorgans von größter Schädlichkeit für die Existenz, so noch viel mehr die durch die Narkotisierung des Lebenszentrums entstehende Beruhigung. Das ist die Orthodoxie, oder das orthodoxe Mißverständnis des Christentums, jene Gläubigkeit, die den rechten Glauben besitzt wie eine Versicherungspolice für Zeit und Ewigkeit, die dort, wo die höchste Spannung der Leidenschaft und Aktualität der Entscheidung sein sollte, einen Zustand behäbigster Ruhe und Selbstzufriedenheit hat. Das Faksimile hat das Original ersetzt, und natürlich: es ist unendlich billiger als das Original und kommt darum in unbegrenzter Massenhaftigkeit vor. Der Glaube als Massenerscheinung, statt als die Entscheidung des Einzelnen.

Gegen diese Inflation der geistigen Valuta, die jeden zum geistigen Millionär, in Wirklichkeit aber bettelarm macht, ist Kierkegaard aufgestanden. Auf den Kampf gegen diese Falschmünzerei ist seine Schriftstellerwirksamkeit eine einzige lange Vorbereitung. In diesen Kampf hat er seine ganze Seele und auch sein Leben geworfen.

Die *Einübung*, die letzte pseudonyme Schrift, d. h. die letzte Schrift des Philosophen Kierkegaard, die aber bereits an der Schwelle der christlichen prophetischen Verkündigung stand, war veröffentlicht. Nun ließ er jene Pause eintreten und wartete. Er wartete auf die Antwort des offiziellen Hauptes seiner Kirche, des hochverehrten, auch von ihm pietätvoll geliebten Bischofs Mynster. Er wollte von ihm nur eins: das Zugeständnis, daß er und seine Kirche nicht im strengen, vollen, sondern nur in einem abgeschwächten Sinn Christen seien. War dies der Erfolg seiner Schriftstellerei, so wollte er zufrieden sein, dann blieb das Ideal, dann blieb die Wahrheit unverletzt, dann wollte er sich selbst mit der Kirche solidarisch erklären in der Schuld, und nicht

gegen sie auftreten. Aber diese Antwort kam nicht. Bischof Mynster starb. Sein Nachfolger Martensen, eine glänzende Theologengestalt, feierte ihn als einen in der Kette der wahrhaften Zeugen der Kirche. Kierkegaard hatte gewartet bis die Wahl Martensens zum Bischof vorbei war; er wollte seinen Aufstieg nicht hindern. Aber dann brach der drei Jahre zurückgehaltene Strom der Empörung im wilden Schuß der Anklage hervor. Zuerst in der Tageszeitung *Vaterland*. Kopenhagen, das ganze kirchliche Land schrie auf über diesen unerhörten Angriff und fiel wütend über den Störer der kirchlichen Ruhe her. Er besiegte aufkeimende Märtyrersucht, aber er wußte, daß er das Opfer dieses Kampfes sein werde. Schlag auf Schlag fielen nun seine Hiebe gegen die satte, sichere Kirchlichkeit, gegen das bequeme selbstsichere Pfaffentum, gegen die ganze Verbürgerlichung jenes Glaubens, der doch gerade den absoluten Gegensatz gegen alle gesicherte Existenz darstellt. Immer maßloser wurden seine Ausfälle in der kurzen Pamphletenfolge *Der Augenblick*. Seine Stimme überschlug sich, wurde häßlich und heiser wie die eines revolutionären Straßenagitators.

Nach einem Kampfjahr brach er ohnmächtig und völlig erschöpft auf der Straße zusammen. Das kleine väterliche Vermögen, das ihm diese zwölfjährige Schriftstellerexistenz ermöglicht hatte, war aufgebraucht bis auf einen kleinen Rest, der für die Kosten einer Beerdigung eben hinreichte. Die letzten Tage im Krankenhaus waren vollkommen ruhig. Der Sturm in seinem Herzen hatte ausgetobt, aber er wollte nichts von dem Gesagten zurückgenommen haben. Er war sich bewußt, nicht aus Hochmut, sondern aus Liebe so scharf geurteilt und angegriffen zu haben. Er starb in tiefster Einsamkeit, er, der gewünscht hatte, daß sein Grab nur die Inschrift trage: *Jener Einzelne*.

Er ist tot. Aber die zwei Worte dieser Grabinschrift, die seine ganze Botschaft enthalten, stellen jeden, der vorübergeht, vor die Frage: Bist du ein Einzelner, in diesem Sinn, wie vor Kierkegaard nie einer das Wort gebraucht hat? Diese Frage und den in ihr liegenden Verdacht können wir nicht wegschaffen. Sie liegt über Ihnen, dem Publikum, sie liegt über mir dem theologischen Lehrer. Sie wegschaffen, hieße Kierkegaards Werk ins Harmlose umdeuten. So möge sie auf uns liegen bleiben, zum Zeugnis für die Wahrheit seiner Botschaft.