

Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 21 (1941-1942)
Heft: 1

Artikel: Søren Kierkegaard
Autor: Schubart, Walter
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-158863>

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: 23.01.2026

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

fördern versuchen wird, im Aufstellen von Projekten für ein rein schweizerisches Binnenschiffahrtsnetz größte Zurückhaltung geübt werden muß. Vielleicht wird die spätere Zukunft auch solchen Plänen einmal Erfolgsperspektiven bringen. Um ihnen nicht voreilig und vorzeitig den Lebensfaden abzuschneiden, werden die Behörden, wie das schon auf dem Rhein und der Rhone zu einer Zeit geschehen ist, wo die Ausübung der Flusschiffahrt dort erst ein schöner Traum war, alle Vorkehrungen treffen, um die Möglichkeit der späteren Einrichtung einer Schiffahrt offen zu halten. Der Bund wird auch durch eine entsprechende Gesetzgebung und zielbewußte Landesplanung dafür zu sorgen haben, daß Handel und Verkehr mit billigen Frachtsätzen rechnen können, sei es durch Förderung neuer Verkehrsmittel, sei es durch den Schutz der bestehenden vor volkswirtschaftlich unerwünschter Konkurrenz.

Nur eine zielbewußte Landesplanung wird uns auf dem Gebiete des Verkehrsweisen vor Kapitalfehlleitungen und vor schweren Schäden für unsere Wirtschaft bewahren.

Sören Kierkegaard.

Von Walter Schubart.

Dem Christentum drohen aus seiner eigenen Mitte zwei entgegengesetzte Gefahren: daß es sich über dem Versuch, die Welt umzubilden, ganz an die Welt verliert, und daß es sich aus Furcht, sich mit der Welt zu vermischen, ganz von ihr abkehrt. Es ist die Schicksalsfrage jeder weltzugewandten Religion, den rechten Abstand von den Dingen zu halten. Sie darf dem natürlichen Reich nicht so nahe kommen, daß sie seinen Gesetzen verfällt, und nicht so fern bleiben, daß sie die Fühlung mit ihm verliert. Es ist das beinahe tragische Los des religiösen Reformators, daß er die erste Gefahr überschätzt und die zweite übersieht. So ist es bei Luther. So ist es auch bei Kierkegaard. Beide erkennen mit scharfem Auge: Wer die Welt befehren will, ist immer in Gefahr, von ihr befehrt zu werden. Er ist von ständigen Versuchungen bedroht. Eines Tages will er nicht mehr leiden, sondern Macht haben und glücklich sein. Das ist die tragische Stunde, in der er die Sache der Religion verrät. Luther und Kierkegaard blicken um sich und glauben entsetzt die Spuren des Verrats rings um sich zu sehen. Daraus ziehen sie die Folgerung, daß Christentum lasse sich in der trostlos verdorbenen Welt nicht durchsetzen, sondern höchstens vor ihr in Sicherheit bringen. Sie reißen eine unüberbrückbare Kluft zwischen Gott und den Menschen auf aus Angst, das Absolute durch das Irdische zu verschärfen. Sie opfern die Erde, um den Himmel zu retten. Das Ende dieses

Strebens ist hoffnungslose Weltverneinung; der extreme Dualismus läuft zuletzt in Nihilismus aus. Als Spannung zwischen beiden Polen, zwischen der Gefahr der Verweltlichung und der nihilistischen Gefahr, muß das Leben und Wirken Kierkegaards betrachtet werden.

