

# Sokrates in Dänemark. Über Søren Kierkegaard

Von Hermann Diem

Am 15. Februar 1843 erschien in Kommission bei dem Universitätsbuchhändler C. A. Reitzel in Kopenhagen »Entweder-Oder, Ein Lebensfragment, herausgegeben von Viktor Eremita«. Dieses Buch, mit dem Søren Kierkegaards Werk in die Weltliteratur eintrat, mußte schon durch seine merkwürdige literarische Form, die voll von Mystifikationen steckt, Aufsehen erregen. Es enthält von zwei verschiedenen Verfassern nachgelassene Papiere, die der Herausgeber zufällig in dem Geheimfach eines Schreibtisches fand, den er bei einem Antiquitätenhändler gekauft hatte. Da die Namen der Verfasser nicht festzustellen waren, bezeichnet er sie einfach als »Papiere des A.« und »Papiere des B.«. Von A. sagt der Herausgeber, seine Papiere enthielten »mannigfache Anläufe zu einer ästhetischen Lebensanschauung«, wobei er gleich hinzufügt: »durchführen läßt sich eine solche wohl nicht«. Jedenfalls aber werden diese Anläufe mit leidenschaftlicher Konsequenz durchzuhalten versucht. Es finden sich in den Papieren des A. allerlei Aphorismen, lyrische Ergüsse und Reflexionen, Abhandlungen über das Erotische, das Musikalisch-Erotische, das Tragische usw., ferner Vorträge, die in der Gesellschaft der »Symparanekromenoi« gehalten wurden, einem Kreis von Menschen, die, wie die unmögliche griechische Wortbildung besagen will, als solche leben wollen, die am liebsten gestorben geblieben wären. Die Papiere schließen mit dem »Tagebuch des Verführers«, das A. nicht selbst verfaßt, sondern auch wieder nur herausgegeben haben will, da ihm die darin aufgewandte Raffiniertheit des ästhetischen Genusses offenbar selbst unheimlich geworden ist: Nachdem er sich mit dem Mädchen zuerst verlobt hat, bringt er sie so weit, daß sie die Verlobung selbst löst, damit das Erotische in ihrem Verhältnis durch keine Bindung gestört würde; und als sie sich ihm in Freiheit hingegeben hat, verläßt er sie. Über diese Papiere des Ästhetikers A. schreibt der Herausgeber als Motto das Wort von Young: »Ist die Vernunft allein getauft? Sind die Leidenschaften Heiden?«

Die »Papiere des B.« enthalten Briefe, die dieser, ein Gerichtsassessor Wilhelm, an A. geschrieben hat, über »Die ästhetische Gültigkeit der Ehe« und »Das Gleichgewicht des Ästhetischen und des Ethischen in der Ausarbeitung der Persönlichkeit«. In diesen Briefen vertritt er seinem Freund A. gegenüber das Recht einer ethischen Lebensanschauung und schließt mit einem »Ultimatum« — von dem das ganze Buch den Titel »Entweder-Oder« hat — und legt diesem die Predigt eines anderen Freundes bei mit dem Thema »Das Erbauliche in dem Gedanken, daß wir gegen Gott allezeit unrecht haben«. Diesem zweiten Teil des 800 Seiten starken Buches ist als Motto das Wort von Chateaubriand vorausgeschickt: »Les grandes passions sont solitaires, et les transporter au désert, c'est les rendre a leur empire.«

Was sollen aber, um von dem Inhalt des Buches zunächst abzusehen, alle diese Mystifikationen in der literarischen Form und in der Ineinanderschachtelung der Verfasser und Herausgeber der Schriften bedeuten?

Kierkegaard konnte nicht damit rechnen, daß er als Verfasser seiner im Folgenden immer wieder wechselnden Pseudonyme unerkannt bleiben würde. Er wollte das auch gar nicht. Die Pseudonymität seiner Verfasserschaft war keine Flucht in die Anonymität, sondern eine bewußt gewählte literarische Form, die von dem Werk selbst nicht zu trennen ist. Der Leser sollte, ob er nun von Kierkegaard etwas wußte oder nicht, es jedenfalls nicht mit diesem selbst, sondern nur mit den von ihm erdichteten Gestalten der Pseudonyme und deren Anschauungen zu tun haben, um sich mit diesen auseinanderzusetzen. Wie diese Auseinandersetzung im Leben Kierkegaards selbst verlaufen ist, sollte den Leser nicht interessieren. Auch die Pseudonyme wollen ihm keine bestimmte Anschauung aufzwingen, sondern ihm nur zu eigenem Denken und Existieren verhelfen. So läßt Kierkegaard z. B. in dem Vorwort zu den

»Philosophischen Brocken« sein Pseudonym Johannes Climacus sagen: »Wenn jemand so höflich sein wollte, anzunehmen, daß ich eine Meinung habe; wenn jemand die Galanterie gar bis zum Äußersten triebe, diese Meinung anzunehmen, weil sie die meinige ist, dann tut es mir leid um seine Höflichkeit, denn sie wird einem Unwürdigen zuteil, sowie um seine Meinung, wenn anders er nicht eine andere hat als die meinige. *Mein* Leben kann ich einsetzen; mit *meinem* Leben kann ich allen Ernstes spielen — nicht mit dem eines andern. Dies vermag ich, das einzige, was ich für den Gedanken tun kann, der ich ja keine Gelehrsamkeit anzubieten habe... Nur mein Leben habe ich; dieses setze ich sofort ein, sooft sich eine Schwierigkeit zeigt. Da geht das Tanzen leicht; denn der Gedanke an den Tod ist eine flinke Tänzerin — meine Tänzerin; jeder Mensch ist mir zu schwer; und darum bitte ich, per deos obsecro (um der Götter willen): Keiner fordere mich auf, denn ich tanze nicht.« Kierkegaard lehnt es deshalb auch ab, für irgendeine Äußerung seiner Pseudonyme selbst einzustehen, und verlangt, daß diese stets unter deren eigenem Namen und nicht unter seinem zitiert werden. Er betrachtet sich selbst, wie er einmal sagt, am liebsten auch nur als Leser und nicht als Verfasser der Bücher.

