

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Der Christ Kierkegaards

Dallago, Carl

Innsbruck, 1922

Univ.-Bibliothek Innsbruck



34660

34660

CARL
DALLAGO

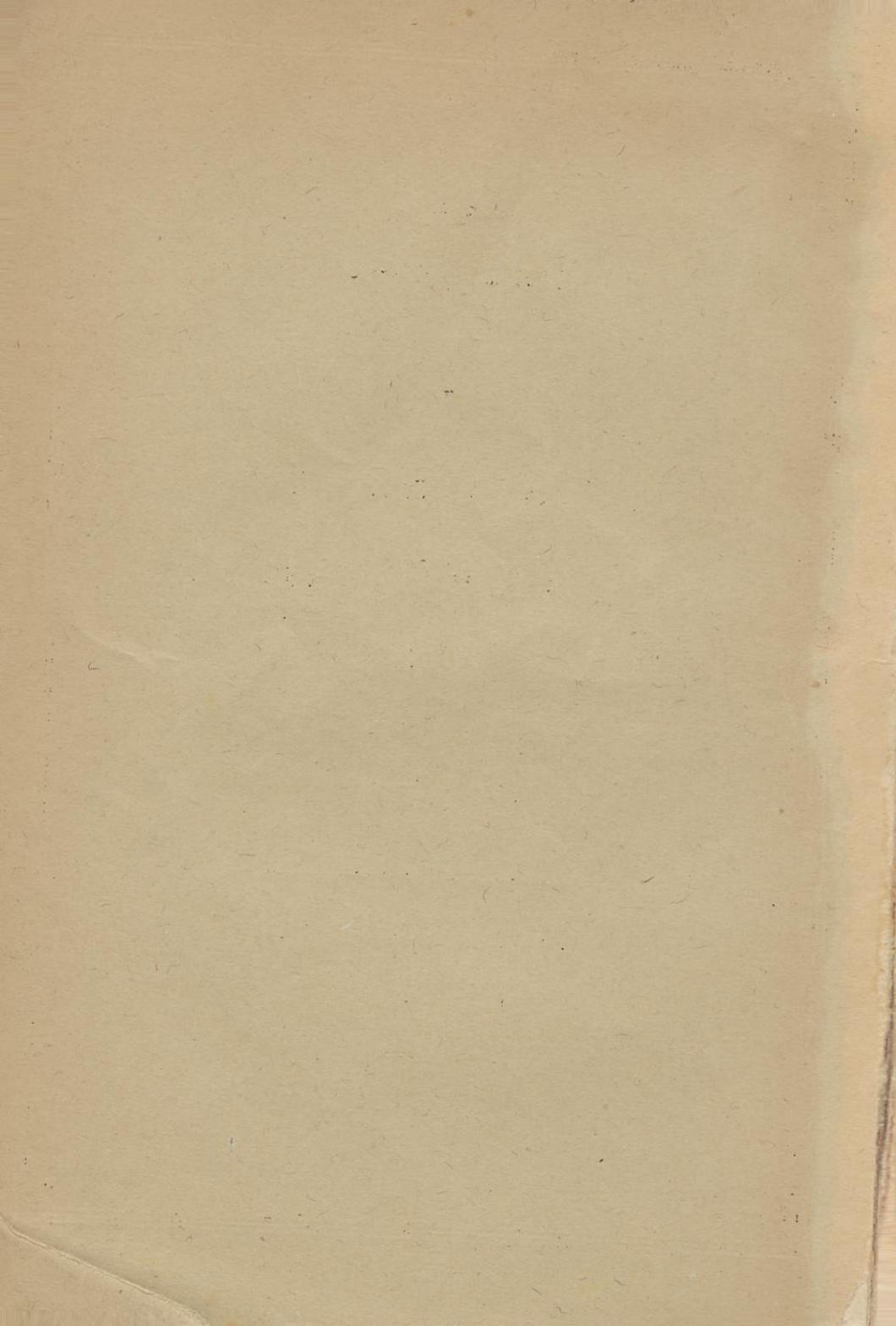
DER CHRIST
KIERKEGAARDS

(1914)

BRENNER-VERLAG

INNSBRUCK

1922



34660



CARL
DALLAGO

DER CHRIST
KIERKEGAARDS

(1914)

BRENNER-VERLAG

INNSBRUCK

1922

UB Innsbruck



+C109901009

[34660.]

Geschrieben in Nago im Sommer 1914

Alle Rechte vorbehalten

Copyright 1922 by Brenner-Verlag Innsbruck
Druck der Wagner'schen Universitäts-Buchdruckerei in Innsbruck

30/III 922. Pfl. = Ex.



31/III 922.

9. 10. 07
Min

I.

