

Der unmoderne Kierkegaard

Autor(en): **Drucker, Peter F.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Schweizer Rundschau**

Band (Jahr): **17 (1949-1950)**

Heft 9

PDF erstellt am: **26.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-758807>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DER UNMODERNE KIERKEGAARD

VON PETER F. DRUCKER

I.

Die Kierkegaard-Welle der letzten paar Jahre zeigt Anzeichen der Ermattung. Um Kierkegaards willen hoffe ich, sie werde bald völlig verebben. Der Kierkegaard des literarischen Auftriebs ist ein geistreicher, moderner Zeitgenosse, der sich von der übrigen modischen Zunft hauptsächlich dadurch unterscheidet, daß er hundert Jahre früher gelebt hat. Doch dieser Kierkegaard der Psychologen, Existentialisten und eleganten Ex-Marxisten hat schwerlich irgendeine Aehnlichkeit mit dem wirklichen Kierkegaard, der sich um Psychologie oder Dialektik nicht kümmerte (oder doch nur, um deren Mängel und Unzulänglichkeiten hervorzuheben), sondern sein ganzes eigenes Trachten der religiösen Erfahrung zuwandte. Und dieser echte Kierkegaard ist bedeutungsvoll für die in ihrem Endkampf liegende moderne Welt. Wir haben keinen Heiligen und keinen Dichter, der die Bruchstücke unserer Erfahrung zum Ganzen zusammenfügte. In Kierkegaard haben wir wenigstens einen Propheten.

Gleich allen religiösen Denkern macht Kierkegaard zur zentralen Frage *diese*: Wie ist menschliche Existenz möglich?

Während des ganzen neunzehnten Jahrhunderts galt diese Frage — einst der Kernpunkt des abendländischen Denkens — nicht nur in hohem Grade als unzeitgemäß; sie erschien auch als sinnlos und ohne Belang. Jenes wurde von der von Grund auf andern Frage beherrscht: Wie ist die Gesellschaft möglich? Rousseau stellte sie, Hegel stellte sie, die klassischen Nationalökonomten stellten sie. Marx beantwortete sie auf eine Art, der liberale Protestantismus auf die andere. Doch wie immer sie gestellt wird, sie muß jedesmal zu einer Antwort führen, die verneint, daß menschliche Existenz außerhalb der Gesellschaft möglich sei.

Rousseau formulierte diese Antwort für das ganze Fortschrittszeitalter: was nun auch menschliche Existenz sei; was für Freiheit, Rechte, Pflichten das Individuum habe; welcher Sinn dem individuellen Leben zukommen mag — alles wird durch die Gesellschaft bestimmt, gemäß dem objektiven Bedürfnis ihres Fortbestehens. Mit anderen Worten, das Individuum ist nicht selbstherrlich, die Gesellschaft bestimmt es. Frei ist es nur in unwesentlichen Dingen. Rechte besitzt es nur, weil die

Gesellschaft ihm solche zuerkennt. Willen hat es nur, wenn es will, was der Gesellschaft frommt. Sein Leben hat einen Sinn nur insofern, als es zum Sinn der Gesellschaft in Beziehung steht, als es sich erfüllt, indem es das objektive Ziel der Gesellschaft verwirklicht. Kurz gesagt, es gibt keine menschliche Existenz; es gibt nur gesellschaftliche Existenzen. Es gibt kein Individuum; es gibt allein den Bürger.

Man könnte den Unterschied zwischen Rousseaus «Gemeinwillen», Hegels Begriff der Geschichte als der Entfaltung von Ideen, und der Marxschen Theorie von der Bestimmung des Individuums durch die ihm objektiv durch seine Klassenzugehörigkeit angewiesene Stellung kaum übertreiben. Und doch geben sie auf die Frage nach der menschlichen Existenz alle dieselbe Antwort: solch ein Ding, eine solche Frage gibt es nicht! Ideen und Bürger existieren, aber keine menschlichen Wesen. Möglich ist allein die Verwirklichung in und durch die Gesellschaft.

Denn wenn Sie die Frage aufwerfen: Wie ist Gesellschaft möglich?, ohne gleichzeitig zu fragen: Wie ist menschliche Existenz möglich?, so werden Sie unweigerlich bei einem negativen Begriff von individueller Existenz und Freiheit anlangen: individuelle Freiheit wird alsdann zu dem, was die Gesellschaft nicht stört. Freiheit wird zu etwas, das der Funktion und selbständigen Eigenexistenz entbehrt. Sie wird zur bloßen Tunlichkeit, zum Mittel politischer Machenschaften, oder zum Köder der Demagogen. Sie besitzt kein Leben.

Nun heißt aber, die Freiheit zu etwas erklären, dem keine Funktion zukommt, die Freiheit verneinen. Denn nichts hat in der Gesellschaft Bestand, es habe denn auch eine Funktion. Das neunzehnte Jahrhundert jedoch glaubte sich viel zu sicher im Besitz der Freiheit, als daß es sich solches vergegenwärtigt hätte. Die vorherrschende Meinung vermochte nicht einzusehen, daß das Nicht-wichtig-Nehmen der Frage: Wie ist menschliche Existenz möglich? der Geringschätzung der menschlichen Freiheit gleichkommt. In der Frage: Wie ist Gesellschaft möglich? sah sie in Wahrheit den Schlüssel zu dem Evangelium der Freiheit — ganz allgemein, weil sie auf soziale Gleichheit hinzielt. Und das Zerbrechen der alten Fesseln der Ungleichheit erschien als gleichbedeutend mit der Herrschaft der Freiheit.