Es ist sein unvergeßliches Verdienst, daß er in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, in einer lauen und trägen Zeit, das Absolute in seiner ganzen atemraubenden Gewalt erlebte und es mit beispieloser Verbrüderlichkeit und Schärfe gegen die Ansprüche verweltlichten Lebens verteidigte. „Die Unendlichkeit und das Ewige sind das einzige Gewisse“. Von diesem Fundamentalatz geht er aus und gesteht im Rückblick auf seine Lebensleistung: „Ich habe nur eines gewollt, das Religiöse“. Er setzte sich dem Ruf aus, ein schlechter dänischer Patriot zu sein, als er 1848, anlässlich des dänisch-preußischen Konfliktes, in die Hochflut nationaler Begeisterung die Worte rief: „Deutschland ist nicht unsere Gefahr. Ich kenne nur eine Gefahr: für die Religiosität“. Die revolutionäre Bewegung von 1848 ließ er nicht gelten, denn: „In ihr hört man kein Wort von Religiosität, kein einziges!“ Das ist eine selten gewordene Art, politische Ereignisse einzuschätzen! — Die Zerbrettligkeit seines Körpers, die Belastung mit einem Leiden aus der Kindheit, gewährt ihm frühzeitig die Vertrautheit mit dem Tode. Vom Tod her blickt er auf das Leben, von der Ewigkeit her auf die Zeit. Aber das Absolute, von dem er ganz durchdrungen ist, ist ihm nicht Mitte und Seele der Welt, sondern ihr Widersacher. Er stöhnt in der Spannung zwischen beiden Welten, durch und durch Dialektiker, ein Mensch, der in Gegensätzen fühlt und denkt. Vor seinen Augen ist Gegensätzlichkeit geradezu das Merkmal der Wahrheit, Harmonie ein Ausdruck der Heuchelei. Das Neue Testament erscheint ihm so, daß es „im Gegensatz zwischen Gott und Welt und den daraus folgenden Leiden lebt und atmet.“ In anschaulichen Bildern malt er die unausgleichbare Weltverschiedenheit Gottes. „Wenn zwei Menschen Nüsse zusammen äßen, und der eine nichts weiter als die Schale möchte, und der andere nur den Kern, dann muß man von ihnen sagen, daß sie gut zusammenpassen. So passen Gott und die Welt auch zu einander. Das, was die Welt verachtet und fortwirft: die Geopferten, die Kerne, gerade darauf legt Gott einen unendlichen Wert, sammelt sie mit größerem Eifer als die Welt das, was sie mit größter Leidenschaft liebt“. An anderer Stelle heißt es: „Das Entsetzen des Christentums ist dasselbe wie seine Seligkeit: daß Gott der Lehrer sein will und der Schüler ihm gleichen soll. Soll Gott der Lehrer sein, dann muß der Unterricht damit anfangen, den Lernenden zu sprengen.“ Und schließlich: „Gott will uns Menschen umwandeln, und deshalb muß er als unser Feind auftreten. Dies fühlte auch die Welt sehr wohl, als sie ihren Erlöser kreuzigte; sie wollte beim alten bleiben.“ Der Gott der Liebe nimmt strenge, fast grausame Züge an. „Der Glaube an ihn enthält ein niederschmetterndes Urteil über uns bis in die geheimsten Wurzeln unseres Daseins.“

Vom Absoluten her behandelt Kierkegaard mit äußerster Schärfe die Probleme der Moral, des Erkennens und des Leidens.

