

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 19 (1963)
Heft: 6

Artikel: Kierkegaards "Meldung an die Geschichte"
Autor: Oyen, Hendrik van
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878849>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.01.2026

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

Kierkegaards «Meldung an die Geschichte»

1.

Im Jahre 1859, vier Jahre nach seinem Tode, wurde in Kopenhagen eine Schrift Søren Kierkegaards unter dem Titel «Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller» veröffentlicht. Als Untertitel war hinzugefügt «Eine unmittelbare Mitteilung. *Meldung an die Geschichte*». Diese Schrift wurde posthum von Peter Christian Kierkegaard herausgegeben, erschien aber unter dem Namen des Verfassers. Eigentlich war das Buch schon 1848 fertig gewesen, geschrieben unter großer leiblicher Erschöpfung und praktisch im Angesicht des Todes. Kierkegaard hatte offenbar das Bedürfnis, sachlich und nüchtern Rechenschaft von seiner Schriftstellerei abzulegen und reflektierend darüber klar zu werden, welche Aufgabe es wohl sein könnte, zu der die Weltlenkung, wie er sie nennt, ihn hatte gebrauchen wollen. Obwohl sein oeuvre sonst nur von indirekten Mitteilungen wimmelt, haben wir es hier mit einer direkten zu tun, das heißt: er steht persönlich für das Geschriebene ein. Er hat von dieser Schrift gesagt, sie enthalte das wahrste Wort, das über ihn geschrieben wurde. Freilich hat er nach 1848 allerlei Ergänzungen angebracht, aber wir können dennoch mit Sicherheit annehmen, daß wir es hier mit einem Dokument zu tun haben, das wie kein anderes aus dem Leben Kierkegaards uns auf die legitimste Weise mit seinen Absichten bekannt macht.

«Meldung an die Geschichte» heißt die Schrift. Man könnte wohl auch sagen: Vermächtnis eines Verstorbenen, der meint, sein Leben sei ein Opfer für die späteren Generationen, sei selbst eine Meldung an die nach ihm lebende Menschheit. «Weit zurück in meiner Erinnerung geht der Gedanke, daß da in jeder Generation zwei oder drei sind, die für die andern geopfert werden, dazu gebraucht, in entsetzlichem Leiden zu entdecken, was den anderen zugute kommt! Auf die Art verstand ich schwermüdig mich selbst, daß ich dazu ersehen sei.» In diesem Vermächtnis steigert sich Kierkegaard in die Annahme hinein, er habe von frühester Jugend an das Unglück, kein Mensch zu sein, er sei eigentlich seiner Bestimmung nach bloß

¹ Kierkegaards Schriften über sich selbst, übers. E. Hirsch (1951), S. 77.

Geist. Und die Meldung an die Geschichte kann nur die sein, daß sein Geist über den völlig nebensächlichen Menschen Kierkegaard hinaus – der ja an sich ohne jede Vollmacht war, kein Apostel, kein Prophet – bloß einen «atopotatos», wie Plato Sokrates nannte, einen Sonderling, einen Standortlosen darstelle. Sein Geist hätte nur den Auftrag, den kommenden Generationen eines, etwas ganz Schlichtes, ganz Unerhebliches und oh wie Langweiliges zu verkünden: was es mit dem Christwerden auf sich habe. Kierkegaard schreibt am Schluß seiner Abhandlung über seine schriftstellerische Wirksamkeit: «Mithin, die ganze Wirksamkeit als Schriftsteller dreht sich um dies: Christwerden in der Christenheit! Und der Ausdruck für den Anteil der Weltlenkung am schriftstellerischen Werke ist, daß der Verfasser der ist, der selbst in dieser Weise erzogen worden ist, jedoch so, daß er ein Bewußtsein davon hatte von Anbeginn an².» «Von Anbeginn an», so sagt Kierkegaard: eben weil er, wie er meint, von Anbeginn eigentlich kein Mensch war, keine Jugend hatte, keine spontane Beziehung zu seiner Umwelt. So sieht er rück-schauend das eigene Leben als Leidensweg, als ein Opfer, das die Weltlenkung auf ihrem Altar zum Heil der Menschheit dar-brachte.

In Gleichzeitigkeit mit Christus wird er um der Wahrheit willen als eine Glaubens-Existenz, als Geistergriffener für die späteren Generationen geopfert. Wohlbemerkt: gerade er, am Schluß seines Lebens, als existentieller Wahrheitszeuge, dem es doch sonst nur darauf ankam, in Abrede zu stellen, er sei selber ein Christ! Denn sagte er das, so würde er in demselben Augenblick seiner Aufgabe untreu werden. Er würde apologetisch auf sich selbst als den exemplarischen Christen hinweisen und zeigen, wie ein Christ sich wahrhaft benimmt. Doch wohl nur mit dem unheilvollen Zweck, andere Leute dazu zu bringen, ihn nachzuahmen, statt daß sie ihr eigenes Christsein, als innere überzeugte Wahrheit, für sich erfahren.

Eine sonderbare Meldung an die Geschichte: Wahrheitszeuge für das Christentum zu sein mit gleichzeitiger Verneinung des Christseins für sich selbst.

Wir leben nun viele Generationen später und wollen versuchen, die Frage zu beantworten: wie will diese Meldung wirklich verstanden werden, und weiter: was haben wir mit ihr zu tun?

² Ebd., S. 87

2.

Wir treten an die «Meldung» wohl am besten heran, indem wir uns in aller Ruhe die Worte überlegen: «Gelebt habe ich eigentlich nicht, ausgenommen im Bereich der Bestimmung Geist^{3.}» Was ist hier mit *Geist* gemeint? Gemeint ist nicht, was theologisch Heiliger Geist heißt, sondern Geist als *Reflexion*, der Geist im romantisch idealistischen Sinne, der im Gegensatz zur Natur das eigentlich zeugende Prinzip des Lebens ist, weil er sich reflektierend eine eigene Welt schafft. Kein Wunder, daß Kierkegaard im Hinblick auf seine Lebensaufgabe ständig vom Weltlenker spricht, denn der Geist ist das Werkzeug des Weltlenkers in uns, das uns zum richtigen Selbstverständnis, zur unendlichen eigentlichen Subjektivität hinführen möchte.

Wenn Kierkegaard von seiner Jugend spricht und von der, wie er selbst sagt, «wahnsinnigen» Art, in der er in das Christentum durch den alten schwermütigen Mann, der sein Vater war, erzogen wurde, dann muß er konstatieren: «Ich bin eigentlich Reflexion von Anfang bis Ende^{4.}» Schon als Kind hatte er unter der Bestimmung zu leiden, Geist zu sein. So bemerkt er, allzu früh sei die Ewigkeit bei ihm in die Zeitlichkeit eingebrochen, allzu früh habe ihn die Schwermut überwältigt, und so sei es ihm unmöglich gewesen, die Ehe mit der geliebten Regine Olsen einzugehen (sich in die «Allgemeinheit» zu fügen), sei er doch eine Ewigkeit zu alt für dieses junge, unbefangene und fröhliche Geschöpf.