Wir haben erfahren, daß das neunzehnte Jahrhundert sich geirrt hat. Nazismus und Kommunismus sind eine kostspielige Lehre — kostspieliger vielleicht, als wir ertragen können; aber wenigstens lernen wir daraus, daß wir Freiheit nicht erhalten, indem wir uns beschränken auf die Frage: Wie ist Gesellschaft möglich? Es mag wahr sein, daß menschliche Existenz in Freiheit nicht möglich ist; was tatsächlich Hitler und die Kommunisten, wie, weniger offen, alle jene wohlmeinenden «Sozial-Maschinisten» versichert haben, die an Sozial-

Psychologie, Propaganda, Umerziehung glauben, oder an Regierung als an die geeigneten Mittel für die Formung und Heranbildung des Individuums. Aber schließlich wird die Frage: Wie ist menschliche Existenz möglich? nicht länger als unerheblich zu betrachten sein. Für jene, die sich zum Glauben an die Freiheit bekennen, gibt es keine wichtigere Fragestellung.

Ich will nicht behaupten, Kierkegaard sei der einzige Denker des neunzehnten Jahrhunderts gewesen, der erkannte, wohin Rousseau die westliche Welt führe. Da waren die Romantiker, besonders in Frankreich, die ahnten, was kommen werde. Da war die vergebliche selbstmörderische Empörung Nietzsches — eines Samson, dessen Riesenkraft nichts zu bodigen vermochte als ihn selbst. Da war vor allem Balzac, der die Gesellschaft, in der menschliche Existenz nicht länger möglich war, analysierte und ein Inferno schilderte, schrecklicher als das Dantes, weil es darüber nicht einmal ein Purgatorium gibt. Doch, wenn sie auch alle fragten: Wie ist menschliche Existenz möglich? Antwort gab keiner als Kierkegaard.

II.

Kierkegaards Antwort ist einfach: menschliche Existenz ist möglich nur im Zustand der Spannung — in der Spannung des Menschen, der als Individuum gleichzeitig im Geiste und als Bürger in der Gesellschaft lebt. Kierkegaard gab dieser Grundspannung in seinen Schriften auf mannigfache Weise Ausdruck — überaus klar und alles beherrschend, wenn er sie als Folge von des Menschen gleichzeitigem Sein in Ewigkeit und Zeit beschreibt. Er entnahm seine Formulierungen dem heiligen Augustin: sie ist der geistige Höhepunkt der «Bekenntnisse». Doch gab Kierkegaard der Antithesis eine Bedeutung, die weit über St. Augustins dialektische Spekulation hinausgeht.

Existenz in der Zeit ist Existenz als Bürger dieser Welt. In der Zeit essen, trinken und schlafen wir, kämpfen um unsern Sieg oder unser Leben, erziehen Kinder oder Gemeinschaften, haben Erfolg oder Unglück. Doch sterben wir auch in der Zeit. Und nach unserem Tod bleibt nichts von uns in der Zeit zurück. Wir existieren darum, als Individuen, nicht in der Zeit. Wir sind bloß Träger einer Gattung, Glieder in einer Kette von Generationen. Die Gattung hat ihr Eigenleben in der Zeit, ihre besondern Merkmale, ihr eigenes Ziel; doch das einzelne Glied hat außerhalb der Gattung weder Leben noch Charakterzüge noch ein Ziel; außerhalb der Gattung ist es Altstoff. Das Rad der Zeit dreht sich weiter, seine Zähne aber lassen sich ersetzen oder auswechseln. Der Tod des Individuums ist nicht das Ende

von Gattung oder Gesellschaft, doch mit ihm endet sein Leben in der Zeit. Menschliche Existenz ist nicht möglich in der Zeit, nur Gesellschaft ist möglich in der Zeit.

In der Ewigkeit hingegen, im Reich des Geistes, «in der Anschauung Gottes», um einen von Kierkegaards Lieblingsausdrücken zu gebrauchen, ist es die Gesellschaft, die nicht existiert, ist Gesellschaft nicht möglich. In der Ewigkeit existiert nur das Individuum. In der Ewigkeit ist das Individuum einzig; es allein, es allein, ohne Nachbarn und Freunde, ohne Weib und Kinder, steht es dem Geist in sich selbst gegenüber. In der Zeit, im Bereich der Gesellschaft, beginnt kein Mensch am Anfang und schließt mit dem Ende; jeder von uns empfängt von unsern Vorfahren die Erbschaft der Zeitalter, trägt sie für eine kurze Weile mit sich herum, um sie dann seinen Nachkommen zu übergeben. Doch im Geiste ist jeder Anfang und Ende. Nichts von dem, was seine Väter erfahren haben, kann ihm irgend helfen. In furchtbarer Einsamkeit, in vollständiger, abgeschlossener Vereinzelung, sieht er sich so, als wäre im ganzen All nichts da, außer ihm und dem Geist in ihm selbst. Menschliche Existenz ist somit ein Sein auf zwei Ebenen — Existenz in Spannung.