Er setzt die Sünde in das Verhältnis von Mensch und Gott, nicht in die Beziehung der Menschen untereinander. Er bezieht sie auf die Einstellung des Menschen zur Ewigkeit, nicht zur Zeit. „Jeden Augenblick, den man nicht in Gott ist, ist man im Zustande der Sünde.“ Die Sünde ist also dem Wesen nach Gottlosigkeit, Gottentfremdung und nicht nur Angriff auf menschliche Güter und Rechte. Sie ist nicht der Gegensatz zur Tugend, sondern zum Glauben. An diesem Grundgedanken sind seine moralischen Abhandlungen „Der Begriff der Angst“ und „Die Krankheit zum Tode“ orientiert. Das Religiöse ist kein bloßer Kulturwert und von jeder Sozialethik wesensverschieden; es darf nicht seines absoluten Charakters entkleidet werden. In der Schrift „Furcht und Zittern“ weist Kierkegaard die unübersteigliche Schranke zwischen Religion und Ethik auf. Am Beispiel des Abraham zeigt er die Möglichkeit eines unlösbarsten Konflikts zwischen beiden. Abraham, der Sünder, ist bereit, aus Gehorsam gegen Gott den Sohn zu opfern, den er liebt. Aus Frömmigkeit will er das Sittengesetz verleihen. Nur das Verhältnis zu Gott treibt ihn zu seiner Tat. Dadurch unterscheidet er sich von Agamemnon, der die eigene Tochter Iphigenie dem Staatswohl opfert. Abraham steht nicht im Konflikt zwischen höherer und niederer Sittenpflicht, sondern zwischen Religion und jeglicher Ethik, und diese Spannung erfüllt den Menschen mit „Furcht und Zittern“. Die Frage ist nicht, ob das Leben des Sohnes für einen höheren Zweck, sondern ob es ohne jeden ersichtlichen Zweck geopfert werden darf. In der Sprache Kierkegaards: Ob es eine theologische Suspension des Ethischen gibt. Entschlossen tritt Kierkegaard für den religiösen „Innerlichkeitswert“ ein, der den Verstoß gegen das Sittengesetz rechtserfügt, ja erzwingt, obwohl er in keinem irdischen Wert ausgedrückt werden kann. Gott hat vor aller Ethik die absolute Souveränität. Um den Wesensgegensatz zwischen Religion und Ethik bis zu einem kaum noch erträglichen Grade deutlich zu machen, legt Kierkegaard das Wesen des Christlichen in den schmerzhaften Satz: „Tue das Gute, dann wirst du dafür bestraft werden.“

Auch das Problem der Gotterkenntnis steht bei Kierkegaard in der straffen Spannung zwischen dem Absoluten und dem Endlichen. Er wendet sich gegen Hegels „Begreiflichkeit des Christentums“. Verstandesmäßig könne es nicht ergründet werden. Für den Verstand sei es der Inbegriff der Paradoxie: Ein in der Zeit erscheinender Mensch als Gott; das, was seinem Wesen nach nie Geschichte werden kann — als Geschichte, der Absolute — machtlos am Kreuz! Statt des Verstandes setzt Kierkegaard das Sündenbewußtsein mit der Gottesoffenbarung in ein eigenartiges Verhältnis: Je kleiner und sündiger sich der Mensch erscheine, desto größer und deutlicher trete ihm Gott vor die Augen. Für die Gotteserkenntnis könne deshalb der Abstand zwischen Himmel und

Erde gar nicht weit genug sein; alles, was im Menschen das Gefühl dieses Abstandes wachhalte, begünstige die Gottesoffenbarung. Dem Demütigen, nicht dem Scharfsinnigen entschleiere sich das göttliche Geheimnis. „Das Schuldbewußtsein muß so über einem Menschen zusammenschlagen, daß der innere Weg, der der Immortalität, zur Gotteserkenntnis, mit dem jeder Idealist anfängt, unmöglich wird.“ Die Steigerung des Schuldbewußtseins, dieses „Adelsprädikates des Menschen“, wird so zur einzigen Weise, sich auf das Christwerden vorzubereiten.

Endlich das Leiden: Auch dieses nimmt bei Kierkegaard an der Spannung zwischen zwei Welten teil. Es ist ein „Leiden unter dem Abstand zwischen Gott und Mensch“, gleichsam ein Schmerz von Liebenden, die sich nie erreichen können. Das gläubige Verhältnis zu Christus ist von Leiden gezeichnet, weil der Unterschied zwischen Mensch und Gott in die christliche Liebe mit aufgenommen ist. Er wird Teil der menschlichen Existenz. Der Denker hat diesen Gegensatz als Paradoxie, der Gläubige als Leiden. Wenn man eingedenkt bleibt, wie sehr sich Kierkegaard bemüht, Gott und Mensch auseinanderzuhalten, muß man die Behauptung, daß er ein christlicher Mystiker sei, als irreführende Torheit von sich weisen. Denn das Wesen der Mystik ist seelige Vereinigung von Gott und Mensch, das gerade Gegenstück zu Kierkegaard's unversöhnlichem Dualismus.