Mit dem Stichwort «Geist» scheint mir der entscheidende Schlüssel für ein Verständnis der «Meldung an die Geschichte» gegeben zu sein. Deshalb werden wir Geist im Sinne von Reflexion als das hermeneutische Prinzip im oeuvre Kierkegaards ständig vor Augen behalten müssen. Denn hier befinden wir uns am Kreuzpunkt der dialektischen Spannung zwischen mittelbarer und unmittelbarer Mitteilung, zwischen dem Dichter und dem Gläubigen in Kierkegaard. Hier geht die Brücke zwischen dem Ästhetiker und dem Bekenner. Das Kreuz der Reflexion überschattete bei ihm die Kindheit, es begleitete ihn in den Jahren intensivster Schaffensexploration, und es ließ sich auch nicht abwerfen, als die letzten Jahre nur noch der Einübung im Christentum gewidmet wurden.

³ Ebd., S. 78.

⁴ Ebd., S. 70.

Fragen wir, welche Rolle die Reflexion als Geist zunächst im Leben Kierkegaards spielte, so muß die Antwort lauten: sie befiehlt ihn zum Dichter, zum romantischen, skeptischen und ironisierenden Dichter, um ihn dann in den letzten Jahren einer Verwandlung in den Wahrheitszeugen, wie er selbst es nennt, zu unterziehen, wobei allerdings die Travestie den Dichter nicht völlig zu verbergen vermag. Unter der Verwandlung verstehen wir dasjenige Ereignis, das Kierkegaard selber, als im Jahre 1846 nach der Abfassung der «Abschließenden Nachschrift» geschehen, andeutet, wenn er sagt: «Diese Schrift bildet den Wendepunkt in meiner gesamten Wirksamkeit als Schriftsteller, indem sie das Problem: Christ werden stellt.» Von da an geschieht der Übergang zum letzten Abschnitt, der Reihe religiöser Schriften⁵. Er markiert also im sonst organisch qualifizierten Wachsen seines oeuvres eine Stunde der Wandlung; von nun an heißt das wichtigste Pseudonym nicht mehr Johannes Climacus, sondern Anticlimacus, es gilt nicht mehr die Bewegung von unten nach oben, sondern von oben nach unten.

Wir wollen versuchen, in aller Kürze die Amplitude dieser geistigen Pole im Leben Kierkegaards zu ermessen. Unweigerlich steht auf der einen Seite der Pol der *Ironie*. Anno 1843 trägt Kierkegaard eine Definition der Ironie in sein Tagebuch ein:

Ironie ist die Einheit von ethischer Leidenschaft, die in Innerlichkeit das eigene Ich unendlich akzentuiert – und von Bildung, die im Äußeren (im Umgang mit Menschen) von dem eigenen Ich unendlich abstrahiert. Das letztere bewirkt, daß keiner das erste merkt, und darin liegt die Kunst, und dadurch ist das wahre Unendlichmachen des ersten bedingt⁶.

Ironie ist also eine Art Verstellung, ein Betrug, der nach innen die Innerlichkeit des Ichs unendlich pflegt, fördert und nährt, nach außen jedoch unter der Travestie der Allgemeinheit sich nur dem frivolen Spiel von Hinz und Kunz zu eigen gibt. Ironie als Lebenshaltung spiegelt im Leben Kierkegaards nicht nur zufällig einen Wesenszug seiner Zeit! Wie hätte eine Künstlernatur wie diese dem schwermütig pietistischen Zugriff des christlichen Glaubens anders ausweichen können als in ein leidenschaftliches Ausfindigmachen der eigenen Innerlichkeit, ein radikales Suchen nach eigenem Selbstverständnis? Und da standen nun die Zeichen der Zeit für ihn denkbar günstig.

⁵ Ebd., S. 58.

⁶ Die Tagebücher, übers. Th. Haecker, 1 (1953), S. 222.

Selten wird ein Doktorand für seine Dissertation ein derartig persönlich-adäquates Thema gefunden haben wie Kierkegaard, als er 1841 den Grad eines Magister artium erwarb auf Grund einer Schrift: «Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates.» Kierkegaard hatte mit dieser Schrift die Gelegenheit, einerseits seine innere Kongenialität mit der sokratischen Ironie kundzutun, andererseits mit größtem Nachdruck zu beweisen, wie seine Zeitgenossen, vorab Hegel, der eigentlichen Ironie verständnislos gegenüberstanden. Für Kierkegaard war nicht der Sokrates des Plato, geschweige der des Xenophon, sondern der des Aristophanes der eigentliche Ironiker: der Philosoph, der in einem Korb an der Decke aufgehängt, über der Erde schwebend, gestaltlos wie die Wolken zugleich das Schwebende und Formlose der Wirklichkeit symbolisiert. Das ist für Kierkegaard das Große an der aristophanischen Zeichnung des Sokrates, daß er ihm das geheimnisvolle Nichts abgelauscht hat, das immer wieder auf die Leere hinweist, die nichts aus sich produziert als eben die Tiefe, das Unvollendete, das Wendige und Formlose. «Statt der ewigen Fülle der Idee, erhält Sokrates so die allerasketischste Dürftigkeit einer Vertiefung in sich, die jederzeit mit leeren Händen zurückkehrt, obwohl sie niederfährt in der Seele Unterwelt⁷.» Die Ironie ist die unendliche absolute Negativität, man könne von ihr sagen, so meint Kierkegaard, es sei ihr Ernst mit «Nichts», sofern das nicht der Ernst mit «Etwas» ist⁸. Darin fühlt sich der Mensch erst wahrhaft frei, wie es Sokrates dem Tode gegenüber, der doch wohl ein letzter Ernst ist, tut.

Das gesamte Dasein wird durch den Ironiker in Frage gestellt. Nicht wird die Wirklichkeit überhaupt verneint, aber sie soll in ihrer unvollkommenen Form aufgezeigt, in ihrer lästigen Einbildung, wahre Verwirklichung der Idee zu sein, demaskiert werden. «Für den Ironiker hat die gegebene Wirklichkeit ihre Gültigkeit ganz und gar verloren, sie ist ihm eine unvollkommene Form geworden, die allenthalben lästig wird. Das Neue anderseits hat der Ironiker nicht zu eigen. Er weiß lediglich das Eine, daß das Gegenwärtige nicht der Idee entspricht⁹.» Er hat gegen die eigene Zeit Stellung bezogen, Eifer im Dienste des Weltgeistes verzehrt ihn¹⁰. Ironie ist göttlicher

⁷ Über den Begriff der Ironie, übers. E. Hirsch (1961), S. 158.