Ich hatte geglaubt, das Christentum hinter mir zu haben; nun sehe ich, daß ich es vor mir habe, von Kierkegaard mir in den Weg gestellt. Da es nicht meine Art ist, einer Fügung wie dieser stillschweigend auszuweichen, so bleibt mir nichts übrig, als mich mit ihr zu befassen, so gut es meiner geistigen Veranlagung möglich ist. Was dabei herauskommt, wer kann es wissen? Das Ergebnis liegt ja noch verschlossen in der Beschaffenheit meines Wesens, und wie sich dieses bewähren mag bei dem Versuch, dem neuen Eindruck gerecht zu werden, darüber vermag ich mir vorerst selbst keine Rechenschaft zu geben. Immerhin läßt meine fast stürmische Willigkeit, mich ganz der Nachwirkung dieses geistigen Erlebnisses anheimzugeben, in mir auch keine Sorge aufkommen, als könnte ich in diesem Fall die eigene Beschaffenheit einbüßen. Denn Willigkeit dieser Art vermag in einem auch das Eigene nur noch lebendiger herauszustellen, bringt es zu Wachstum und vertieft es.

Zwar ist trotz dieser Willigkeit nicht sonderlich Lust und Liebe in mir für die Aufgabe, die ich mir hier vornehme. Meine Neigung, mich dem Zauber der Landschaft hinzugeben, deren Reize gerade jetzt zur aufrückenden Sommerszeit oft betörend auf mich einwirken, möchte mir andere Aufgaben stellen. Aber als einer, der die leidenschaftliche Tiefe und wahre Religiosität Kierkegaards eben erst an sich erfahren hat, fühle ich mich getrieben, auch an mir die Tragweite jenes Ausspruchs zu erproben, demzufolge der wahre Ernst sich eigentlich erst da einstellt, „wo ein mit der nötigen Tüchtigkeit ausgestatteter Mensch gegen seine persönliche Neigung von etwas Höherem gezwungen wird, die Arbeit zu

*Ein-
leitung*

übernehmen; also erst wenn es heißt: mit den Fähigkeiten gegen die Neigung.“ Freilich kann ich den Mut, den mein Beginnen erfordert, nur so aufbringen, daß ich mir diese Fähigkeiten vorerst zutraue und zugleich annehme, daß in dem Umstand, wie alles ohne mein Zutun so gekommen ist — noch vor Jahresfrist kannte ich ja keine Zeile von Kierkegaard, und heute bin ich dem nach, was ich inzwischen aus mir herausgestellt habe, zu einer Auseinandersetzung mit ihm förmlich genötigt — wohl auch ein Zwang von etwas Höherem liegt.

Der Christ im Sinne Kierkegaards drängt sich mir als Thema nun von selber auf. Denn in der Darlegung und Durchleuchtung des Begriffes „der Christ“ erreicht wohl Kierkegaards ganze Produktion, die er selber als eine zusammenhängend religiöse betrachtet wissen will, ihren Höhepunkt und zugleich ihre größte Tiefe. Was ich sonst seinem Schaffen entnehme, wirkt demgegenüber, so reichhaltig es ist, fast nur wie eine geistige Vorbereitung. Kierkegaard gehört eben zu jenen allerseltensten, völlig erschlossenen Menschen, denen es vergönnt ist, ihr ganzes geistiges Selbst in den Lauf ihrer Produktion wie ein Projektil zu legen und schließlich Feuer zu geben. Ihm gelang es in der Tat, sein geistiges Selbst zu solcher Konzentration zu bringen, daß es die Seele des Empfänglichen zuletzt wie eine Kugel trifft. Während z. B. die Produktion selbst eines Nietzsche, ähnlich der Wirkung einer Schrotladung, sich umso mehr zersplittert, je weiter sie ihren Horizont nimmt.

In der geistigen Produktion bedingt nämlich die Wertzunahme des Gehalts — die Zunahme der Kraft und der Geschlossenheit des Gehalts — ein Wachstum der Tiefe, wobei der äußere Horizont sich gleichsam verengt und immer kleiner wird, weil eben der Standpunkt des Schauens — der Gesichtspunkt — immer tiefer in den Schaffenden zu liegen kommt. Das geistige Erleben wirkt wohl auf die Wahrnehmung des Seins in der Weise,

daß es dieses gleichsam zu einem Schacht gestaltet — wenn auch zu einem seltsam erhellten — der in die äußere Welt nur als in seine Oeffnung ausläuft. Der Geist oder die Bewußtheit des Gefühls zeigt sich dabei als das Verankertste, ohne daß der Grund dieser Verankerung aufzufinden ist. Aus solcher geistigen Verankerung heraus gestaltet Kierkegaard seinen Begriff „der Christ“. Diesem Begriff des Christen will ich nun aus meiner geistigen Verankerung heraus mit dem Begriff vom Menschen, wie er in mir lebendig geworden ist, standzuhalten versuchen.