Nun hat es Kierkegaard freilich schon damals nicht verhindern können, daß die Leser seiner Pseudonyme sich gerade für das interessierten, wofür sie nach seiner Absicht sich nicht interessieren sollten, nämlich für ihn selbst. Aber auch gegenüber dieser Neugier hat Kierkegaard sein Inkognito zu wahren gewußt. Es war nicht viel, was die damalige Kopenhagener Gesellschaft von ihm wissen konnte: Er wurde am 5. Mai 1813 in Kopenhagen als 7. Kind des wohlhabenden Wollhändlers Michael Pedersen Kierkegaard geboren. 1830 bezog er die Universität in Kopenhagen und bestand die Aufnahmeprüfungen mit Auszeichnung. Als 1838 sein Vater starb, hatte er das Studium immer noch nicht abgeschlossen. Erst 1840 legte er das theologische Dienstexamen, wiederum mit Auszeichnung, ab und promovierte 1841 mit einer Disputation: »Über den Begriff der Ironie mit beständiger Hinsicht auf Sokrates« zum Magister artium. Am 8. Sept. 1840 verlobte er sich mit Regine Olsen, der 17jährigen Tochter des Kommerzienrats Olsen in Kopenhagen. Ein Jahr später löste er ohne ersichtlichen Grund die Verlobung wieder auf, reiste anschließend ins Ausland, um in Berlin zu studieren, und begann nach seiner Rückkehr nach Kopenhagen im Frühjahr 1842 »Entweder-Oder« zu schreiben. Nach dem Tode des Vaters bewohnte er allein dessen Haus und führte das Leben eines wohl-situierten Privatgelehrten, der es kaum einmal versäumte, zur üblichen Stunde auf dem »Strøg«, der Kopenhagener Promenadenstraße, zu erscheinen, wo er sokratische Gespräche führte, sich möglichst jeden Abend im Theater oder in irgendeiner Gesellschaft sehen ließ und auf jede Weise den Eindruck zu vermeiden suchte, als betreibe er als ernsthafter junger Mann eine solide Beschäftigung. Niemand sollte wissen, wie angestrengt er lebte und arbeitete. Man nahm an, daß er seine Bücher aus reiner Lust an seinem Können schrieb, und niemand wußte, daß er sie auf eigene Kosten herausgab und den Tag vorausberechnen konnte, an dem sein Vermögen, das er nicht auf Zinsen anlegte, aufgebraucht sein würde. Ebensowenig konnte jemand, vor allem seine Braut selbst, ahnen, daß dem anscheinend leichtfertigen Bruch seiner Verlobung, der für die gute Gesellschaft Kopenhagens ein Skandal war, ein innerer Kampf vorausging, der ihn bis in die Hölle und an die Grenze des Wahnsinns führte. Im Jahr 1846 erregte er noch einmal ein eigenartiges öffentliches Aufsehen, als er es sich, scheinbar übermütig, verbat, von dem »Korsaren«, einem üblen Kopenhagener Witzblatt, gelobt zu werden. Dieses karikierte ihn darauf so, daß er lange Zeit ein Gegenstand des Spottes für jeden Kopenhagener Gassenjungen wurde. Wieder merkte niemand, wie tief er litt, und zwar nicht so sehr unter der Verhöhnung selbst als vielmehr unter dem Verhalten der Gesellschaft bei diesem Kampf, den er doch nur angestrengt hatte, um die ganze Pöbelhaftigkeit einer solchen Presse und ihres Publikums zu demonstrieren. Auch hier blieb er seiner Methode der »indirekten Mitteilung« durch die Pseudonyme treu; und als er auf dem Höhepunkt des Kampfes den Redakteur des »Korsaren« auf der Straße traf, diskutierte er mit ihm nur über das »ideale Recht« des Frater Taciturnus, des Pseudonyms, unter dem er ihn herausgefordert hatte.

Es muß also Kierkegaard nach alledem bei der Eigenart seines schriftstellerischen Werkes um weit mehr als nur um eine literarische Form der Mystifikation des Lesers gegangen sein. Nicht umsonst hat er seine Dissertation über die *Ironie* mit beständiger Hinsicht auf *Sokrates* geschrieben. Aber wir hätten wiederum noch nichts begriffen, wenn wir die Ironie nur in seiner geistreich-ironischen Redeweise sehen würden. Ironie ist für ihn vielmehr — und das hat er von Sokrates gelernt — eine *Haltung*, die man mit der ganzen Existenz einzunehmen hat. Sie geht von der Voraussetzung aus, daß kein Mensch imstande ist, dem andern die Wirklichkeit seines eigenen Lebens direkt als Wahrheit zu übermitteln. Was ein Mensch für den andern tun kann, ist nie mehr als ein Hinweis auf das, was jeder schon in sich selbst besitzt. Nur so wird jeder Mensch als Einzelner geachtet und ihm dazu geholfen, ein Einzelner zu werden, »denn zwischen Mensch und Mensch ist das  $\mu\alpha\iota\epsilon\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  (Hebammendienste leisten) das Höchste, das Zeugen gehört Gott zu«. Dieses sokratische Verhältnis zum Mitmenschen bedient sich der Ironie, eben um jedes direkte Verhältnis zu verhindern. Und der Ironiker hat sich ihrer nicht nur um des andern, sondern ebenso um seiner selbst willen zu bedienen, weil er nur so »in Wahrheit sich selbst erzieht und sein Leben vor der schrecklichsten aller Unwahrheiten bewahrt, vor — einem Anhänger«.

Wenn Kierkegaard überhaupt so etwas wie ein Programm gehabt hat, so war es das, die Masse in Einzelne zu zerschlagen. »Der Einzelne« diese Kategorie ist nur einmal, ihr erstes Mal von Sokrates entscheidend geltend gemacht worden zur Auflösung des Heidentums. In der Christenheit wird sie gerade umgekehrt, das zweite Mal, dazu dienen, die Menschen (die Christen) zu Christen zu machen. Es handelt sich nicht um die Kategorie, welche der Missionar, der das Christentum den Heiden verkündigt, zu brauchen hat, sondern um diejenige, welche der Missionar, der das Christentum in die Christenheit einführen muß, in der Christenheit selbst verwenden muß.« Um diese Einführung des Christentums in der Christenheit geht es Kierkegaard letzten Endes. Es ist die *christlich* gewordene Masse, welche er zu Einzelnen machen will; und es lag ihm sehr viel daran, daß darüber durch das ästhetisch-philosophische Werk der Pseudonyme kein Mißverständnis entstünde. Darum hat er nach dem Erscheinen von »Entweder-Oder« damit angefangen, fortlaufend religiöse und später christliche Reden herauszugeben, und zwar diese nicht pseudonym, sondern unter seinem eigenen Namen. Diese enthalten im Vorwort den stereotyp wiederholten Satz: »An jenen einzelnen Menschen, den ich mit Freude und Dankbarkeit *meinen* Leser nenne.«