Ein schonungsloser Kämpfer des Absoluten wendet sich Kierkegaard gegen drei geistige Erscheinungen, die er für die Grundübel seiner Zeit hält: Gegen den romantischen Ästhetizismus, gegen die Hegelsche Philosophie und gegen die liberale Mißdeutung des Christentums. Als ewig rühmlichen Widersacher der Ästhetik preist er Sokrates. Schon in der Magisterdissertation, betitelt: „Der Begriff der Ironie“ offenbart Kierkegaard seine Vorliebe für ihn; Zeit seines Lebens schätzt er an diesem Griechen die Entschlossenheit, mit der er dem selbstzufriedenen, ästhetisierenden Wissen der Hellenen das Unendliche gegenüberstellte. In seinem Hauptwerk „Entweder — Oder“ (1843) schritt sodann der Dreißigjährige zur rücksichtslosen Abrechnung mit dem Ästhetizismus der Romantik, in dem er den Menschen seiner Zeit vor die Entscheidung zwang: Entweder die naturalistisch-ästhetische oder die religiös-ethische Lebensform zu wählen. Besonders im Tagebuch des Verführers, dem bekanntesten Abschnitt aus „Entweder — Oder“, wird der Ästhetizismus in ein erbarmungsloses Gericht genommen; es wird gezeigt, daß er in Verzweiflung stürzt und in Verzweiflung endet. Dem romantischen Gepräge seiner Zeitgenossen sieht Kierkegaard das Christentum in seiner strengen Würde und heroischen Kraft als die einzige vollkommene Lebensform entgegen.

An Hegel tadeln Kierkegaard, der radikale Dualist, daß sich Religion und Kultur zu nahe kommen. Er sieht in Hegels Kulturpantheismus eine Verfälschung des Absoluten. Er macht Hegel mitverantwortlich für die

„Verflachung des Christentums durch den Protestantismus“, diesen „Hauptverderb unserer Zeit“. In Hegels Satz „Das Innere ist das Äußere, das Äußere ist das Innere“ sieht Kierkegaard eine unzulässige Vermischung der beiden Sphären, eine Verkennung der Tatsache, daß das Grundverhältnis zwischen Religion und Kultur „nicht harmonisch, sondern polemisch“ sei. Nach Kierkegaard ist die Welt nicht berufen, vom religiösen Geiste verklärt zu werden, sondern mit ihm zusammenzustoßen, damit er leide. Die Welt liefert nicht den Rohstoff für die Veredlungsarbeit des Menschen, sondern ist nur der Schauplatz für seine Leiden.

Wütend sind Kierkegaard's Aussfälle gegen das Christentum seiner Zeit und die Kirche seines Landes, gegen die Verlogenheit, hinter der ein gottloses Geschlecht seine unchristliche Ge- sinnung verbirgt.

„Man hat also“, ruft er aus, „in der Christenheit das Christentum eigentlich abgeschafft. Welchen Sinn hat es noch, daß sich alle diese Taufende ohne weiteres Christen nennen! Diese vielen, vielen Menschen, deren weit überwiegende Mehrzahl das Leben in ganz anderen Kategorien hat, die vielleicht niemals in die Kirche gehen, niemals an Gott denken, nie seinen Namen nennen, ausgenommen, wenn sie fluchen. Menschen, denen es nie klar geworden ist, daß ihr Leben irgendwie Gott gegenüber verpflichtet ist, Menschen, die entweder auf eine gewisse bürgerliche Unsträflichkeit als Maximum halten oder noch nicht einmal diese unbedingt nötig finden! Doch alle diese Menschen, selbst die, die Gott leugnen, sind alle Christen, nennen sich Christen, werden vom Staat als Christen anerkannt, von der Kirche als Christen begraben, als Christen in die Ewigkeit entlassen!“