⁸ Ebd., S. 275.

⁹ Ebd., S. 265.

¹⁰ Ebd., S. 266.

Wahnsinn, der gleich einem Tamerlan wütet und keinen Stein auf dem anderen läßt. Sie ist die Bestimmung der Subjektivität, denn in ihr ist das Subjekt negativ frei. In ihr ist es immer in der Schwebe, denn nichts ist da, was es hielte. Fast berauschend wäre die Aufgabe des Ironikers zu nennen, meint Kierkegaard, denn er ist es ja, der durchschaut, wie sehr die Wirklichkeit sich selbst vernichtet. In ihm ist das Prinzip, kata dynamin, sie ständig aufzuheben und zu zerstören. Gerne zitiert Kierkegaard an diesem Punkte Hegel, der sagt: «Alle Dialektik läßt gelten, was gelten soll, als ob es gelte, läßt die innere Zerstörung sich selbst daran entwickeln, – allgemeine Ironie der Welt»; und Kierkegaard bestätigt: hier nun sei die Weltironie sehr richtig verstanden. Aus diesem Aspekt interpretiert Kierkegaard folgerichtig das sogenannte Dämonische in Sokrates, als die «Innerlichkeit, welche das Bestehende in sich reflektiert und in ihrem Verhältnis zu sich selbst auflöst und verflüchtigt in der Gedankenwelle, die sich darüber auftürmt und es fortspült, während die Subjektivität selber wieder zurücksinkt in den Gedanken¹¹». Die sokratische Ironie ist also von Kierkegaard in ihrer absoluten Negativität, ohne Prätention zu wissen, woraufhin gelebt und erzogen werden soll, festgehalten. Der Unterschied zu der Auffassung Hegels ist, daß dieser sich der platonischen Deutung anschließt, nach welcher Sokrates meinen könnte, tatsächlich zu wissen, was das Gute sei, woraufhin die Weltironie ihren Weg dann mittels der vernichtenden Reflexion nehmen kann.

Wir sagten: nur zu glücklich trafen sich in der Dissertation Kierkegaards eigene Distanz zu den Erscheinungsformen des zeitgenössischen Pietismus und andererseits die Romantik des Zeitgeistes, die namentlich im Begriff der Ironie nach sokratischem Muster genau das Stichwort vorfand zur Orientierung auf dem Wege nach dem Absoluten. Eingeführt durch Johann Georg Hamann und Friedrich Schlegel, von Lessing aufgenommen, von Solger und Goethe als Handwerkszeug benutzt, gehörte die Ironie zum großen Erbe der Romantik. Über Goethes sogenannte «beherrschte Ironie» konnte Kierkegaard ebenso schnöde reden wie sie insgeheim beneiden. Den großen Einsatz bildeten für ihn wohl Kant und Fichte. Die Mündigkeit der modernen Spekulation verdankte Kierkegaard Kant¹². Kant war es, der die Vormundschaft des

¹¹ Ebd., S. 168.¹² Ebd., S. 277.

Dogmatismus durchbrach. Er zeigte die zeit-räumliche Flüssigkeit der Erscheinungswelt auf. Kant wurde von der Romantik im skeptisch ironischen Sinn verstanden. Er sei der auctor intellectualis der kritischen Reflexion, in der das Ich sich immer abgründiger in sich versenkend sich selbst unfaßbarer und ungreifbarer wird. Man findet zwar in sich die Unsterblichkeit, aber in einer bodenlosen Identität, wie das alles bei Fichte ausgeführt wurde. So konnte Kierkegaard im Hinblick auf die Romantik bei Fichte am ehesten anknüpfen, denn für ihn gestaltete sich doch die Subjektivität in unendlicher Hervorbringung des absoluten Ichs, als unendliche, absolute Negativität. Kierkegaard zitiert Tauler:

Doch dieses Verlieren, dies Entschwinden
ist eben das echte und rechte Finden¹³.

Eben darin, in diesem entschwindenden Finden schafft sich der subjektive Denker in Freiheit seine Welt, er dichtet sie. Für Kierkegaard ist die romantische Ironie die wahre Dichtung. Mit Recht bemerkt Camille Schuwer in den *Cahiers du Sud*: «L'audace du philosophe qui construit l'univers autorise a fortiori la confiance de l'artiste qui le recrée à son usage¹⁴». Er sieht die klassische Ästhetik als Ästhetik des Schönen in der Romantik sich zur Ästhetik des Genies entwickeln. So gelte das Wort Schlegels vom schaffenden Tun des Geistes: «le monde devient son œuvre d'art». Die Welt wird das Kunstwerk des Geistes, gewiß, aber dann in einer totalen Erneuerung, in einer Verneinung alles Bestehenden, Substantiellen, Moralischen, aufräumend mit allen bürgerlichen Gepflogenheiten von Liebe und Sexus, mit allen hochkirchlichen Traditionen. Hören wir Kierkegaards Beschreibung seiner Zeit¹⁵:

Alles war vollbracht und vollendet in einem göttlichen chinesischen Optimismus, welcher kein vernünftiges Sehnen unbefriedigt ließ, keinen vernünftigen Wunsch unerfüllt. Der Sitte und Gewohnheit herrliche Grundsätze und Maximen waren Gegenstand einer frommen Gottesverehrung! Alles war absolut, sogar das Absolute. Man enthielt sich der Polygamie, man ging mit spitzköpfigen Hüten. Alles hatte seine Wichtigkeit... Man lebte nicht wie Schwärmer tun, leichtsinnig ohne Achtung für Stunde und Glockenschlag. Solche

¹³ Ebd., S. 279.

¹⁴ *Cahiers du Sud*, Mai–Juin 1937, p. 125.

¹⁵ Über den Begriff der Ironie (A. 7), S. 309f.

Gottlosigkeit versuchte vergeblich, sich einzuschleichen. Alles geschah auf Glockenschlag, man durchschwärzte die Natur am Johannistag, man war zerknirscht am großen Buß- und Bettag, man verliebte sich, wenn man das zwanzigste Jahr erreicht hatte, man ging Schlag zehn Uhr zu Bett. Man stand im freundschaftlichen Umgang mit dem Pfarrer, unter dessen Augen man episch die vielen schönen Züge zu einem rühmlichen Nachruf vollbrachte, den dieser, des war man gewiß, dereinst gerührten Herzens vergebens versuchen würde herauszustammeln.

Da griff nun die Romantik verjüngend ein, allerdings so die Welt verjüngend, daß sie, wie Heine bemerkte, wieder zum Wickelkinde wurde. Denn das sei das Unglück mit der Romantik, sie greife die Wirklichkeit nicht. Die Poesie erwacht, die großen Sehnsüchte, die heimlichen Ahnungen, die begeisternden Empfindungen erwachen, die Natur erwacht, die verzauberte Prinzessin erwacht – der Romantiker verfällt in Schlummer.