Hier muß Kierkegaard aber wiederum vor einem gefährlichen Mißverständnis geschützt werden. Diese christliche Zielsetzung seines Werkes, die er gelegentlich einmal sogar so ausdrücken konnte, daß man die Menschen »in das Wahre hineinbetrügen« müsse, könnte im Sinne der beliebten Methode einer landläufigen christlichen Apologetik verstanden werden, welche so tut, als ob sie mit dem Menschen rein auf dem Boden der Humanität verkehren und alle seine Zweifelsfragen offen diskutieren würde, während sie die Fragen nur im Blick auf die schon fertig vorliegenden Antworten stellt und darum im Grund nur getarnte »Schulungs«-Arbeit treibt. Das ist für Kierkegaard aus verschiedenen Gründen ausgeschlossen: Einmal geht es ihm nicht darum, irgendeinen Menschen zum Christentum zu überreden, sondern ihm zu einer eigenen christlichen Existenz zu verhelfen. Das liegt auf einer ganz anderen Ebene als alle Apologetik, welche mit dem Christentum als einer objektiv gültigen Wahrheit rechnet, die sie zu beweisen oder zu verteidigen sucht. Dieses ganze Unternehmen hält Kierkegaard für im Ansatz verfehlt, weil es ihm nicht um das Christentum, sondern um das Christsein geht. Dieses besteht nicht in dem gläubigen Annehmen einer Wahrheit, sei diese historischer, philosophischer oder dogmatischer Art, sondern in einer bestimmten Weise zu existieren. Diese *Leidenschaft zum Existieren*, welche das Christentum *Glaube* nennt, ist der bestehenden Christenheit abhanden gekommen. Aber »hatte man vergessen, was Religiös-Existieren heißt, so hatte man wohl auch vergessen, was Menschlich-Existieren heißt. Dies mußte also hervorgeholt werden«. Kierkegaard holte es dadurch hervor, daß er durch seine Pseudonyme das ganze

Feld der Humanität abschreiten läßt, um die durch allerlei ästhetische, ethische, philosophische und christliche Wahrheiten gesicherten Menschen aus all diesen Sicherungen herauszuholen und in das Existieren zu rufen, in welchem man die Wahrheit nicht denken und nicht haben, sondern nur selbst *sein* kann. Und indem er sich in dieser Weise durch seine Pseudonyme an die Leser wendet, will er selbst nichts anderes sein als einer dieser Leser, der sich ebenso wie sie in das eigene Existieren rufen lassen muß. Er hat ihnen gegenüber nichts voraus und kann nur »ohne Autorität« auf die Wahrheit aufmerksam machen.

So will er im christlichen Dänemark des 19. Jahrhunderts dasselbe tun, was Sokrates einst im heidnischen Athen getan hat. Aber ist es auch dasselbe? Kann es überhaupt dasselbe sein? Sokrates hat keine Bücher geschrieben, sondern hat auf den Straßen und bei den Gastmählern in Athen mit den Menschen *Gespräche* geführt, um das falsche Wissen zu zerstören und die Wahrheit in den Menschen zu entbinden. Das hat Kierkegaard alles auch getan; aber daneben hat er auch *Bücher*, sogar erstaunlich viele Bücher geschrieben. Jedoch sollte dieser ganze komplizierte Apparat der indirekten Mitteilung durch die Pseudonyme gerade dazu dienen, seine literarische Produktion in einen einzigen großen *Dialog* mit dem Leser zu verwandeln, bei dem er selbst, genau wie Sokrates, auch nur einer der Gesprächspartner sein will. Insofern hat er die Rolle des Sokrates unter den veränderten Umständen sehr wohl durchgehalten. Die große Schwierigkeit, vor der er bei der Durchführung seines sokratischen Verfahrens stand, lag aber nicht im äußerlich Formalen, das er mit seiner glänzenden dialektischen Begabung virtuos beherrschte. Sie lag vielmehr darin, daß er nicht mehr wie Sokrates innerhalb der Voraussetzung des griechischen Denkens lebte, nach welcher die Wahrheit im Menschen selbst liegt und man ihn deshalb nur an diese erinnern muß. Er hat dagegen das Christentum in die Christenheit einzuführen, und dieses lebt nicht von der Erinnerung an eine im Menschen verdeckte ewige Wahrheit, sondern von einem historischen Ereignis, in welchem Gott selbst ein Mensch wurde, um die Wahrheit über das Menschsein zu offenbaren. An diese Wahrheit kann man nicht einander *erinnern* wie an die sokratische Wahrheit, sondern sie muß einem zuerst gesagt werden, damit man sie dann, wie Kierkegaard es ausdrückt, *einüben* kann. »*Zur Einübung im Christentum*« heißt darum eine der wichtigsten Schriften Kierkegaards. Wie kann das aber innerhalb des sokratischen Verfahrens geschehen? Es bedarf dazu offenbar nicht bloß der indirekten Mitteilung, durch welche der Mensch veranlaßt wird, selbst nach der Wahrheit zu fragen, um in dieser zu existieren, sondern diese Wahrheit muß ihm zuerst direkt mitgeteilt werden, was innerhalb des sokratischen Verfahrens nicht vorgesehen und nicht möglich ist.

In dieser Schwierigkeit sucht sich Kierkegaard zunächst dadurch zu helfen, daß er neben den Pseudonymen und ihren verschiedenen Anschauungen nun einfach auch das Christentum als *Dichter* darstellt. Dazu braucht er bloß zu wissen, was das Christentum ist, muß sich aber von niemand fragen lassen, ob er auch selbst ein Christ sei. Er braucht dazu also weder die Vollmacht, die ihm sein eigener Glaube geben könnte, um von ihm Zeugnis abzulegen, noch die Vollmacht des Pfarrers, welche diesem die Kirche durch die Ordination gibt. Kierkegaard sagt darum im Vorwort zu den *Reden*, die er laufend neben seinen pseudonymen Werken herausgab, daß sie »deshalb ›Reden‹ genannt werden, nicht Predigten, weil der Verfasser keine Vollmacht zum *Predigen* hat; ›verbauliche Reden‹ und nicht Reden zur Erbauung, weil der Redende keineswegs begehrt, *Lehrer* zu sein«. Auf diese Weise meint Kierkegaard innerhalb des sokratischen Verfahrens bleiben zu können. Auch das Christentum und die Probleme, die sich daraus für die menschliche Existenz ergeben, werden gedichtet und in dieser Form in seinen großen Dialog mit dem Leser eingefügt, um diesem und sich selbst zur rechten Existenz zu verhelfen.