Diesem Scheinchristentum stellt Kierkegaard das echte, heroische entgegen, immer bestrebt, es so zu schildern, daß niemand in Versuchung gerate, es zu verachten. Für ihn gibt es nur das Christentum der Leidenden und Verfolgten, nicht der Mächtigen und Gesicherten. Keine Nachfolge Christi ohne Marthrium, ohne den schneidenden Widerspruch zur Welt. Alles Wohlbefinden ist ihm verdächtig; „nur in Armut wird das Christentum recht bedient. Je mehr tausend ein Lehrer des Christentums zieht, desto weniger kann er dem Christentum dienen.“ Mitunter zeigt Kierkegaard Züge einer fast russischen Leidenssucht. Er liebt „Ideale, die verwunden“. Er will „froh und dankbar ein Geopferter sein, geopfert in einem Geschlechte, dem die Ideale ein Narrenstreich, ein Nichts sind“. Er setzt den Preis des Christentums hoch an und lehrt seine verweltlichte Generation, was es heißt, ein Christ zu sein. „Kein einziger von uns stellt das Christentum des Neuen Testaments dar... Anstatt eines klösterlich-asketischen Christentums haben wir jetzt ein Professorenchristentum“. Kierkegaard klagt die Kirche seines Landes an, daß sie sich an der allgemeinen Verweltlichung beteilige und ihre Mitglieder darin bestärke. „Der Protestantismus ist ganz einfach eine Unwahrheit, christlich gesehen eine

Unredlichkeit, die die Lebensanschauung des Christentums verfälscht, insofern, als er ein Prinzip für das Christentum sein will, anstatt ein nur für eine gewisse Zeit gegebenes Korrektiv.“ Demgegenüber preist er den Sinn des Katholizismus für Heroismus und Askese. Den Dienern der protestantischen Kirche wirft er vor, daß sie weder leiden wollten noch sich opfern könnten, anders als Petrus, der „das Sichere aufgab, Stellung und Lebensunterhalt, um auf das Unsichere einzugehen“. Sein Abscheu gegen die Kirche ist so heftig, daß er sich zu dem Satz versteigt: „Wenn du es unterläßt, an dem öffentlichen Gottesdienst, wie er jetzt ist, teilzunehmen, hast du immer eine große Schuld weniger, du nimmst nicht daran teil, Gott zum Narren zu haben“. Auf dem Sterbebett wehrte er sich dagegen, das Abendmahl von einem Pfarrer zu nehmen. Er will eines um keinen Preis: an dem teilnehmen, was offizielles Christentum heißt. Er klagt die Prediger an, daß sie sich von dem Kerngebot Christi, alles freiwillig hinzugeben um Christi willen, mit den Worten hinwegwendeten, daß dies Gott versuchen heiße. Kierkegaard stellt die Christen seiner Zeit noch unter den Verräter Judas. Denn Judas „nahm nur lumpige dreißig Silberlinge und ließ sich nicht als wahrer Anhänger Christi preisen“. Das Gemeine des Scheinchristentums sieht Kierkegaard darin, daß der Abfall nicht offen, als allgemeine Loslösung von Christus, sondern „hinterlistig, verschlagen, spitzbübisch“ geschehe, dadurch, daß alle den Christennamen annehmen und sich so am besten gegen das Christentum gesichert meinen. Streng und rücksichtslos kämpft er gegen jede Milderung der Ansprüche Christi, gegen jede Ausbiederung zwischen Welt und Evangelien. Die absolute Forderung muß in ihrer Reinheit und Härte aufrechterhalten werden. Am allerwenigsten darf man die Gnade zum Verschweigen oder zum Abschwächen des absoluten Anspruchs missbrauchen, sonst „hebt die Gnade das ganze Christentum auf“. Nur dem, der die absolute Forderung ernst nimmt und ganz erfüllt, neigt sich die göttliche Gnade zu. Versuche wie in Ibsens „Wildente“, die absolute Forderung preiszugeben und der Lebenslüge den Rang einer unentbehrlichen Wohltat einzuräumen, finden in Kierkegaard ihren grimmigsten Gegner.