3.

Aber dazu fand Kierkegaard keine Gelegenheit, traten doch kurz vor dem Erwerb des Magistertitels zwei schwere *Erschütterungen* in sein Leben ein, die ihn nun gerade zur rastlosen Aktivität unter dem Vorzeichen der absoluten unendlichen Negation veranlassen würden. Es war das große «Erdbeben», wie er es nannte, wohl die Entdeckung einer furchtbaren Sünde im Leben des Vaters: eine Verfluchung Gottes, die dieser als junger Knabe, von Hunger gequält, ausgesprochen hatte. Es war ein Verbrechen also, das ihm deutlich machte, das hohe Alter seines Vaters sei anstatt ein Segen eher ein Fluch, denn von den 7 Kindern starben in kurzer Zeit 5, und so war anzunehmen, ein Gottesfluch laste auf der ganzen Familie. Die erste Schrift (gegen den Landsmann Hans Christian Andersen) trägt den vielsagenden Titel: «Aus den Schriften eines noch Lebenden». Kurz vorher war der Vater gestorben. Unter diesem Druck bestand Kierkegaard dennoch das theologische Examen. Bald darauf folgte die Verlobung mit Regine Olsen, als zweites Erdbeben wurde ein Jahr später die Entlobung empfunden. Seine Schwermut nahm unter dem Eindruck dieses Geschehens maßlos zu, er nannte sie «den Pfahl im Fleische». Aber zugleich veranlaßte ihn das schmerzhafte Ereignis, sich zum vielseitigen Autor zu entwickeln. Beide

Erdbeben veranlaßten den Romantiker Kierkegaard, nicht einzuschlafen. Er bemerkte 1845 in seinem Tagebuch:

Es liegt etwas Schnurriges darin: Hamann sagt, daß für Gott nichts vergessen ist, aber daß es bei den Menschen Ideen und Einfälle gibt, die man niemals mehr als einmal in seinem Leben bekommt. – Als Vater gestorben war, sagte Sibbern zu mir: «Nun wirst Du Dein theologisches Examen nie mehr machen», und da gerade machte ich es! Hätte Vater weitergelebt, würde ich es nie gemacht haben. – Als ich die Verlobung aufhob, sagte Peter zu mir: «Nun bist Du verloren.» Und doch ist es offenbar, daß wenn anders ich etwas geworden bin, so bin ich's geworden durch jenen Schritt.

Allein in dem Moment, da er Regine den Verlobungsring zurückschickte, erwartete er dies keineswegs, heißt es doch am Schluß des Abschiedsbriefes¹⁶:

Eine Seidenschnur senden bedeutet im Osten Todesstrafe für den Empfänger, einen Ring senden, wird hier wahrlich zur Todesstrafe für den, der ihn sendet.

Kierkegaard fing aber erst recht zu leben an, denn nun galt es, sich vor Regine und sich selbst zu rechtfertigen. Seine Ausnahmexistenz verbot ihm, am Allgemein-Menschlichen in Ehe, Amt, Bürgersein teilzunehmen. Nun meldete sich gerade die Aufgabe, die Weisen des Existierens aufzuzeigen, die der Mensch zu durchwandern hat, wenn er sich auf die eigene *Innerlichkeit* zurückziehen muß. Was bleibt dem Menschen, der sich von seinen gesellschaftlichen Pflichten zurückziehen muß, der nicht imstande ist zu heiraten, der als Theologe nicht in den Dienst der Kirche tritt, was bleibt einem so sonderbaren Menschen anderes zu tun, als dem geliebten Wesen doch noch die eigentlichen Herzenstiefen zu erschließen, die sonst fatalerweise durch den groben Bruch mißdeutet werden müssen? Aber eine direkte Mitteilung wäre hier fehl am Platze: erst durch eine dichterische Dialektik, die verschiedene Gestalten und Personen im gleichen Augenblick vorgaukelt, wird das sehende Auge der Liebe verstehen lernen, wer *er* wirklich war, der sich blutenden Herzens so verstellen mußte. Schwindelerregend wirbeln nun die pseudonymen Autoren durcheinander, jeweils einem Aspekt des vielseitigen Geistes entsprechend: etwa die Einsamkeit des Suspenderens und ihre unvermeidliche Gewissensprüfung (Frater Taciturnus, Johannes de Silentio, Viktor Eremita) oder die Hartnäckigkeit des dialektischen Denkens (Constantin Constantius, oder

¹⁶ Tagebücher (A. 6), S. 220.

¹⁷ Briefe, übers. E. Hirsch (1955), S. 59.

Johannes Climacus) oder auch Nikolaus Notabene und viele andere, die sich nun in den bald aufeinanderfolgenden ästhetisch-dichterischen Schriften zu Worte melden: «Entweder-Oder»; «Furcht und Zittern»; «Die Wiederholung»; «Vom Begriff der Angst»; «Philosophische Brocken»; «Stadien auf dem Lebensweg»; «Abschließende Nachschrift zu den philosophischen Brocken». Sie erschienen in der Zeitspanne von drei Jahren, wobei man nicht übersehen darf, daß einsetzend in der gleichen Periode noch 84 erbauliche und später christliche Reden erschienen, die alle als direkte Mitteilungen unter eigenem Namen veröffentlicht wurden. Auch wenn Kierkegaard als Anhang zur Nachschrift erklärt, er sei bloß der Souffleur der pseudonymen Schriften, und kein Wort sei von ihm selbst, so wird doch die im Jahre 1848 abgegebene Erklärung, daß der Autor der ästhetischen Schriften letzten Endes ein religiöser Schriftsteller sei, bestätigt durch die erbaulichen Schriften, die alle um das hohe Gut des Glaubens, als Innerlichkeit verstanden, kreisen. Dennoch ist unverkennbar, daß sich nach der Veröffentlichung der Nachschrift im Gesamtœuvre eine Wandlung beobachten läßt, die man kurz bezeichnen kann als die Erschließung einer Dichterexistenz an der Grenze des Ethisch-Religiösen für das Bekenntnis zur christlichen Geistesexistenz.

4.

Diese Erschließung hat uns jetzt näher zu beschäftigen. Sie erfolgt bekanntlich über eine Reihe von *Stufen*, die aus dem Alltagsleben der vorhin geschilderten Verbürgerlichung und Sättigung des Daseins in die letzten Tiefen der Subjektivität, der Innerlichkeit, auch der Einsamkeit hinunterführen. Die vier Stufen sind das ästhetische, das ethische, das ethisch-religiöse und das christlich-religiöse Stadium.