Man nennt dieses Verfahren Kierkegaards, das, wie wir sahen, von der von ihm vertretenen Sache nicht zu trennen ist, seine *Existenzdialektik*. Dieser Begriff bedarf noch einer näheren Erklärung. Redet man heute von »Existenz« und »Existieren«, so denkt jedermann sofort an

die moderne Denkweise des »Existentialismus«. Ob Kierkegaard von diesem mit Recht zu seinen Vätern gerechnet wird, mag dahingestellt bleiben. Das ist nicht nur deshalb schwer zu entscheiden, weil unter diesem Modewort des Existentialismus die verschiedensten und verschiedenartigsten Denkrichtungen zusammengefaßt werden, sondern weil man auch bei Kierkegaard unterscheiden muß zwischen dem, was er selbst in seinem Werk gewollt und getan hat, und dem, was nachher mit oder ohne oder auch gegen seinen Willen daraus gemacht wurde. Es wird sich darum auf alle Fälle empfehlen, wenn wir Kierkegaard selbst kennenlernen wollen, dabei von all dem abzusehen, was aus seinem Werk geworden ist, und dieses zunächst einmal aus sich selbst zu interpretieren. Es geht ihm also um die *Existenz* des Menschen. Schon das ist nicht unmißverständlich. Es hat Denker gegeben, welche nach der Wirklichkeit fragten, indem sie das Verhältnis von Denken und Sein zu klären versuchten, ohne die Existenz des Denkenden zum Thema ihres Denkens zu machen, und denen es dabei trotzdem selbstverständlich war, daß die ganze Leidenschaft ihres Denkens nur dem richtigen Existieren zu gelten hatte. Wir können dabei etwa an den von Kierkegaard hochgeschätzten Kant denken. Es gibt auf der anderen Seite Denker, welche das Existieren zum eigentlichen und ausschließlichen Gegenstand ihres Denkens machen, ohne daß damit gesagt wäre, daß der in dieser Weise über die Existenz Nachdenkende mehr als ein anderer Denker in seinem Denken auch wirklich existieren würde. Denken und Existieren bleibt immer zweierlei; und das ganze heutige Gerede von einem »existentiellen Denken« sucht diesen Unterschied in unerlaubter und unsauberer Weise zu verwischen. Kierkegaard redet deshalb nie von einem »existentiellen Denken«, das es nicht geben kann, sondern er redet von dem *existierenden* Denker, weil es ihm ausschließlich darum geht, daß der Denker nicht nur seine eigene Existenz zum Gegenstand seines Denkens macht, sondern daß er in dem, was er dabei denkt, tatsächlich auch existiert.

Dieser existierende Denker, um den es ihm geht, ist in erster Linie er selbst. Es gibt kaum ein schriftstellerisches Werk, das in solchem Maße die eigene Lebensgeschichte des Verfassers verarbeiten würde. Aber Kierkegaard schreibt dabei keine Konfessionen, sondern ebenso wie er die verschiedenen Lebensanschauungen und auch das Christentum »dichtet«, so dichtet er die Geschichte seines eigenen Lebens und läßt diese Dichtung durch die Pseudonyme vortragen. In welcher Weise er dabei selbst hinter den Pseudonymen steht und gesehen werden will, läßt er z. B. den Quidam der »Leidensgeschichte« in den »Stadien auf dem Lebensweg« sagen: »Ich sehe wohl, daß ich als Mensch weit davon entfernt bin, paradigmatisch zu sein. Ich bin eher eine Art Probemensch. Ich gebe mit ziemlicher Präzision die Temperatur von jeder Stimmung und Leidenschaft an; und indem ich meine eigene Innerlichkeit produziere, verstehe ich das Wort: homo sum, nil humani a me alienum puto. Aber im humanen Sinn kann sich niemand nach mir bilden; noch weniger bin ich prototypisch für irgendeinen Menschen. Ich bin eher ein Mensch, wie er in einer Krise notwendig werden könnte, ein Probestück, welches das Dasein braucht, um sich vorzufühlen.« Und der Herausgeber, Frater Taciturnus, sagt dazu: »An der Aberration kann man das Normale studieren.« Aber in welchem Sinn kann man das?

In der Abhandlung über »Das Gleichgewicht des Ästhetischen und des Ethischen in der Ausarbeitung der Persönlichkeit« in »Entweder-Oder II« wird eine idealistische Ethik entwickelt, nach der jeder Mensch die Aufgabe hat, er selbst und zugleich der allgemeine Mensch zu werden: »Wenn deshalb das ethische Individuum seine Aufgabe vollendet, den guten Kampf gekämpft hat, so ist es dahin gekommen, daß es der einzelne Mensch geworden ist, d. h. daß es keinen Menschen gibt wie ihn, und zugleich, daß es der allgemeine Mensch geworden ist. Der einzelne Mensch zu sein, ist an und für sich nichts so Großes, denn das hat jeder Mensch mit jedem Naturprodukt gemein; aber der Einzelne so zu sein, daß man zugleich das Allgemeine ist, das ist die wahre Lebenskunst.« Nun war aber Kierkegaard selbst durchaus kein solcher »Lebenskünstler«, der das fertiggebracht hätte; in seinem eigenen Leben ist die anscheinend

so einfache Rechnung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen jedenfalls nicht aufgegangen. Er selbst konnte z. B. aus Gründen seines persönlichen Lebens Regine Olsen nicht heiraten, wie er es nach den Worten des von ihm gedichteten »Ehemanns« hätte tun müssen: »Wer sich mit der Geliebten verheiratet, tut ein gutes Werk und führt gut hinaus, was er angefangen hat.« Das war gewiß nicht der einzige Punkt, wo er als dieser bestimmte Einzelne das Allgemeine nicht verwirklichen konnte; aber es war die Wunde, die zeit seines Lebens nicht heilen konnte und durch die er bei dem Bewußtsein seiner Aberration vom Normalen als Problem und Aufgabe seines Lebens unerbittlich festgehalten wurde.

Schon zwei Jahre nach dem unerklärlichen Bruch seiner Verlobung schreibt er in sein Tagebuch: »Hätte ich Glauben gehabt, so wäre ich bei Regine geblieben. Gott sei Lob und Dank, das habe ich nun eingesehen. Ich war nahe daran, meinen Verstand zu verlieren in diesen Tagen.« Aber damit ist die Frage noch nicht beantwortet, die in einer früheren Aufzeichnung erscheint: »Meine Sünde ist, daß ich nicht Glauben hatte, Glauben daran, daß für Gott alles möglich ist — aber wo ist die Grenze zwischen dem und Gott versuchen?« Um die Beantwortung dieser Frage hat Kierkegaard sein ganzes Leben lang gerungen. Hier liegt das zugleich persönliche und sachliche Problem seines Lebens. Er hat auf diese Frage wohl praktisch eine Antwort gegeben, indem er sich von der »Vorsehung« für einen besonderen Zweck von der Verwirklichung des Allgemeinen suspendiert glaubte. Aber auch um diese Gewißheit hatte er immer aufs neue zu ringen; und er hat, wie wir noch sehen werden, erst auf dem Totenbett in dieser Antwort wirklich Ruhe gefunden, nachdem er mit dem letzten Einsatz seiner Existenz alle Konsequenzen aus dieser Antwort gezogen hatte.