Es ist nicht möglich, die Zeit durch Häufung auch nur annähernd zu vergleichen; bloße Zeit, selbst unendlich viel Zeit, bleibt immer nur Zeit; die Ewigkeit ist unteilbar und unmeßbar. Aber nur als gleichzeitige Existenz auf beiden Ebenen, Existenz im Geist und Existenz in der Gesellschaft, ist menschliche Existenz möglich. St. Augustin hatte gelehrt, daß Zeit in der Ewigkeit begriffen sei, durch die Ewigkeit geschaffen, in ihr aufgehoben. Doch Kierkegaard wußte, daß die beiden verschiedenen Ebenen angehören, einander widersprechend und unvereinbar sind. Und dieses Wissen war bei ihm nicht allein das Ergebnis von Logik und Innenschau, sondern auch der Betrachtung der Wirklichkeiten im Leben des neunzehnten Jahrhunderts.

Es ist diese Antwort, die das wesentliche Paradoxon der religiösen Erfahrung ausmacht. Zu sagen: menschliche Existenz ist nur möglich in der Spannung zwischen ewiger und zeitlicher Existenz, das heißt behaupten, menschliche Existenz sei nur dann möglich, wenn sie unmöglich sei: was die Existenz auf der einen Ebene verlangt, das ist auf der andern unzulässig. Zum Beispiel erfordert die Existenz in der Gesellschaft, daß das objektive Bedürfnis des Fortbestehens über Aufgaben und Handlungen des Bürgers bestimme. Doch Existenz im Geiste ist nur möglich, wenn keine andern Gesetze und Regeln da sind, als die der Person, mit sich allein und mit ihrem Gott. Weil der Mensch in der Gesellschaft existieren muß, kann es dort keine Freiheit geben, außer in *unwesentlichen* Dingen; doch weil der Mensch im Geist existieren muß, kann dort kein soziales Gesetz, kein sozialer

Zwang in *wesentlichen* Dingen herrschen. In der Gesellschaft kann der Mensch nur als ein soziales Geschöpf existieren — als Gatte, Vater, Kind, Nachbar, Mitbürger. Im Geiste kann der Mensch nur persönlich existieren — nur allein, isoliert, vollständig von seinem Bewußtsein ummauert.

Existenz in der Gesellschaft verlangt vom Menschen, daß er den Bereich der sozialen Werte und Anschauungen, Strafen und Belohnungen als wirklich anerkenne. Existenz im Geiste hingegen, «in der Anschauung Gottes», verlangt, daß der Mensch alle sozialen Werte und Meinungen für reinen Betrug, für eitel, unwahr, wertlos und unwirklich erachte. Kierkegaard zitiert Lukas 14, 26: «So jemand zu mir kommt, und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein.» Das Evangelium der Liebe sagt nicht: liebe diese weniger, als du mich liebst; es sagt *hasse*.

Zu sagen, menschliche Existenz ist möglich nur als Existenz zugleich in Zeit und Ewigkeit, will also das gleiche heißen wie: nur möglich zwischen zwei unvereinbaren ethischen Forderungen eingespannt. Was bedeutet (wenn es mehr ist, als grausamer Götter Scherz): menschliche Existenz ist nur als Tragödie möglich. Sie ist Existenz in Furcht und Zittern; in Angst und Schrecken; und vor allem in Verzweiflung.

III.

Das scheint eine sehr düstere und pessimistische Ansicht von der menschlichen Existenz zu sein, kaum wert, daß man sie sich zu eigen mache. Dem neunzehnten Jahrhundert erschien sie als eine krankhafte Verirrung. Aber sehen wir einmal, wo der Optimismus des neunzehnten Jahrhunderts hinführt. Denn die Untersuchung dieses Optimismus und die Voraussage seines letzten Ergebnisses sind es, die Kierkegaard sein Weltbild aufbauen ließen.

Es war ja gerade der Inbegriff aller Glaubenssätze des neunzehnten Jahrhunderts, daß die Ewigkeit in der Zeit zu erlangen sei; daß Wahrheit in der Gesellschaft und durch Mehrheitsbeschluß begründet, daß Dauer durch Wechsel erreicht werden könne. Das ist der Glaube an den unausbleiblichen Fortschritt, typisch für das neunzehnte Jahrhundert und seinen eigentlichen Beitrag an das menschliche Denken. Betrachte man diesen Fortschrittsglauben in seiner naivsten und darum gewinnendsten Form — der Zuversicht, daß der Mensch automatisch und dank seinem Dasein in der Zeit besser, vollkommener, dem Göttlichen immer ähnlicher werde. Betrachte man ihn in seiner mehr spitzfindigen Form — dem dialektischen Schema von Hegel und Marx,

in der die Wahrheit sich als die Synthesis von Thesis und Antithesis entfaltet, indem jede Synthesis wiederum die Thesis für eine neue dialektische Integration auf einer höheren und vollkommeneren Ebene abgibt. Oder man mag das Credo in seinem pseudowissenschaftlichen Zuschnitt der Theorie von der Evolution durch natürliche Zuchtwahl überprüfen. Unter jeder Form liegt ihr das gleiche zugrunde: ein glühender Glaube, durch Aufschichtung von Zeit würden wir Ewigkeit erlangen; durch Häufung von Materie Geist werden; Vermehrung des Wechsels werde uns Bestand verschaffen; durch immer mehr Versuche und Irrtümer würden wir die Wahrheit finden. Für Kierkegaard stellte sich das Problem des entscheidenden Wertes dar als der unversöhnliche Kampf einander widersprechender Qualitäten. Für das neunzehnte Jahrhundert war das Problem ein solches der Quantität.