Selten wird ein theologischer Kandidat sich in der Society und auf den Boulevards so heimisch zurechtgefunden haben wie der Dandy Kierkegaard. Er kann aus eigener Erfahrung sprechen, wenn er in aller erwünschten Breite der christlichen Gesellschaft gegenüber sich den Anschein gibt, er nehme das unmittelbar-sinnliche, erotisch-saturierte, langweilig-spielerische Leben völlig ernst. Aber dieses Ernstnehmen ist nichts anderes als die romantische Ironie, die Kunst des Dichters, der mit brennendem Schmerz im Herzen nur

noch Seufzer und Schreie von sich gibt, die den Leuten wie schöne Musik in den Ohren tönen. Gewiß: man nimmt Entweder-Oder wie köstliche Musik zu sich und vergißt die Qualen des Dichters. Denn wer hat diese ganze Erotik, auch die Leidenschaft, die Langeweile, die Frivolität so erlebt, auch genossen, wie dieser Theologe, und sie in seiner Schwermut trotzdem für eitel und nichtig ansehen müssen? Bewußt hat er sich für Regine zum gemeinen Verführer erniedrigt, damit sie nur von ihm loskommen könne.

Aber der Mensch hält es in der Welt des Ästhetisch-Unmittelbaren nicht aus. Das spielerische Leben stößt auf die Grenze, an der die Frage auftaucht: Was bin ich selbst? Diese Frage veranlaßt ihn, die trügerische, frivole Maskierung des Lebens hinwegzureißen, damit er sich dann in abgründiger Angst vor die Verantwortung der eigenen Entscheidung gestellt sieht. Kierkegaard nennt diese Lage die Stufe der Ironie, den Ruf nach Innerlichkeit. Es meldet sich das ethische Stadium: in der Pflicht der Wirklichkeit standzuhalten, jemand zu sein, der weiß, was ihm zu tun ansteht. Kierkegaard erläutert dieses ethische Pflichtbewußtsein an der Ehe. Kann aber der Pflichtmensch wirklich bestehen? Ist er nicht wieder eine bürgerliche Maske, ein Figurant, der die Allgemeinheit in jeder Hinsicht korrekt anzustreben sucht, wobei er sie immer mehr als eine unvollziehbare Zumutung an sich erfahren muß. Er gerät ständig ins Scheitern; er muß seine eigene Nichtigkeit angesichts der absoluten Forderung der Moral einsehen. Er bricht in Reue zusammen und schaut aus der schwindelnden Höhe des Pflichtbewußtseins nichts als die Nichtigkeit des erst so leidenschaftlich gesuchten und geprisenen Selbst. Kierkegaard spricht hier von Humor. Hamann ist ihm der vollendete Typ des Humors, der das notwendige Scheitern der unzumutbaren Moralität eingesehen hat.

Der Humor ist die Brücke vom ethischen zum religiösen Stadium: er führt aus der geruhsamen Oberfläche des «chinesischen Optimismus» des Alltags in die innere Problematik der Innerlichkeit des Existierens. Es wird klar, wie schwer es schon ist, bloß als Mensch zu existieren – Gestalten wie Don Juan, Ahasver und Faust verkörpern die tiefe unerschöpfliche Symbolik menschlicher Existenz. Aber die unendliche Reflexion führt unaufhaltsam tiefer. Sie ist absolute Negativität, und doch kann nur ihr Innewerden wirklich Wahrheit sein, in die Wahrheit einführen. Sie ist nicht etwas Statisches und Greifbares, selber muß man im Existieren sie verwirklichen. Denn

nur im Selbst, im Einzelnen kann die Aneignung der Wahrheit geschehen. Nun läßt sich doch die Frage nicht vermeiden: Haben wir denn grundsätzlich den Keim der Wahrheit schon in uns, oder soll dies In-der-Wahrheit-Existieren eher von außen, durch einen Akt Gottes hergestellt und müssen wir dazu umgewandelt werden?

Das war die Frage, die Kierkegaard beschäftigte, nachdem seine Selbstrechtfertigung im Hinblick auf Regine ihre Aktualität verlor. Philosophische Brocken und die Nachschrift setzen sich mit der genannten Frage auseinander. Es handelt sich also um das Wahrheitserlebnis. Als Sache des Glaubens im humanen Sinne kommt auch das schon von der personhaften *Entscheidung* her. Das verlangt einen Sprung. Im Unterschied zu allem quantitativen Denken, dem es wie in der Naturwissenschaft auf das Meßbare, auf Ursache und Folge ankommt, beruht das qualitative Denken auf Entscheidung. Glauben kann man nicht stückweise ergreifen. Der Glaubende macht einen Sprung. Das ist für den messenden und berechnenden Verstand immer ein Ärgernis, ein Paradox: Der Verstand kommt nicht mehr mit, er sieht sich von einer höheren Lage aus in die Schranke verwiesen. Das Paradox wird also von Kierkegaard nicht als Produkt des Verstandes, als dessen eigenes Gegenteil gewertet, als ob es bloß contra rationem gemeint sei: Das Paradox kommt vielmehr vom Entweder-Oder her: entweder objektiver Vernunftbereich oder subjektives Existieren. Das Paradox ist deshalb auch zum Wesensbegriff der Existenzdialektik geworden. Die Vernunft wird in die Schranken des Objektiven und Spekulativen verwiesen. Das heißt freilich noch nicht, daß Glaube und Vernunft als indifferente Größen sich gleichgültig bleiben müssen: Im Gegenteil, sie werden in gegenseitiger Konfrontation sich erst recht als Existenz einerseits und objektiver Vernunftbereich anderseits bewußt.

Steht aber die Wahrheitsfrage zur Debatte, dann wird doch von beiden die Existenz in ihrer Dialektik sich am ehesten an diese Frage heranmachen müssen, weil die Wahrheit Sache der persönlichen Aneignung, der Entscheidung ist.

Und hier stehen wir dem vorhin erwähnten Problem gegenüber: Haben wir die Wahrheit immer schon zu eigen oder ist es Gnade, daß man sie zugeeignet bekommt? Um diese Frage zu beantworten, blenden wir wieder zurück auf die Stelle, wo wir vom Humor sprachen. Der Humor führt in das religiöse Stadium hinein. Davon sprachen wir noch nicht. Das religiöse Stadium bricht in zwei ein-

ander bedingenden Stadien auf: Die Religion der Innerlichkeit oder *Immanenz* (A) und die Religion des absoluten Paradoxes oder die *christliche* Religiosität (B).