Uns kann es nur ganz nebenbei interessieren, wodurch denn gerade er persönlich an dieser Verwirklichung des Allgemeinen gehindert wurde; und er selbst hat das Menschenmögliche getan, seine persönliche Problematik als Einzelner in das Sachliche und damit Allgemeingültige zu übersetzen. Das Beispiel seines persönlichen Lebens kann und will er dabei nur als einen wenn auch extremen Modellfall für diese allgemeingültige Problematik gewertet wissen. Nur unter diesem Gesichtspunkt haben wir uns auch mit seinem persönlichen Leben zu befassen. Alles andere wäre nicht nur unanständig, sondern würde auch den sachlichen Zugang zu seinem Werk unmöglich machen und das, was er damit gewollt hat, durchkreuzen.

Dabei wissen wir, trotz seiner ausführlichen Tagebücher, im Grund sehr wenig Konkretes über die inneren Schwierigkeiten seines Lebens. Eines der entscheidendsten Erlebnisse scheint es für ihn gewesen zu sein, als er von einem Ereignis aus dem Leben seines Vaters Kenntnis erhielt: Dieser hatte als armer Hütjunge in der jütischen Heide einmal über seinem armseligen Dasein Gott verflucht. Die Erinnerung daran ging dem schwer-mütigen Manne nach, auch als er es dann später in Kopenhagen zu Ansehen und Wohlstand gebracht hatte, und trieb ihn zu einer Frömmigkeit, in der nur das düsterste Bild des Gekreuzigten ihm noch Trost gewähren konnte. Als der ihm so gefährlich ähnliche Sohn von jenem Geheimnis im Leben des Vaters Kenntnis erhält, da wird ihm plötzlich, wie er sagt, »ein neues, unfehlbares Auslegungsprinzip sämtlicher Phänomene aufgenötigt«: die Strafe Gottes liegt als Fluch auf der Familie; selbst die ausgezeichneten Geistesgaben müssen ihr zum Verhängnis werden, und nur der christliche Glaube strengster Observanz kann einem derart belasteten Leben noch Möglichkeiten abgewinnen. Der ganze Kampf des Glaubens und um den Glauben bewegt sich von da in Kierkegaards Leben um den einen Mittelpunkt: Es ist, wie er in der »Krankheit zum Tode« sagt, »ein wenn man so will wahnsinniger Kampf um Möglichkeit«. Wie ist es möglich, das ist seine Frage, daß ein Mensch mit einer Vergangenheit, welche durch ihre Belastung schon die freie Möglichkeit der Zukunft vorweggenommen hat, wieder in diese Freiheit hinaustreten kann? Wir können es auch so sagen: wie wird Sündenvergebung möglich, und wie kann man von der Gnade wirklich leben?

Diese Frage mußte für den schwermütigen Skrupulanten, der Kierkegaard offensichtlich war, ungleich bedrängender sein als für einen »normalen« Menschen. Aber es war deshalb doch keine andere Frage, als sie für jeden anderen Menschen genau so gestellt ist. Gewiß war die persönliche Belastung Kierkegaards unverhältnismäßig groß; aber eben deshalb war er gezwungen, bis in die äußerste Konsequenz die Frage durchzudenken, wie jeder andre Mensch mit seiner Vergangenheit fertig werden kann, um Möglichkeiten für die Zukunft zu gewinnen. Dabei hat er das Problem so umfassend gestellt, wie es im 19. Jahrhundert außer ihm wohl nur noch Nietzsche getan hat, wenn er seinen Ethiker sagen läßt: »Je größer die Freiheit, desto größer die Schuld, und es ist das selige Geheimnis der höchsten Freiheit, auch vererbte Schuld auf sich zu nehmen. Wer das nicht will, der ist, wenn nicht feige, so doch kleinmütig, wenn nicht niedrig, so doch gewiß auch nicht hoch gesinnt.«

Die Anweisung zum ethischen Leben, wie wir sie bei jenem Ethiker fanden, behält insofern ihre Gültigkeit, als es sich immer noch darum handelt, als Einzelner das Allgemeine zu verwirklichen. Aber es müssen jetzt die Hindernisse mitbedacht werden, welche der Verwirklichung der ethischen Forderung entgegenstehen und aus dem »guten Kampf« des Ethikers jenen »Kampf des Glaubens um Möglichkeit« machen. Diese Hindernisse sind insofern für jeden Menschen vorhanden, als die Eigenart jedes Menschen, die seiner Verwirklichung des Allgemeinen entgegensteht, nicht ein naturhaft gewordener und darum wertfreier Zustand ist, sondern der Mensch daran schuldig ist, wenn er so geworden ist. Mit seiner Vergangenheit fertig werden heißt also immer zugleich, mit seiner Schuld fertig werden, die aber, wie wir gesehen haben, nicht bloß die eigene Schuld des Menschen umfaßt, sondern auch die von den Vorfahren ererbte Schuld, die als die eigene Schuld getragen werden muß. Die Belastung durch eigene und durch fremde Schuld läßt sich nicht trennen. Die Geschichte, um deren Neuwerten gerungen werden muß, ist die eines Menschen, der in der Geschichte seines eigenen Daseins die Geschichte des ganzen Menschengeschlechtes seit dem Fall Adams wiederholt und unlösbar in sie verflochten ist. Dabei ist aber auch das andere festzuhalten, daß bei dieser erblichen Belastung keine Grenze gezogen werden kann zwischen Schuld und Krankheit. Haben wir es doch mit dem Gott zu tun, der die Sünden der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied. Kierkegaard weiß um die Unentschuldbarkeit des *ganzen* Menschen in einer Weise, daß ihm auch nur mit einer solchen Vergebung geholfen werden kann, die ebenfalls den *ganzen* Menschen nach »Geist, Seele und Leib« umfaßt. Dieses Problem hat Kierkegaard behandelt in dem »Begriff der Angst, Eine simple psychologisch-wegweisende Untersuchung in der Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde« von Vigilius Haufniensis. Er zeigt hier, daß kein Mensch von vorne anfängt, sondern, indem er in die Geschichte des Menschengeschlechtes eintritt, auch an der Sündhaftigkeit des Geschlechtes und damit in progressiver Weise an deren Auswirkungen, der Angst und der Sinnlichkeit, teilbekommt. Aber woran Kierkegaard alles liegt, ist die Feststellung: »Dieses Mehr von Angst und Sinnlichkeit, das jedes spätere Individuum im Verhältnis zu Adam hat, kann natürlich in dem einzelnen Individuum wieder ein Mehr oder Weniger bedeuten. Hier gibt es Differenzen, welche in Wahrheit so entsetzlich sind, daß gewiß niemand sich hinauswagt, in tieferem Sinn, d. h. mit echt menschlicher Sympathie, darüber nachzudenken, ohne mit einer Unerschütterlichkeit, die nichts zum Äußern bringen kann, sich dessen vergewissert zu haben, daß die in der Welt ein solches Mehr gefunden wird, welches das Quantitative durch einen simplen Übergang ins Qualitative verwandeln würde.«