Von Kierkegaard kann eine segensreiche und eine bedenkliche Wirkung ihren Ausgang nehmen. Die segensreiche ist das existentielle Denken, die bedenkliche ist das nihilistische Denken. Beide Wirkungen laufen bei Kierkegaard nebeneinander her. Unter existentiellem Denken versteht er den persönlichen Einsatz des Denkers für seine Lehre; er fordert — wieder das Vorbild des Sokrates vor Augen — die „Reduplikation“, d. h. das Nachleben des Erkannten. Er verlangt vom Philosophen nicht Theorie, sondern Beispiel, nicht die Welt der Begriffe, sondern das Dasein in persönlicher Gestalt, nicht Wissen, sondern Leben in Form des Wissens. Nicht durch Reflexion, sondern nur durch Wagnis und Opfer lasse sich die Wahrheit erlangen. Verdächtig ist ihm jeder Gedanke, der sich von der Wirklichkeit zurückzieht und den Zusammenstoß mit

ihr vermeidet. „Das, wovon ich rede, ist etwas ganz Schlichtes und Einfältiges: Daß die Wahrheit für den Einzelnen nur da ist, indem er sie selber handelnd erzeugt“. Die Kategorie des existentiellen Denkens ist in die Existenzphilosophie der Gegenwart (Heidegger, Jaspers) übergegangen. Aber auch der nihilistische Zug. Kierkegaard selbst hat die nihilistische Gefahr seines Denkens dunkel gefühlt. Er wollte nicht bei der Weltverneinung stehen bleiben. Der Hinweis auf das Absolute, meint er, laufe nicht darauf hinaus, daß der Mensch bloß zum Absoluten in ein Verhältnis kommen solle; er soll vielmehr gerade dadurch, daß er zum Absoluten in ein Verhältnis kommt, zum Allgemeinen zurückkehren. Diese Wiederbejahung des Lebens nennt Kierkegaard die Wiederholung oder die Doppelbewegung der Unendlichkeit. Ihm schwert, wenn schon unklar, das Ideal des wiedergeborenen Menschen vor, der, gerade weil er vom Absoluten durchdrungen ist, mit der Welt trotz ihrer Gebrechen seinen Frieden schließt. Abraham und Hiob haben „nach dem Gewitter“ alles zurück erhalten, was ihnen teuer war, Kraft des Glaubens und der Geduld. Aber hinter diesen seinen Vorbildern bleibt Kierkegaard zurück. Er kommt nicht los von der negativen Bewertung der Wirklichkeit, weder im Leben noch in der Lehre. Er löste seine Verlobung mit Regine Olsen, um seiner religiösen Berufung folgen zu können. Er sah darin sein Lebensopfer, seine große Katastrophe, die in ihm die Kräfte des Dichtens und Denkens entband. Aber rückblickend gestand er sich später ein: „Hätte ich (im religiösen Sinne) geglaubt, dann wäre ich bei Regine geblieben.“ Er stößt nicht durch zur alles beschenkenden Lebensliebe, zur echt christlichen, liebegetragenen Weltbejahung. Darin gleicht er Leo Tolstoi und unterscheidet er sich von Dostojewski. In den beiden letzten Jahren seines Lebens seit 1854 versinkt er, mit Schopenhauers Werken bekannt geworden, immer tiefer im Pessimismus. Er hält das Absterben, den Bruch mit dem Leben für nötig. Er fordert, das eigene Leben in dieser Welt zu hassen, zur ewigen Errettung des Lebens. Er verdammt Ehe und Mutterschaft, macht den Glauben zur Kategorie der Verzweiflung, verwirft jede, auch die unschuldigste Erdenfreude und sammelt schließlich seine Bitternis in den Ruf: „Zurück ins Kloster, dem Luther entflohen ist.“ Immer weltentrückter schwelgt er in Bildern des Leidens und der Selbstqual, überzeugt, daß sich die christliche Religion ihre eigentümliche Intensität ausschließlich durch Marthrium erhalten könne. „Ich habe zwei Drittel meiner Kraft darauf verwandt, abzustoßen.“ Vielleicht hat er in diesem Geständnis den Bruchteil der Negativität noch zu niedrig angesehen. Hätte er sich nicht die Überzeugung von Gottes ewiger Liebe bewahrt, so wäre sein Christentum in offenen Buddhismus hinübergeglitten. Diesem ist er schon sehr nahe gekommen mit Sätzen wie: „Die absolute Askese ist die Folge des Verhältnisses zu Gott... Die einzige Hilfe ist, vor Gott unbedingt nichts zu werden... Ich lieben, heißt, im menschlichen Sinne unglücklich werden wollen für dieses Leben... Von Gott geht ausschließlich Tod über das