Während Kierkegaard die Stellung des Menschen als eine wesentlich tragische erkannte, strömte das neunzehnte Jahrhundert von Optimismus über. Seit dem Jahre 1000, da ganz Europa die Wiederkunft Christi erwartete, hatte keine Generation sich der Erfüllung der Zeit so nah gesehen wie die Menschen des neunzehnten Jahrhunderts. Gewiß gab es Ungehörigkeiten in der bestehenden Gesellschaftsstruktur. Doch der Liberalismus erwartete, in voller Ueberzeugung, innerhalb einer Generation würden diese ausgemerzt sein, oder doch, bei dem stetig steigenden Licht der Vernunft, innerhalb eines Jahrhunderts. Der Fortschritt war selbsttätig. Und wenn die Mächte der Finsternis und des Aberglaubens zuweilen wieder Raum zu gewinnen schienen, so war das bloß die Illusion eines Augenblicks. «Immer ist es am dunkelsten gerade vor Tagesanbruch» lautet ein echt liberaler Kernspruch (und zufällig ist er gleich unrichtig, wörtlich wie bildlich genommen). Den Höhepunkt erreichte dieser Optimismus in dem Buch, das der berühmte deutsche Biologe Ernst Haeckel kurz vor der Jahrhundertwende geschrieben — dieses Werk, das behauptete, alle noch übrigen Fragen würden schließlich und endgültig während einer Generation durch die Darwinsche Biologie und die Newtonsche Physik beantwortet werden. Vielleicht ist es der beste Kommentar zum Schicksal des Credo des neunzehnten Jahrhunderts, daß Haeckels «Welträtsel» von der Generation unserer Großväter in Millionen Exemplaren gekauft wurden (und auf alten Bücherschäften heute noch versteckt sind), als die Welt der Darwinschen Biologie und der Newtonschen Physik eben in den Prozeß ihrer vollständigen Auflösung geraten war.

Denen, die sich mit dem liberalen oder darwinistischen Optimismus nicht zufriedengeben konnten, bot Marx die verwickeltere, aber auch unendlich viel tiefere Anschauung eines Tausendjährigen Reiches, das kommen müsse, *eben weil* die Welt so verderbt und unvollkommen war.

Seine Botschaft war eine wahrhaft apokalyptische, in der das Unmögliche, die Erreichung der dauernden Vollkommenheit der klassenlosen Gesellschaft versprochen wird, genau deshalb, weil es unmöglich ist. In Marx gibt der Optimismus des neunzehnten Jahrhunderts seine Niederlage zu — nur um aus der Niederlage den Beweis für den Sieg abzuleiten.

In diesem Credo der unmittelbar bevorstehenden Vollkommenheit, in dem jeder Fortschritt im Zeitlichen einen Schritt zur Fortdauer und Wahrheit bedeutet, war für das Tragische nicht Raum (den Kampf zweier unumschränkter Mächte oder zweier unbedingter Gesetze).

Nicht einmal Raum war hier für die Katastrophe. Ueberall in der Uebereinkunft des neunzehnten Jahrhunderts wird das Tragische verbannt, die Katastrophe unterdrückt. Ein gutes Beispiel ist der während dieser paar letzten Jahre verbreitete Versuch, eine so umwälzende Erscheinung wie das Hitlertum als «fehlerhafte psychologische Angleichung» zu erklären, das heißt als etwas, das mit dem Geist nichts zu tun habe, lediglich als eine Angelegenheit der Technik einzuschätzen sei. Doch, auf einem ganz andern Gebiet, vergleiche man Shakespeares «Antony and Cleopatra» mit Flauberts «Madame Bovary», und man gewahrt, wie der wesentlich tragische «Eros» zum bloßen «Sexus» wird — psychologisch, physiologisch wohl noch Leidenschaft, doch nicht mehr tragischer, das heißt unlösbarer Widerspruch. Oder man vernehme, als einen der Triumphe des Versuchs, die Katastrophe zu unterdrücken, die erste kommunistische Erklärung des Nazismus als «einer gerade notwendigen Stufe auf dem Weg zum unausbleiblichen Siege des Proletariates». Da haben wir in der reinsten Form den offiziellen Glauben, daß, was immer in der Zeit geschehe, gut sein müsse, wie schlimm es auch sei. Es kann weder eine Katastrophe noch eine Tragödie geben.