Die Religion der *Immanenz* (A) wird vom sokratischen Paradox bestimmt: man ringt mit dem Absoluten in sich als Möglichkeit der unendlichen Selbstverwirklichung. Wir haben gesehen, das objektive Denken ist direkt, unproblematisch, es baut sich ein schönes System und teilt alles direkt als logische Folgerung auf Grund dieser Planung mit. Ganz anders die Innerlichkeit: sie lebt in der Doppelreflexion: der subjektive Denker denkt das Allgemeine, aber existierend bewirbt er sich um die Innerlichkeit und tritt zusehends in die Vereinzelung und Isolierung. Die Innerlichkeit lässt sich nicht direkt und objektiv mitteilen. Man kann allenfalls wie Sokrates sie maieutisch-negativ auch im Mitmenschen zu erwecken versuchen. Natürlich kann sich aber das Subjekt nicht allein aus sich selbst kennenlernen. Die wahre Erkenntnis muß doch immer in Konfrontation mit der objektiven Wirklichkeit zustandekommen. Sonst könnte ja, wenn kein objektiver Bestand die Wahrheit als Subjektivität garantierte, der Irrsinn den Platz einnehmen. Das «Objektive» verkörpert nun für den subjektiven Denker die ewige Seligkeit, das absolute telos. Aber wie soll sich der Mensch in seiner Relativität ebenbürtig zum absoluten Ziel verhalten, wie in der Endlichkeit die Ewigkeit verwirklichen? Gerade die Verzweiflung der Endlichkeit, das Schweben über 70000 Faden Tiefe veranlaßt den Denker, sich dem Wagnis der Unendlichkeit preiszugeben. Je intensiver das Schaudern vor der Endlichkeit, desto leidenschaftlicher sucht man das unendliche Ziel. Das ist das Pathos, von dem Kierkegaard so bewegt sprechen kann: Wie in Feuer gegossenes Öl, das sich im Umfang gewaltig ausdehnt, so entfaltet sich das religiöse Pathos ohne Maß und Grenze und stellt die Subjektivität vor radikale Forderungen. Jeder Tag soll «Visitationstag» werden, man muß bereit sein, alles für das absolute telos zu opfern. Der Mensch scheitert ständig, er fühlt sich schuldig. Die Vergebung wird er bloß erfahren als ein sich selbst immer mehr in der Schuld durchsichtig werden, sie muß in der Reue selbst errungen werden. Von all diesen Dingen hat, so meint Kierkegaard, die mittelalterliche Klosterbewegung viel mehr verstanden als der Protestantismus, der sich viel zu schnell mit dem «medèn ágan», nur nicht übertrieben, zufrieden gegeben hat. Aber Maßhalten ist das ästhetische Pathos.

Die Subjektivität als Wahrheit stellt den Denker in eine Doppelbewegung hinein: er hat sich ständig dem absoluten telos zu beugen und bleibt ständig im Relativen stecken. Das Innerliche findet keinen kommensurablen Ausdruck im Äußeren.

Diese religiöse Spannung ist das große Leiden der Religion der Immanenz des Humanen. Man empfindet die eigene Wertlosigkeit, man möchte nur noch sich selbst vernichten. «Die absolute Vorstellung von Gott verzehrt ihn wie der Brand der Sommersonne, wenn sie nicht ablassen will, wie der Brand der Sommersonne, wenn sie nicht untergehen will.» Der Mensch kann es nicht «aushalten, in der Zeitlichkeit das Leben der Ewigkeit zu führen». Der Religiöse bedarf der Zerstreuung, wenn er nicht umkommen will. Die Immanenz kommt nicht ohne Schuld davon: das Ewige ist ihr ständig verborgen und doch ständig verborgen zur Stelle. So entdecke der Mensch immer mehr die Unwahrheit der Subjektivität, denn die Wahrheit, die er erst in sich umklammerte, ist zur Unwahrheit geworden. Ja vielmehr er selber *ist* Unwahrheit.

Die Religion der Innerlichkeit an sich genügt also nicht, um den Menschen in die Freiheit seines Geistseins zu geleiten. Die Frage ist: Kann das *christliche* Existieren (B) ihm möglicherweise dazu verhelfen? Nicht nur das griechisch-immanente Prinzip, sagt Kierkegaard, lautet dahin, sich selbst in Existenz zu verstehen. Es geht dem christlichen genau so, nur daß hier alles viel komplizierter wird. Noch größere Gegensätze finden sich hier zusammen, indem doch die Existenz paradox als Sünde und die Ewigkeit paradox als Gott in der Zeit betont wird. Da heißt es für den Glaubenden noch viel leidenschaftlicher als bei der Immanenz, darin zu existieren. Dieses paradoxe Existieren wird in den ästhetisch-pseudonymen Schriften zunächst als Experiment, als Projekt dargestellt: «Wie, wenn es so wäre...?» Ja, dann wäre Gott in der Zeit erst recht für die Existenz der Anlaß, sich selbst in der eigenen Unwahrheit zu entdecken. Er wäre das Stimulans, das die Existenz auf den Gedanken der Gnade und der Vergebung bringen könnte. Noch wird Vergebung aber rein immanent als Selbstzerknirschung des reumütigen Herzens angesehen, kompensatorischer Art, der der Schuld Genüge tun soll.

Aber wie nahe stehen sie doch, genauer betrachtet, die Religiosität der Immanenz (A) und die des christlichen Paradoxes (B), denn auch ihr muß es um indirekte Mitteilung gehen. Wenn Gott sich der Existenz offenbaren will, so kann er das gerade nicht in objektiver,

mitteilender Weise: ein Gott, der sich selbst zeigte, wäre das Ende der menschlichen Existenz, Gott würde den Menschen zerdrücken. Nur incognito, als der sich in der Unkenntlichkeit zeigende, kann er sich offenbaren. Nur von der Knechtsgestalt des Gekreuzigten wird geglaubt werden können, das sei wirklich Gott unter uns. Das macht natürlich die Innerlichkeit von sich aus nicht mit, hat sie es doch schon schwer mit dem sokratischen Paradox, das sie in Schuld und Reue treibt. In dem absoluten Paradox: dem göttlichen Incognito, wird der Sprung unzumutbar: Wie soll man sich da noch selbst in der Existenz verstehen?

Also gehen das griechische Prinzip und das christliche endgültig auseinander? So kann man es allerdings nicht behaupten, denn die Existenz müßte doch schon die innere Fähigkeit dazu mitbringen, sich die Botschaft vom göttlichen Incognito überhaupt anzueignen. Versucht Kierkegaard einerseits, die beiden geistigen Größen wie durch eine Feuerwand voneinander zu trennen, so muß es in dieser Wand doch eine Stelle geben, wo man, sei es auch auf Lebensgefahr hin, zueinander gelangt. Und das ist die *Angst*, die sich nach der Immanenz hin als Schuld, nach dem Incognito hin als Sünde offenbart. Hier ist die Brücke, der Seufzer, über den Abgrund des Absurden gespannt, auf dem Wege zum Märtyrertum des Glaubens¹⁸.

Damit ist einwandfrei nach lutherischem Ansatz die Zerknirschung des Humanen als Zugang zur Gnade gedeutet. Ebenso einwandfrei ist die Religiosität der Immanenz methodisch Vorportal zu der eigentlichen Auseinandersetzung des Leidens mit Christus als Weg des Glaubens. Aber an sich darf sie nicht ernst genommen werden, sie ist bloß Stufe zum eigentlichen Ziel: der Welt klar zu machen, wie man Christ werde. Sie wird es der Welt und der Kirche schwer machen, Christ zu werden, aber auch ihnen das in «Reinheit des Herzens» und «Redlichkeit» aufzeigen.