Ist so der Weg zur Überwindung der Vergangenheit nach rückwärts frei gemacht, so gilt es nun, dasselbe auch nach vorwärts, in die Zukunft, zu tun. Die hier vorliegenden Probleme faßt Kierkegaard in den Schriften »Furcht und Zittern« von Johannes de Silentio und »Die Wiederholung« von Constantin Constantius behandeln. Mit irgendwelcher pietistischen Bekehrung und Heiligung ist Kierkegaard in seinem Kampf des Glaubens um Möglichkeit nicht geholfen. Er kann und will nicht vor dem »alten« Menschen in ein Leben der Innerlichkeit

entfliehen, das seinen »Weilandstand« einfach verleugnet. Vielmehr muß die ganze eigene Geschichte nach rückwärts aufgerollt und ihr in der Reue standgehalten werden. Und diese Geschichte wird nun nach vorwärts gelebt im Glauben an die Vergebung, indem der Glaube alle im Menschen liegenden Möglichkeiten verwirklicht auf dem Feld der Humanität in seiner ganzen Breite und Fülle. »Die Endlichkeit, die Zeitlichkeit ist es, um die sich alles dreht.« Es geht darum, daß der Mensch nicht seiner eigenen Geschichte entflieht in ein abstraktes Leben der »Heiligung« hinein, in welchem er nicht mehr er selbst werden kann, sondern nur noch eine auf gewisse religiöse Möglichkeiten reduzierte Karikatur von sich selbst. Das Leben des Glaubens ist vielmehr die Existenz, welche mit gesammelter Leidenschaft ihre eigenen Möglichkeiten verwirklicht, indem sie von der Gnade lebt.

In diesem »Kampf des Glaubens um Möglichkeit« hat Kierkegaard die allgemeingültigen Kategorien herausgearbeitet, um mit ihnen sein singuläres Dasein zu beherrschen, und er hat auf diese Weise an der Ausnahme, die er selbst ist, die Regel aufgezeigt. Er läßt den Quidam der »Leidensgeschichte« in den »Stadien« sagen: »Ich zwingen mich selbst mit aller Kraft, mein Leben in den Kategorien zu halten. Man kann sterben, das weiß ich; man kann langsam zu Tode gemartert werden, das weiß ich; aber man kann sich an die Kategorie halten, kann die Kategorie festhalten. Das ist es, was ich will, was ich von jedem verlange, den ich bewundern, von jedem, den ich überhaupt anerkennen soll, daß er bei Tag an die Kategorie seines Lebens denke und des Nachts davon träume.« Und weiter: »Ich richte niemand. Aber jede Existenz, die etwas will, wird indirekt zum Gericht über die andern; und wer die Kategorie will, richtet indirekt den, der sie nicht will.« Was er dabei unter einer »Kategorie« versteht, das sind die objektiv gültigen Normen, unter denen das Sein für das Denken erscheint. Und weil das in Frage stehende Sein für Kierkegaard die Wirklichkeit der eigenen Existenz ist, sind die Kategorien für ihn die allgemeingültigen Grundbegriffe des Denkens, mit denen der selbst Existierende sein Leben denkend beherrscht.

Diese Komplizierung der Anweisung zum ethischen Leben durch das allgemeinemenschliche Phänomen der Schuld, die im Glauben an die Vergebung der Sünden zu überwinden ist, wird nun aber noch einmal von der entgegengesetzten Seite her kompliziert. Hat man den Glauben und damit Sicherheit im Handeln gewonnen, dann kann dieses Handeln wiederum in Frage gestellt werden, und zwar jetzt von oben her, von Gott aus. Kierkegaard entwickelt diese Problematik in »Furcht und Zittern« am Beispiel Abrahams, der durch höheren Befehl von der Verwirklichung des Ethisch-Allgemeinen suspendiert wird, und darüber, daß er das tun muß, mit Gott ins Einverständnis zu kommen. Angesichts der Bewegung des Glaubens, die damit von Abraham gefordert wird, sagt Johannes de Silentio: »Jedesmal, wenn ich die Bewegung des Glaubens machen will, wird es mir schwarz vor den Augen; im selben Augenblick, da ich sie absolut bewundere, ergreift eine ungeheure Angst meine Seele, denn was ist denn das: Gott versuchen?« Er sieht, daß dieser Glaube, mit dem man die ganze Endlichkeit wieder zurückerhält, an jene Grenze führt, wo Gott dem Menschen die Anfechtung schickt, gleichsam als die Nemesis der starken Augenblicke des Glaubens. Wir stehen damit wieder an jenem Punkt in Kierkegaards eigenem Leben, wo er in dem Grenzstreit zwischen Anfechtung und Glauben um die Verwirklichung des Allgemeinen ringen mußte.

Bei Abraham ist das Problem insofern noch einfach, als er einen direkten Befehl von Gott bekommt und deshalb nicht im Zweifel sein kann, was er zu tun hat. Redet Gott dagegen indirekt mit einem Menschen durch einen »Pfahl im Fleisch«, der ihn an der Verwirklichung des Allgemeinen hindert, so ist er zunächst verpflichtet, ihn im Glauben zu überwinden, um ins Allgemeine zurückzukehren. Wenn nun aber Gott ihm diesen Pfahl ins Fleisch geschickt hätte, um ihn in der Anfechtung festzuhalten, darf er ihn dann hinwegglauben? Und woher weiß der Mensch, ob seine Suspension vom Allgemeinen die Sünde des Unglaubens oder aber ihm von Gott auferlegt ist, so daß es Gottversuchen wäre, die Rückkehr ins Allgemeine

erzwingen zu wollen? Woher konnte Kierkegaard selbst in seinem Verhältnis zu Regine Olsen das wissen? Diese Frage *muß* offen bleiben, denn, sagt Kierkegaard in einer »Religiösen Rede« über den »Pfahl im Fleisch« im Leben des Paulus, von dem dieser Begriff stammt: »Hat Gott je einen Pakt geschlossen mit einem Menschen im Äußeren?« Auch dadurch werden die von Kierkegaard herausgearbeiteten allgemeingültigen Kategorien nicht aufgehoben. Aber diese Kategorien können dem Menschen die Entscheidung, wann und wo und wie und an welche er sich im konkreten Fall zu halten hat, nicht abnehmen. Diese Entscheidung muß er selbst fällen, indem er im Glauben mit der »Vorsehung«, wie Kierkegaard immer wieder sagt, ins Einverständnis kommt. In einem seiner letzten Tagebucheinträge heißt es unter der Überschrift »Providentia specialissima«: »Ein Christ sein heißt glauben an eine providentia specialissima, nicht in abstracto, sondern in concreto. Nur der hat diesen Glauben in concreto, ist Individualität; jeder andere gibt sich eigentlich herunter zum Exemplar im Verhältnis zur Art, hat keinen Mut und keine Demut; er ist nicht gepeinigt und ihm ist nicht geholfen genug, um Individualität zu sein.«