Niemals in der abendländischen Geschichte war ein Jahrhundert so weit davon entfernt, das Tragische zu gewahren, wie dieses eine, das uns zwei Weltkriege vermacht hat. Vor nicht ganz zweihundert Jahren — genau gesagt im Jahre 1755 — genügte der Tod von 15 000 Menschen durch das Erdbeben von Lissabon, um das wacklige Gefüge des offiziellen Christenglaubens in Europa zu erschüttern. Die Zeitgenossen vermochten keinen Sinn darin zu sehen, dieses Grauen nicht mit der Vorstellung von einem allbarmherzigen Gott in Einklang zu bringen; sie fanden auf die Paradoxie einer Katastrophe von solchem Ausmaß keine Antwort. Seit Jahren haben wir nun täglich von viel größeren Zerstörungen gehört, von ganzen Völkern, die verhungert, oder die ausgerottet wurden. Und es ist viel schwieriger, diese durch Menschen verursachten Katastrophen in die Ausdrücke unseres modernen Vernunft-Denkens zu fassen, als es für das achtzehnte Jahrhundert ge-

wesen, das Erdbeben mittels der Terminologie eines überlieferten Christentums zu begreifen. Doch unsere eigenen Katastrophen machen keinen Eindruck auf den Optimismus der Unzahl von Komitees, die sich dem Glauben hingeben, daß dauernder Frieden und Wohlfahrt «unvermeidlich» aus den heutigen Schrecken hervorgehen werden. Wohl gelangen die Tatsachen zu ihrer Kenntnis und versetzen sie in gebührenden Zorn. Doch sie weigern sich, in ihnen Katastrophen zu sehen. Sie wurden dazu abgerichtet, das Vorkommen von Katastrophen zu leugnen.

IV.

Wie erfolgreich nun aber das neunzehnte Jahrhundert in der Unterdrückung des Tragischen gewesen, eine Tatsache gibt es, die es nicht zu unterdrücken vermochte, eine außerzeitliche Tatsache: den Tod. Er ist die einzige Tatsache, die sich nicht verallgemeinern läßt, sondern einzig bleibt, die eine Tatsache, die nicht sozialisiert werden kann, sondern persönlich bleibt. Das neunzehnte Jahrhundert gab sich alle Mühe, den Tod seines individuellen, einzigartigen und qualitativen Charakters zu entkleiden. Es machte den Tod zu einem Vorfall in der Lebensstatistik, einem quantitativ meßbaren, nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung voraussagbaren. Es versuchte, um den Tod herumzukommen, indem es seine Folgen wegorganisierte. Die Lebensversicherung dürfte die bezeichnendste Einrichtung der Metaphysik des neunzehnten Jahrhunderts sein; ihr Anspruch, «die Risiken zu überbrücken», klärt am deutlichsten auf über den Versuch, im Tod mehr ein beiläufiges Ereignis im Menschenleben, als dessen Abschluß zu sehen. Und das neunzehnte Jahrhundert erfand den Spiritismus — das Experiment, das Leben nach dem Tode zu kontrollieren.

Doch der Tod beharrt. Die Gesellschaft mag ihn für tabu erklären, zur Anstandsregel machen, daß nicht von ihm gesprochen werde, die «hygienische» Feuerbestattung an Stelle jener schrecklichen öffentlichen Begräbnisse einführen, und sie mag Totengräber «Einbalsamierer» heißen. Der gelehrte Professor Haeckel mochte deutlich zu verstehen geben, daß die Darwinsche Biologie eben daran sei, unserem Leben ewige Dauer zu bereiten; aber er hat sein Versprechen nicht erfüllt. Und solange der Tod sich behauptet, bleibt das Individuum mit dem einen Pol seiner Existenz jenseits der Gesellschaft und jenseits der Zeit.

Solange der Tod beharrt, kann die optimistische Lebensauffassung, der Glaube, das Ewige könne durch das Zeitliche errungen werden, nur zum einen Ergebnis führen — zur Verzweiflung. Jedermann sieht einmal plötzlich dem Tod ins Gesicht; und in diesem Augenblick ist

er ganz allein, ganz nur Individuum. Gründet seine Existenz einzig in der Gesellschaft, so ist er verloren — denn jetzt verliert seine Existenz ihren Sinn. Kierkegaard diagnostiziert die Erscheinung als «Verzweiflung in der Nicht-Bereitschaft, ein Individuum zu sein». Oberflächlich kann sich das Individuum von diesem Zusammenstoß mit dem Problem der Existenz in der Ewigkeit erholen; es mag dieses selbst für eine Zeitlang vergessen. Aber sein Vertrauen in seine Existenz in der Gesellschaft wird es nicht zurückgewinnen. Es bleibt, in seiner Tiefe, der Verzweiflung anheimgegeben.