Die «Meldung an die Geschichte» ist die Verkündigung des Deus revelatus, der sich im Incognito verbirgt und offenbart. Sie ist es angesichts des großen menschlichen Entsetzens darüber, sich dem Deus absconditus gegenüber zu finden, dem abgrundigen Gott des Gerichtes. Nur die Zerknirschung des Gewissens kann das Wagnis unternehmen, in den Unterstand zu fliehen, den Luther mit dem Worte «ex virgine natus est», geboren aus der Jungfrau, angedeutet hat.

¹⁸ J. Sperma Weiland, *Philosophy of Existence and Christianity* (1951), S. 117.

5.

Das alles führt uns zu dem anderen Pol der Wirksamkeit Kierkegaards: der Verkündigung der *christlichen Existenz* aus dem Paradox des Gekreuzigten. Nun veröffentlichte Kierkegaard nicht mehr erbauliche oder religiöse Reden, sondern christliche; es sprach nicht mehr Johannes Climacus, sondern Anti-Climacus bot christlich-psychologische Erörterung über die Krankheit zum Tode. Nun erschienen «Taten der Liebe» über das Gebot der Nächstenliebe, die umfassende «Einübung im Christentum», das Buch über Pastor Adler, mit einer eingehenden Betrachtung über die Geschichtlichkeit der Christus-Offenbarung. Zum Schluß schleuderte die Zeitschrift «Der Augenblick» in kurzatmiger Besessenheit Proteste gegen die Kirche, die nur aus der positiven Ergriffenheit eines Mannes zu erklären sind, der meinte, einen besseren christlichen Weg als die Kirche aufzeigen zu können.

Hier fiel jede Zurückhaltung des Bewußtseins weg, selber ohne Vollmacht sprechen zu müssen. Nun gab es keine Distanz mehr dem Gedanken gegenüber, er sei kein fertiger Christ. Auf unergründliche Weise habe Gott ihn in die Geschichte des Kreuzes Christi mit hineingezogen, und so fühlte er sich als Märtyrer um der Wahrheit Christi willen. Im 5. Heft von «Der Augenblick» findet sich ein klares Beispiel für die Gleichzeitigkeit mit Christus als Weg des Ärgernisses, des Absurden, der Resignation und des Kreuztragens¹⁹:

Ein Mann mit einem Frauenzimmer am Arm tritt hinauf zum Altar, wo ein Pfarrer, hübsch in Seide, halb studiert in den Dichtern, halb im Neuen Testament, eine Rede hält, halb erotisch, halb christlich, eine Trauung: das ist Christentum in der «Christenheit». Das Christentum des Neuen Testaments würde so aussehen: wenn jener Mann wirklich solchermaßen lieben könnte, daß das Mädchen in Wahrheit die Einzige und mit ganzer Leidenschaft der Seele Geliebte wäre – doch schon solche Menschen gibt es nicht mehr – dann würde er, im Haß gegen sich selbst und gegen die Geliebte, sie aufgeben, um Gott zu lieben. – Und das ist der Grund, warum ich sage: solche Menschen, von diesem Schrot und Korn, werden nicht mehr geboren.

Der Einzelne vor Gott, so radikal und so einsam, wie Christus als Gekreuzigter vor Gott starb: nach diesem Bilde fordert uns christliche Existenz auf, uns in die Geschichte Gottes hineinnehmen zu lassen. Das ist für Kierkegaard Geschichte, so daß es keine Geschichte für den christlichen Glauben gibt, sondern nur den einen

¹⁹ Der Augenblick, übers. H. Gerdts (1963), S. 182.

paradoxen Punkt in der Zeit, in der sie Ewigkeit geworden ist, indem Gott einmal in ihr gegenwärtig da ist. «Wie der Polarstern niemals seinen Standort verändert und deshalb keine Geschichte hat, ebenso steht jenes Paradox unbewegt und unverändert.» Und deshalb zählen alle Jahrhunderte der historischen Zeit nicht: es gilt nur, den Augenblick der Gleichzeitigkeit mit diesem unbewegten Punkt der Geschichte zu ergreifen oder besser von dieser Geschichte ergriffen zu werden, um in totaler Entzagung, Erniedrigung und Nachfolge Christi hic et nunc ein Opfer Gottes zu werden. So hat sich Kierkegaard als Märtyrer in der Nachfolge, als Geisteschrist verstanden. Er schreibt etwa im Mai 1847²⁰:

Mein Besteck und meine Betrachtung des Daseins in diesem Augenblick sind so einwandfrei wie niemals vorher. Ich verstehe mich ganz und gar darin, Opfer werden zu müssen für das, was in Wahrheit Wahrheit ist. Aber wie wunderlich hat mich doch die Lenkung geführt, um mich dahin zu entwickeln. Wie fern davon, daß ich derart klar gewesen wäre, als ich begann! wie fern davon, daß ich mir geträumt hätte, eine solche Bedeutung zu bekommen, ich, der ich bei meinem durch die traurigste Katastrophe vermehrten inneren Leiden (er denkt wohl an Entlobung und davon vermehrte Schwermut: v. O.) an nicht weniger dachte als daran, etwas Großes zu werden, wozu die Weltlenkung mich machen will, wenn auch nicht in dem Sinne, daß es weltlich in Versuchung führt.

Wer angesichts derartiger Äußerungen, die durch unzählige zu vermehren sind, noch behaupten will, Kierkegaard sei bis zu seinem Lebensende der Zweifler geblieben, einer der von sich behauptet, er sei selber kein Christ, der ignoriert bewußt die ungeheure Wandlung, die Kierkegaard selbst mit den Worten andeutet²¹:

Als ich im entscheidenden Augenblick, anlässlich der «Abschließenden Nachschrift», mein Existenzverhältnis umwechselte, hab ich Gelegenheit bekommen zu erleben, daran man doch nie so recht glaubt, man hätte es denn erlebt, dies Christliche: daß das Liebreiche gehaßt wird.

Man kann freilich diese Wandlung einfach ignorieren, wenn es einem wohler ist, das eigene Denken mit der Existenzphilosophie der Religiosität der Immanenz zu identifizieren. Es ist uns jedoch nicht erlaubt, Kierkegaard ein solches Unrecht anzutun. Die «Meldung», die er in die Geschichte eingehen lassen möchte, bestätigt die Tatsache, daß hier ein Leben als Opfer von Gott dargestellt wurde,

²⁰ Tagebücher, übers. H. Gerdes, 2 (1963), S. 138.