ganze Menschenleben aus.“ Dieser ätzende Nihilismus ist, außer in die Existenzphilosophie, auch in die andere moderne Geistesbewegung übergegangen, die von Kierkegaard entscheidende Antriebe empfing: in die dialektische Theologie (Karl Barth, Gogarten).

Kierkegaard ist bewundernswert durch die Gewalt, mit der er Gott erlebt, aber abschreckend durch die Schärfe, mit der er die Wirklichkeit entrichtet — Vorbild und Warnung zugleich! Solche Naturen sind typisch für ein bestimmtes Stadium der religiösen Entwicklung, für jenen Augenblick nämlich, in dem das Absolute einem matt und lau gewordenen Geschlecht nach langer Entwöhnung wieder fühlbar wird. Die Feinsinnigen, die sich zuerst den göttlichen Kräften wieder öffnen, erzittern dann vor der Schmerzlichkeit des Gegensaßes zwischen Welt und Überwelt und halten einen Ausgleich zwischen beiden für ganz unmöglich. So leben sie ein Christentum nicht inmitten der Welt, sondern gegen die Welt und auf Kosten der Welt, in dem Wahn besangen, das ewige Leben erfordere immer und unbedingt den Tod des zeitlichen Lebens. Die Menschen sind es nicht wert, daß wir Gott unter ihnen bezeugen — das ist die bittere Überzeugung, die sich in solchen Stunden der Weltgeschichte zu bilden pflegt. Es mehren sich die Anzeichen, daß wir in einer solchen Stunde leben, daß wir einer religiösen Erneuerung großen Stils entgegenschreiten. Auch an den Menschen des 20. Jahrhunderts wird sich das alte Entwicklungsgesetz bewähren: Die Wiedergeburt der Religion setzt stets unter nihilistischen Wehen und Schauern ein, und erst nach geraumer Zeit, wenn sich Welt und Überwelt durchdrungen haben, wird der Welthaß vom Ideal der Weltverklärung abgelöst. Damit haben wir den Standort Kierkegaard's in der neueren Geistesgeschichte Europas festgelegt, sein Verdienst, seine Grenzen und seine Gefahr; damit haben wir angedeutet, wie weit wir ihm zu folgen und wo wir ihn zu überwinden haben.

Um die Alters- und Hinterbliebenenversicherung.

Von * * *

Während die Kranken-, Unfall- und Arbeitslosenversicherung in der Schweiz zum Teil schon seit vielen Jahren zum festen Stock der Sozialversicherung gehören, kann dies nicht auch von der Alters- und Hinterbliebenenversicherung gesagt werden. Der politische Kampf um die eindörfische Alters- und Hinterlassenenversicherung erstreckt sich bereits über Jahrzehnte, und auch heute noch läßt sich durchaus nichts Bestimmtes über deren zukünftige Gestaltung voraussagen.

Wahrscheinlich ist der tiefere Grund für die schleppende Behandlung dieses Gegenstandes hauptsächlich im folgenden Tatbestand zu suchen. Die