Die Gesellschaft muß es für den Menschen möglich machen, ohne Verzweiflung zu sterben, wenn sie verlangt, daß er imstande sei, ausschließlich in der Gesellschaft zu leben. Sie vermag das nur auf eine Art — indem sie dem individuellen Leben seine Bedeutung nimmt. Bist du nichts als ein Blatt am Baume der Gattung, eine Zelle im Gesellschaftskörper, dann ist dein Tod nicht im wahren Sinne Tod; du würdest ihn richtiger als einen Prozeß der kollektiven Neubelebung bezeichnen. Aber dann, allerdings, ist dein Leben auch kein wirkliches Leben; es ist gerade nur ein funktioneller Vorgang innerhalb des Gesamtlebens, jeden Sinnes bar, es sei denn in Beziehung auf das Ganze. So wie Kierkegaard vor hundert Jahren voraussah, führt ein Optimismus, der die menschliche Existenz als Existenz in der Gesellschaft erklärt, geradenwegs zur Verzweiflung. Und diese Verzweiflung kann nur zum Totalitarismus führen. Denn Totalitarismus — und das ist das Merkmal, das ihn so scharf von den Tyrannieen der Vergangenheit unterscheidet — stützt sich auf die Behauptung von der Bedeutungslosigkeit des Lebens und der Nicht-Existenz der Person. Daher liegt der Nachdruck im totalitaristischen Credo nicht auf dem Wie leben?, sondern auf dem Wie sterben? Um den Tod erträglich zu machen, mußte das individuelle Leben wert- und bedeutungslos gemacht sein. Der optimistische Glaube, der damit begann, das Leben in dieser Welt überall zu entwerten, langte an bei der nazistischen Verherrlichung des Selbstopfers, als der einzigen Tat, durch die die Existenz des Menschen einen Sinn erhalte. Die Verzweiflung wird zum Wesen des Lebens selbst.

V.

Das neunzehnte Jahrhundert erreichte denselben Punkt, bei dem die Alte Welt im späten Römischen Kaiserreich angelangt war. Und gleich der Alten Welt suchte sie den Ausweg durch die Flucht ins Ethische — indem sie des Menschen Vernunft zur Grundlage der Tugend machte. Die großen philosophischen Systeme des deutschen Idealismus — das Kants vor allem, doch auch Hegels — beherrschten

das Zeitalter, weil sie Vernunft, Tugend und Gutsein einander gleichsetzten. Ethische Kultur und jene Mischung des liberalen Protestantismus, der in Jesus den «besten Mann, der je gelebt hat» sieht, mit seinen Schlagworten von der Goldenen Regel, dem «Kategorischen Imperativ», und der Genugtuung in der erfüllten Pflicht — diese und ihnen verwandte Leitsätze der Ethik waren dem neunzehnten Jahrhundert fast so vertraut, wie sie es in der Antike gewesen. Und es gelang ihnen ebensowenig in der modernen Zeit eine Grundlage für die menschliche Existenz zu schaffen, als dies vor zweitausend Jahren gelungen war.

Freilich vermochten die Begriffe der Ethik ihre besten Vertreter zu moralischer Lauterkeit und moralischer Größe hinzuleiten. Der Humanismus des neunzehnten Jahrhunderts — halb auf Plutarch, halb auf Newton fußend — konnte etwas wirklich Edles sein. (Erinnern wir nur an die bedeutenden Männer seiner letzten Generation, wie Woodrow Wilson, Masaryk, Jaurès oder Mommsen.) Kierkegaard selbst wurde von ihm mehr angezogen, als ihm bewußt war. Obgleich er sich jede Spanne seines Weges erkämpfte, konnte er sich vom Einfluß Hegels nie ganz befreien; und Sokrates, das Sinnbild des ethisch gerichteten Lebens, blieb für ihn der Gipfel der natürlichen Geschichte des Menschen.

Aber Kierkegaard erkannte auch, daß der Begriff der Ethik, wenn er zur Lauterkeit, zu Mut und Standhaftigkeit verhelfen kann, einen Sinn nicht vermittelt — weder für das Leben noch für den Tod. Alles, was er in uns zu zeitigen vermag, ist stoische Resignation. In dieser Haltung sah Kierkegaard eine noch tiefere Verzweiflung als in der des Optimisten; er nennt sie «Die Verzweiflung in der Bereitschaft, ein Individuum zu sein». Und nur zu oft ergibt sich aus dem ethischen Standpunkt durchaus nichts so Edles und Folgerichtiges wie die Stoische Philosophie, sondern der Zuckerguß um die Pille des Totalitarismus; das ist, so scheint mir, bei manchem Verteidiger Sowjetrußlands der Fall; er hofft, der Mensch finde seine ethische Erfüllung in dem ethischen Beginnen, seinen Nachbarn glücklich zu machen; und daß solches genüge, zur Wirklichkeit des Totalitarismus den Ausgleich zu schaffen. Oder der ethische Standpunkt wird zur bloßen Gefühlsduselei — zum Verhalten derer, die glauben, durch gute Absichten lasse sich das Böse erledigen und die Harmonie herstellen.

Und in jedem Fall muß der ethische Standpunkt zum Relativismus entarten. Denn wenn die Tugend im Menschen zu finden ist, dann muß alles, was der Mensch gutheißt, Tugend sein. So muß einer, der — wie Rousseau und Kant vor hundertfünfzig Jahren — damit anfängt, eine von Menschen aufgestellte Ethik zu verabsolutieren, mit der vollständigen Verneinung alles Absoluten enden und demnach mit

der Leugnung der Möglichkeit eines wahrhaft ethischen Verhaltens. Auf diesem Wege wird man der Verzweiflung nicht entgehen.