Der große Gegenspieler, mit dem sich Kierkegaard bei diesem Kampf um die Wirklichkeit des einzelnen, existierenden Denkers auseinanderzusetzen hat, ist das philosophische System von *Hegel*, das auf die Philosophie und die Theologie seiner Zeit großen Einfluß gewonnen hatte. Es ging Kierkegaard dabei um den Begriff der Wirklichkeit, um das große Problem, das der Philosophie nach Kants Vernunftkritik gestellt war, hinter die sie nicht mehr zurück-konnte, bei der sie aber auch nicht stehenbleiben wollte. In Hegels großartigem Versuch, Denken und Sein zu vereinigen in einem System des reinen Denkens, wo in meinem Denken des Absoluten das Absolute sich selbst denkt, sah Kierkegaard etwas zutiefst Unredliches, eine Erschleichung, einen Betrug, den aufzudecken er nicht müde wird: Die Wirklichkeit, die Hegel auf diese Weise zustandebringen will, ist eine bloße Gedankenrealität, die sich im Medium der Abstraktion bewegt. Das Subjekt dieses »reinen Denkens« könnte nur ein göttliches Wesen sein, dem die ganze Welt- und Menschheitsgeschichte abgeschlossen vorliegt, aber nicht ein in dieser Geschichte lebender und über sein eigenes Leben in dieser Geschichte nachdenkender Mensch. Hegel kann darum nicht zeigen, wie der empirische Denker sich in dieses Subjekt des reinen Denkens verwandeln und auf diese Weise theozentrisch werden soll. Dabei hatte Kierkegaard durchaus Sinn für die Größe der Hegelschen Konzeption; und man darf wohl sagen, daß er sie nicht mit solcher Leidenschaft bekämpft hätte, wenn sie nicht für ihn selbst eine überaus gefährliche Anfechtung bedeutet hätte. Aber er mußte dieser Anfechtung tapfer widerstehen, nachdem er erkannt hatte, daß Hegel seine ganze Dialektik nur durch eine Erschleichung in Gang bringen und nur auf dieselbe Weise in Gang halten konnte. Daß Hegel sich dabei im entscheidenden Punkt um etwas »gedrückt« hatte, betrachtet Kierkegaard nicht bloß als einen formalen Denkfehler, sondern eben als eine Unredlichkeit. Denn das, worum er sich dabei drückt, ist die Existenz des Denkenden selbst; und die Wirklichkeit, die er verfehlt und die er durch die phantastische Scheinwirklichkeit des »reinen Denkens« ersetzt, ist die Wirklichkeit des selbst existierenden Denkers, der über seine eigene Existenz nachdenkt, um in Wirklichkeit richtig zu existieren.

Es sind also durchaus ethische Kategorien, mit denen Kierkegaard Hegel beurteilt, wenn er auch seine Auseinandersetzung mit diesem keineswegs mit dem Pathos der moralischen Entrüstung, sondern mit den nüchternsten und subtilsten Untersuchungen über das Verhältnis von Logik und Ontologie und dazu mit allen Mitteln der Ironie führt. Aber hinter allem steht das Ethos und Pathos des an seiner eigenen Existenz unendlich interessierten Denkers, der darin, daß er so existiert, nicht *über* die Wahrheit der Wirklichkeit nachdenkt, sondern *in* der Wahrheit *ist*, indem er in Wirklichkeit *existiert*.

Kierkegaard hat bei seiner Kritik an Hegel von Karl *Marx* noch nichts gewußt. Aber er hat gesehen, daß das, was für Hegel der »Geist« ist, ohne weiteres ersetzt werden könnte durch den

Begriff der »Natur«. Damit würde die »Idee«, welche bei Hegel die Geschichte bewegt, einfach zu dem der Natur immanenten organisierenden Prinzip und das historische Werden zum bloßen Naturwerden. Der verantwortlich existierende Einzelne fällt aus; denn das Individuum bekommt seine Geschichte dadurch, daß es sich in dieses Naturwerden einstellt und mit ihm und durch dieses wird. Kierkegaard nimmt hier in seiner Kritik an Hegel genau das vorweg, was dann später Karl Marx getan hat, indem dieser die Philosophie Hegels einfach »vom Kopf auf die Füße« stellte, wodurch aus Hegels Idealismus der dialektische und historische Materialismus wurde.

Aber noch mehr: Kierkegaard sieht auch bereits die *politischen* Folgen dieser Entwicklung voraus. Aus Anlaß der Besprechung einer Novelle: »Zwei Zeitalter« gibt er schon im Jahr 1846 eine Kritik der gesellschaftlichen und politischen Situation der Zeit, die nicht bloß die Ereignisse des Jahres 1848, sondern die ganze politische und soziale Entwicklung bis heute mit einer erstaunlichen Klarheit voraussagt. Er selbst ist so konservativ, wie man das nur sein kann, und wehrt sich gegen jede, auch nur die geringste Konzession an die liberalen Strömungen seiner Zeit auf politischem und kirchlichem Gebiet. Zugleich aber sieht er, daß die Nivellierung aller Autoritäten und konkreten Bindungen nicht mehr aufzuhalten ist, und zwar durch die Schuld der bestehenden Autoritäten selbst. »Sind die Autorität und die Macht einst mißbraucht worden in der Welt und haben sie eine Revolutionsnemeses über sich gebracht, so waren sie ja eigentlich die Ohnmacht und die Schwachheit, die selber auf eigenen Füßen stehen wollten und die deshalb nun diese Nemesis über sich brachten.« Die Vollmacht der bestehenden Autoritäten ist von diesen verspielt worden, und sie kann durch keinen Rückgang auf frühere politische Formationen wiederhergestellt werden. Es hätte in einem so streng lutherischen Land wie Dänemark nahegelegen, die bestehenden Gewalten und Ordnungen mit Hilfe der göttlichen Autoritäten zu stützen, welche ihnen das Staatsdenken des Luthertums gab. Kierkegaard denkt aber nicht daran, das zu tun. Alle Staatstheorien und prinzipiellen Begründungen der Staatsgewalt sind in dieser Situation nicht mehr interessant, wo es nur noch darauf ankommt, in dem schon verpfuschten Bestehenden neue Ausgangspunkte zu gewinnen. Kierkegaard kann sich auch nicht beteiligen an der allgemeinen Entrüstung seiner Zeit über das Proletariat, das eben dabei ist, die weltpolitische Bühne zu betreten. Er erinnert vielmehr immer wieder daran, welche für die »christliche« Gesellschaft beschämende Rolle der »kleine Mann« spielt, und er sagt, daß die Kirche selbst das Proletariat herbeigeführt oder wenigstens dazu beigetragen habe, es herbeizuführen: »Das Unchristliche und Unsittliche ist, den Staat auf eine Unterlage von Menschen zu basieren, die man gänzlich ignoriert und deren Verwandtschaft man ableugnet — selbst wenn man am Sonntag gerührt predigt über das: den Nächsten lieben.«