²¹ Schriften über sich selbst (A. 1), S. 86.

und daß das der Weg christlicher Nachfolge sei. Das kann nur verstanden werden als eine Antwort auf das Gebot Gottes hin, aus der Vergebung zu leben: Existenz aus der Vergebung, aus der Gnade. Jetzt hat die Vergebung einen anderen Sinn als vorhin in der Religiosität. Es heißt jetzt²²:

Wie der erste Ausdruck einer wahren und tiefen Verliebtheit das Gefühl der eigenen Unwürdigkeit ist, ebenso ist das Verlangen der Vergebung der Sünden das Kennzeichen dafür, daß man Gott liebt. Aber aus sich selbst kann kein Mensch darauf kommen, daß Gott ihn liebt. Das muß dem Menschen verkündigt werden. Dies ist das Evangelium, die Offenbarung.

Das Existieren aus dem *Incognito* ist also der innere Weg des Gottbegnadeten. Es ist der Leidensweg des Einzelnen, der von Gott dazu bestimmt wird.

Aber, wenn nun das Leiden so mit aller Wucht in den Vordergrund gestellt wird, heißt das nicht, daß Glaube Tat sei, und ist Tat nicht auch Veräußerlichung? Infolgedessen wäre der Christ nicht bloß der innerliche Mensch, sondern er wäre an seinen Taten, an seinen Leiden, erkennbar. Der religiöse Einzelne, der Mensch des Geistes, trate hier also in Erscheinung.

Mit diesen Feststellungen berühren wir die eigentliche Tragik im Leben Kierkegaards. Nicht das ist die Frage, ob er ein Christ war oder ein Zweifler. So wie er durchaus die Staatskirche bejahte und sich in vielen Dingen als betont konservativ erwies, so bejahte er die *fides historica* der Kirche, die *fides quae creditur* machte ihm nicht groß zu schaffen, er war kein Dogmatiker. Aber die tragische Spannung dieses Lebens liegt wohl dort, daß er die Verborgenheit des Christseins immer mehr an die Öffentlichkeit zerrte und sich bewußt war, als Märtyrer des Glaubens dahergehen. Wie konnte das mit der anderen Lebensthese vereinbart werden, daß ein Christ sich nicht äußerlich erkennen ließe? Daß dessen Existenz wie die Wassermarke im Papier sei, äußerlich betrachtet sehe man nichts, nur gegen das Licht gehalten, entdecke man sie? Und allein Gott stehe es an, die Früchte der Dankbarkeit aufzurechnen. Dennoch hat ihn die unbarmherzige Kritik an der bestehenden Kirche, namentlich an Bischof Mynster, so sehr in die oppositionelle Haltung des wahren Christseins geführt, daß er seinem ursprünglichen Prinzip der verborgenen Existenz untreu werden mußte²³.

²² Tagebücher (A. 20), S. 243.

²³ A. F. L. van Dijk, *Perspectieven bij Kierkegaard* (1940), S. 108.

So bleibt die «Meldung an die Geschichte» nicht ohne tragische Überschattung. Das Leben dieses wohl einmalig tiefschürfenden, absonderlichen Menschen soll vor allem als Zeichen der Nachfolge in die Geschichte eingehen, als Zeichen davon, wie man einer bestehenden Christenheit zur christlichen Existenz verhelfen muß. Kierkegaard wollte Korrektiv sein, nicht Reformator, geschweige denn Reformer – Korrektiv in seiner Verkündigung, aber auch in seinem Leben, denn für ihn war Verkündigung Leben, Tat, Existieren.

Man kann nun eine Reihe von kritischen Fragen stellen: Ging er nicht zu exklusiv vom gläubigen Menschen aus, statt von der geschenkten Fülle des Heils; stand nicht das Kreuz im Vordergrund statt der Auferstehung; berücksichtigte er genügend die Kirche, die Gemeinde; kam es ihm nicht zu sehr auf den Einzelnen an; ignorierte er nicht die soziale Aufgabe der gläubigen Existenz; und verfällt sein Geschichtsbegriff nicht der bloßen Geschichtlichkeit, ohne Aufgeschlossenheit für die Historie? Auf all diese Fragen läßt es sich getrost mit einem «freilich hier liegen viele Engpässe» antworten.

Und doch ist dies alles nicht sehr zutreffend, denn auch das Gegenenteil ist oft wahr: Hat er doch sehr um die Gemeinde gewußt und diente er ihr als Prediger sehr oft mit demütigem Dienst. Hat er doch um die sozialen Nöte seiner Umgebung gewußt und freute sich über jeden persönlichen Kontakt mit dem einfachen Mann auf der Straße, auch verbarg er seine niedrige Herkunft keineswegs. Aber er war ein Kind seiner Zeit, und da bewegten ihn zwei Sachen zutiefst: die Verharmlosung der biblischen Botschaft in einem allzu billigen Christentum und die Spekulation, die den qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch zu verwischen drohte. Gegen diese beiden Erscheinungen hat er seine ganze Kraft eingesetzt. Und da durfte nicht der verstorbene Bischof Mynster als «Meldung in die Geschichte» eingehen, sondern er, den Gott dazu berufen hatte, mit dem Zweck ihn auch nur als eine kleine Prise Gewürz seiner Geschichte mit der Menschheit beizugeben.

Davon wußte er, das war sein Stolz: Dabei verließ ihn aber auch bis zum letzten Augenblick die Reflexion nicht. Da stritten sich in ihm Geist und Geist: der Geist des verinnerlichten, alles in die Reflexion beziehenden Denkers und der Geist des Glaubens, der als Gnade Gottes in seinem Leben waltete.

Und wir müssen uns hier fragen: Ist nicht gerade das die dialektische Spannung christlicher Existenz überhaupt: die Verborgen-

heit des Noch-Nicht und das Offenbarsein des Schon-Jetzt? Ist nicht Kierkegaard uns darin lebendige Verkündigung?

Fast immer schloß Kierkegaard seine Abhandlungen mit einer «Moral» ab. Folgen wir ihm hierin nach, so konstatieren wir, wir begegnen in ihm dem wahrhaft modernen Menschen, der dennoch vom christlichen Glauben nicht loskommen kann. Wir verstehen nur zu gut, daß Kierkegaard seine Reflexion nicht verlieren konnte, daß ihn sein «Dichtersein» trotz der Wandlung nicht verließ. Der moderne Mensch weiß mit ihm, daß gerade darin das Leben Leiden mit sich führt und daß es schwer ist, ganz einfach und schlicht sich Kind Gottes zu wissen. Wir meinen ihm in all diesen Fragen Verständnis entgegenbringen zu dürfen, und wo echtes Verständnis waltet, findet befreiende Begegnung statt. Moralisierend glauben wir, zu dieser befreienden Begegnung in Kirche und Kultur habe die Weltlenkung uns den Namen Søren Kierkegaard aufbewahrt.

Hendrik van Oyen, Basel