Gibt es keinen andern Schluß als den, daß die menschliche Existenz nur eine Existenz unter dem Zeichen des Tragischen und der Verzweiflung sein kann? Haben die Weisen des Ostens recht, wenn sie die Lösung nur in der Ich-Vernichtung sehen, in dem Eingehen ins Nirwana, ins Nichts?

Kierkegaard hat eine Antwort: Existenz ist möglich, nicht als Existenz in Verzweiflung, nicht als tragische Existenz — sie ist möglich als Existenz im Glauben. Der Gegensatz zur Sünde (um diesen herkömmlichen Ausdruck auf die Existenz nur in der Gesellschaft anzuwenden) ist nicht Tugend; er ist Glauben.

Glauben ist die Ueberzeugung, daß in Gott das Unmögliche möglich ist. Glauben ist die Erkenntnis, daß der Mensch Geschöpf ist — nicht selbstherrlich, nicht Meister, nicht das Ziel, nicht die Mitte — und gleichwohl verantwortlich und frei. Er ist das Annehmen von des Menschen wesentlicher Einsamkeit, das Ueberwältigtsein von der Gewißheit, daß Gott immer mit dem Menschen ist; sogar «bis zu der Stunde seines Todes».

In dem mir liebsten von Kierkegaards Büchern, einem kleinen Band, betitelt «Furcht und Zittern», wirft er die Frage auf: Was unterschied Abrahams Bereitschaft, seinen Sohn zu opfern, von einem gewöhnlichen Mord? Hätte Abraham nie die Absicht gehabt, die Prüfung auf sich zu nehmen, hätte er stets nur beabsichtigt, seinen Gehorsam gegen Gott zur Schau zu stellen, dann wäre Abraham in der Tat kein Mörder, aber er wäre etwas Verächtlicheres gewesen: ein Heuchler und Betrüger. Hätte er Isaak nicht geliebt, sondern wäre er gleichgültig gewesen, dann hätte er eingewilligt, ein Mörder zu sein. Doch Abraham war ein heiliger Mann. Gottes Befehl war für ihn ein absoluter Befehl und ohne Vorbehalt auszuführen; und es wurde überliefert, daß er Isaak mehr liebte als sich selbst. Die Antwort ist: daß Abraham den Glauben hatte. Er glaubte, daß in Gott das Unmögliche möglich werde — daß er Gottes Befehl ausführen und Isaak doch behalten könne.

Abraham war das Sinnbild für Kierkegaard selbst, und das Opfer Isaaks das Sinnbild für sein eigenes innerlichstes Geheimnis, seine große und tragische Liebe — eine Liebe, die er gemordet hatte, wie wohl er sie mehr geliebt als sich selbst. Doch die autobiographische Anspielung ist nebensächlich. Die Geschichte von Abraham ist das allgültige Sinnbild der menschlichen Existenz, die nur möglich ist im Glauben. Im Glauben wird das Individuum universal, hört seine Einzelung auf, wird sinnvoll und absolut; auf dem Glauben beruht daher die wahre Ethik. Und im Glauben wird die Existenz in der

Gesellschaft sinnvoll, gleich wie die Existenz in der wahren Nächstenliebe.

Der Glaube ist nicht das, was man heute so oft zungenfertig «Mystische Erfahrung» nennt — etwas, das offenbar durch geeignete Atemübungen oder durch langes Anhören Bachscher Musik herbeigeführt werden kann. Er wird einzig erlangt durch Verzweiflung hindurch, durch Leiden, durch qualvollen, unablässigen Kampf. Er ist nichts Irrationales, Sentimentales, Emotionales oder Spontanes. Er erwächst als die Frucht ernstest Nachdenkens und Lernens, strenger Selbstzucht, vollkommener Nüchternheit, der Demut und der Unterordnung des Ichs unter einen höheren, einen absoluten Willen. Die innere Erfahrung der eigenen Vereinigung mit Gott — die Paulus Hoffnung genannt und die wir Heiligkeit nennen — wird nur wenigen zuteil. Doch zum Glauben kann jedermann finden, denn jeder kennt die Verzweiflung.

Kierkegaard steht wie ein Block in der großen westlichen Tradition St. Augustins, St. Bonaventuras, Luthers, des St. Johannes vom Kreuz und Pascals. Was ihn zu etwas Besonderem macht und ihm heute die Dringlichkeit gibt, ist der Nachdruck, den er für den Mann des Glaubens, des Christen, auf den Sinn des Lebens in der Zeit und in der Gesellschaft legt. Kierkegaard ist «modern» nicht darum, weil er sich des Wörterbuchs der modernen Psychologie, Aesthetik, Dialektik bedient — dieses Vergängliche, auf das der Kierkegaard-Betrieb geräuschvoll hingewiesen hat —, sondern weil er sich mit der spezifischen Krankheit des modernen Abendlandes befaßt: dem Auseinanderfallen der menschlichen Existenz, der Verneinung der Gleichzeitigkeit des Lebens im Geist und des Lebens im Fleisch, der Verneinung des sinnvollen Daseins eines jeden für den andern.