In dieser Situation muß man sich vor allem davor hüten, daß nicht durch eine falsche Verteidigung des Bestehenden seine Infragestellung verhindert wird. Sonst fordert man geradezu das falsche Werden heraus, wie es die Bewegungen des Fortschritts vertreten. Die Bewegung geht dann nicht mehr in persönlicher Verantwortung des Einzelnen vor sich, sondern die Individuen laufen zur Masse zusammen, um auf diese Weise am Fortschritt des Geschlechtes teilzubekommen. Es ist für Kierkegaard klar, daß dieser Weg, wie ihn die sozialistische oder kommunistische Bewegung geht, keine Lösung ist, und er sagt: »Es kann keine Rede davon sein, daß die Idee des Sozialismus und der Gemeinschaft die Rettung der Zeit werden wird; sie ist im Gegenteil die Skepsis, die dazu gehört, damit die Entwicklung richtig vor sich gehen kann, indem jedes Individuum entweder verlorenght oder, in Abstraktionen aufgezogen, sich selbst gewinnt.« Diese Entwicklung sieht er in folgender Weise vor sich gehen: »Das Assoziationsprinzip (das höchstens seine Gültigkeit im Verhältnis zu den materiellen Interessen haben kann) ist in unserer Zeit nicht affirmativ, sondern negativ, ist eine Ausflucht, eine Zerstreuung, ein Sinnesbetrug, dessen Dialektik ist: indem es die Individuen stärkt, enerviert es dieselben; es stärkt durch das Numerische im Zusammenschluß, aber das ist ethisch eine

Schwächung. Erst wenn das einzelne Individuum ethische Haltung trotz der ganzen Welt gewonnen hat, erst dann kann die Rede davon sein, sich in Wahrheit zu vereinigen; sonst wird die Vereinigung der jeder für sich Schwachen etwas genau so Unschönes und Verderbliches, wie wenn Kinder heiraten.«

Nun kann man aber diesen Nivellierungsprozeß des Sozialismus nicht mehr aufhalten, indem man das Rad der Geschichte wieder nach rückwärts zu drehen versucht. Es gilt vielmehr, nach dem zu fragen, was dann kommen muß, wenn die Individuen anfangen, sich aus diesem Nivellierungsprozeß wieder herauszuarbeiten. »Wenn so das Geschlecht, das ja selber nivellieren, sich emanzipieren und die Autorität und zugleich sich selbst vernichten gewollt hat, in der Skepsis des Sozialismus den trostlosen Waldbrand der Abstraktion angefacht hat, wenn das Geschlecht durch die Skepsis des Sozialismus nivellierend die Individualitäten und alle die organischen Konkretionen beseitigt und an deren Stelle die ›Menschheit‹ und zahlenmäßige Gleichheit zwischen Mann und Mann bekommen hat; wenn das Geschlecht so einen Augenblick sich an der weiten Aussicht einer abstrakten Unendlichkeit ergötzt hat, die nichts Hervorragendes stört, sondern da ist nur ›eitel Luft und Wassers so beginnt die Arbeit, da die Individuen sich selber helfen sollen, jedes für sich.« So allein kann die Nivellierung nach vorwärts überwunden werden durch jene Einzelnen, welche sich durch sie hindurchgearbeitet haben und dabei einen neuen Maßstab für Größe und Rangordnung schaffen. Nur so kann das Versagen der jetzt erschütterten Autoritäten repariert werden, das nach Kierkegaard darin liegt, »daß an der religiösen Individualitätsaussonderung vor Gott und der Verantwortung in der Ewigkeit vorbeigegangen wird«.

Das ist die Entwicklung, die Kierkegaard kommen sieht. Soll er sich ihr entgegenstemmen im Gedanken an die ungeheuren Verluste an konkreten Bindungen mit all ihren unschätzbaren Werten für die ethische Erziehung und die kulturelle Bildung der Menschen, die sie zur Folge haben wird? Oder soll er umgekehrt die ohnehin unausweichlich kommende Entwicklung unterstützen und damit beschleunigen, im Gedanken daran, daß die Nivellierung letztlich doch nur dadurch aufgehalten werden kann, daß, wie er sagt, »das Individuum in individueller Aussonderung die Unerschrockenheit der Religiosität gewinnt«? Kierkegaard hat zunächst keines von beidem getan, und er begründet das mit einem Satz, der ahnen läßt, welche gewaltigen Spannungen sachlicher und persönlicher Art das Werk umfaßt, auf das er sich eingelassen hat: »Die Nivellierung muß bestehen bleiben«, sagt er; jedoch »sie gehört dazu, wie das Ärgernis in die Welt kommen muß, aber wehe dem, durch den es hereinkommt!«.

Damit ist aber auch schon angedeutet, daß er bei der Rolle des Sokrates letztlich nicht stehenbleiben und sich nicht damit begnügen kann, das Christentum zu »dichten«. Kann er *Dichter* bleiben oder muß er nicht selbst *Wahrheitszeuge* werden? Das ist die Frage, die ihn Tag und Nacht bewegt hat. Wie er sie löste, werden wir sehen. Aber zuerst müssen wir nun sein schriftstellerisches Werk kennenlernen, wobei als auf eine Selbstverständlichkeit doch noch besonders darauf hingewiesen werden soll, daß die kurzen Auszüge, die wir im Folgenden bringen, auch nicht annähernd einen Eindruck von der Weite und Fülle des Werkes geben können, zu dem neben den 14 Bänden der von Kierkegaard veröffentlichten Werke auch noch 18 Bände Tagebücher gehören. Mindestens das eine oder andere der Werke sollte man vollständig lesen, wobei man vielleicht am besten mit der »Einübung im Christentum« oder der »Krankheit zum Tode« anfängt und dann die vorhergehenden Schriften liest.

Quelle: *Kierkegaard ausgewählt und eingeleitet von Hermann Diem*, Frankfurt a.M.: Fischer Bücherei, 1956, S. 7-24.