Statt dessen haben wir heute eine vollständige Trennung, das Nebeneinander von «Yogi» und «Kommissar» — die Ausdrücke sind natürlich die von Arthur Koestler — als einander gegenseitig ausschließender Möglichkeiten: ein Entweder—Oder zwischen Zeit und Ewigkeit, Nächstenliebe und Glaube, in dem der eine Pol von des Menschen Existenz zum Absoluten gemacht worden. Das Schlußergebnis ist der gänzliche Verzicht auf den Glauben: der «Kommissar» gibt das gesamte Reich des Geistes hin für Macht und Wirkungskraft; der «Yogi» überläßt die menschliche Existenz in der Zeit, das heißt das soziale Leben dem Teufel und ist geneigt, Millionen ihr Leben und ihre Seele verlieren zu sehen, wenn nur sein eigenes «Ich» gerettet wird. Beide Haltungen sind für einen religiösen Menschen unmöglich, besonders aber für einen Christen, der im Geiste leben und doch dazu halten muß, daß wahrer Glaube sich in und durch Nächstenliebe auswirkt (das heißt in und durch soziale Verantwortlichkeit).

Doch schließlich sind beides ehrliche Haltungen. Jede Seite gibt ihre Niederlage zu, im Gegensatz zu dem Versuch, um das Problem herumzukommen, mit Hilfe einer der verschiedenen — protestantischen oder katholischen — «Christlichen Parteien» in Europa, oder der in diesem Land noch mächtigen «Bewegung für soziales Christentum». Denn diese Versuche machen gute Absicht und moralische Gesinnung an Stelle von Glauben und religiöser Erfahrung zu Triebfedern des Handelns. Wenngleich ernst und aufrichtig, wenngleich vom Guten bewegt und zuweilen vom Guten geleitet, ja selbst von heiligmäßigen Menschen, sie müssen nicht allein in der Politik ohne Wirkung bleiben wie der «Yogi», es bleibt ihnen auch, wie dem «Kommissar», versagt, geistiges Leben mitzuteilen; denn sie kompromittieren beides, das Leben in der Zeit und das Leben in der Ewigkeit. Jener österreichische Geistliche und Führer der Katholischen Partei, der in den dreißiger Jahren sich für Hitler aussprach mit der Begründung: «Wenigstens ist er gegen das gemischte Baden», war ein unheimliches Zerrbild des christlichen Moralisten in der Politik; doch er karikierte etwas, das stets gegenwärtig ist, wo Moral mit dem Glauben vermengt wird.

Kierkegaard weist uns keinen leichten Ausweg. Man könnte von ihm sagen — wie von allen religiösen Denkern, die mehr eine Erfahrung als Vernunftbegründung und Dogma in den Brennpunkt rücken —, er habe das Leben im Geiste gewaltig überbetont, weshalb ihm nicht gelungen sei, die beiden Pole der menschlichen Existenz zu vereinen. Doch nicht allein, daß er die Aufgabe erkannte, er zeigte auch durch sein eigenes Leben und seine Werke, daß es vor der Wirklichkeit der menschlichen Existenz, die eine in Spannung ist, kein Entinnen gibt. Es ist kein Zufall, daß das einzige Werk in der ungeheuren literarischen Ausbeute Kierkegaards, das ursprünglich nicht unter einem Pseudonym erschienen, die «Erbaulichen Gespräche» waren. Nicht daß er seine Urheberschaft der andern Werke zu verbergen wünschte — die Decknamen vermochten niemanden zu täuschen; aber die «erbaulichen» Schriften allein übertrugen den Glauben auf das soziale Wirken und sind so in Wahrheit religiös und nicht «Yogi». Und wiederum ist es kein Zufall, daß Kierkegaards gesamtes Schaffen, seine zwanzig Jahre der Abgeschlossenheit, des Schreibens, Denkens, Betens und Leidens, nur die Vorbereitung auf die heftige politische Wirksamkeit gewesen, der er die letzten Monate seines Lebens weihte — einem wütenden Einmanns-Kampf gegen die Landeskirche Dänemarks und ihre hohe Geistlichkeit, weil sie Moral und Tradition mit Nächstenliebe und Glauben vermengten.

Obwohl Kierkegaards Glauben die furchtbare Einsamkeit, die Verlassenheit und den Zwiespalt der menschlichen Existenz nicht überwinden kann, so kann er sie doch erträglich und sinnvoll machen. Die

Philosophie der totalitären Lehren vermittelt dem Menschen die Fähigkeit des Sterbens. Es ist gefährlich, die Kraft einer solchen Philosophie zu unterschätzen; denn in einer Zeit der Kümernisse und des Leidens, der Katastrophen und des Grauens (das heißt in unserer Zeit), ist das Bereitsein zum Sterben etwas Großes. Doch es ist nicht genug. Kierkegaards Glaube, ebenso, befähigt die Menschen zum Sterben; aber er befähigt sie auch, zu leben.

(Uebersetzt von Siegfried Lang)

Mit freundlicher Genehmigung der «Sewanee Review», Sewanee, Tennessee, aus deren Nummer 4, 1949, entnommen.