Ich muß vorausschicken, daß ich nicht die gesamte Produktion Kierkegaards kenne. Von den Werken der Vorbereitung kenne ich zum größten Teil „Entweder-Oder“ und die „Stadien“. Aus diesen Werken wurde ich vor allem Kierkegaards Verhalten zur Liebe gewahr. Es nimmt sich aus wie ein Verhalten im Vorhof des Religiösen. Denn Kierkegaard ging den Weg zu diesem durch die Erschütterungen der Liebe. Aber es liegt vielleicht in der Natur des Religiösen, daß der Weg zu ihm durch die Liebe geht. Mutet doch das Ereignis der Liebe im Menschen wie eine erste Selbsteröffnung an, wie das stürmische Aufquellen einer wunderlichen Macht, die den Menschen befähigt, sich in der Hingabe an einen anderen seiner selbst bewußt zu werden.

Für Kierkegaards Christen-Begriff kommen freilich erst seine strengeren philosophischen und religiösen Werke in Betracht, unter denen „Die Krankheit zum Tode“ und „Der Augenblick“ wohl die maßgebendsten sind und das Entscheidende bringen. Diese beiden Werke sind es auch, auf die sich meine Abhandlung als auf ihre eigentliche Grundlage bezieht; aus der übrigen Produktion Kierkegaards (soweit sie mir bekannt ist, versteht sich), sowie aus dem biographischen Material ist nur herangezogen, was sich als geeignet erweist, manchen seiner Sätze, die von entscheidender Bedeutung sind, auch in entschei-

dende Beleuchtung zu rücken' — selbst wenn dadurch nichts erreicht wäre, als daß auf die persönliche menschlich-geistige Konstitution ihres Urhebers ein besonderes Licht fällt.

Für den Charakter der geistigen Konstitution eines Menschen gibt nicht selten bereits dessen Kindheit eine ausreichende Erklärung. Von der Kindheit Sören Kierkegaards erzählt uns O. P. Monrad: „Es wurde Sören oft verboten, das Haus zu verlassen. Dafür nahm ihn der Vater oft bei der Hand und sie machten zusammen auf und ab in der Stube lange Spaziergänge. Der Vater wurde selbst Kind: er erzählte und beschrieb, was sie unterwegs sahen. Sie grüßten die Vorübergehenden; die Wagen rasselten an ihnen vorbei und übertäubten die Stimme des Vaters. Die Früchte der Kuchenfrau sahen so einladend aus wie noch nie. Und der Vater erzählte alles so genau und so lebendig, daß Sören nach einer halben Stunde müder und matter war, als hätten sie einen wirklichen Spaziergang im Freien gemacht. Bald lernte er dem Alten die Kunst ab, und sie führten auf den eingebildeten Spaziergängen untereinander lange Gespräche, ja sie wetteiferten darin, allerlei zu entdecken, was ihnen unterwegs begegnete und worauf sie sich gegenseitig aufmerksam machten.“ Und Monrad fügt hinzu: „Wie lebendig ward bei diesen Disputationen die Reflexion und die phänomenal virtuose Anlage des werdenden Kierkegaard für formale Dialektik! Wie entfaltete sich, von Vorstellungs- und Verstellungskunst begleitet, bei den Ausgängen in der Stube, wie wucherte seine Phantasie! In der Stube! Ueberall findet sich bei Kierkegaard unlegbar etwas Eingeschlossenes und es kommt uns in seiner ungeheuren Produktion eine Treibhausluft entgegen.“

Das Wort „Treibhausluft“ trifft hier nicht sonderlich glücklich. Die Vorstellungen, die damit verbunden sind, finden sich in der Produktion Kierkegaards umso weniger,

je religiöser sie wird. Das wahrhaft Religiöse macht ja nicht üppiger, nur tiefer.

Aber daß sich bei Kierkegaard etwas Eingeschlossenes vorfindet, ist richtig und von großer Wichtigkeit. Denn es ist nicht dasselbe, ob man etwas in der Stube in sich aufnimmt, nährt und Gestalt werden läßt oder in freier Natur, wo man der Macht des Daseins mehr ausgesetzt ist. Es ist noch weniger dasselbe, ob man ein Wahrnehmbares wirklich kennen lernt oder nur in der Vorstellung schaut und in diesem Falle allzu leicht eine Beute der Reflexion wird in dem Sinne, daß der Gegenstand der Vorstellung völlig davon abhängig wird, wie man ihn in die Vorstellung aufnimmt, und davon, wie ihn die Vorstellung, beeinflußt von der Umgebung, wieder entläßt. Es ist endlich bereits ein völlig Verschiedenes: ob man zu dem Gegenständlichen im Dasein direkt in Beziehung tritt, oder ob man von Kindheit an daran gewöhnt wird, mit diesem Gegenständlichen erst durch die Reflexion zu verkehren.

Man merkt nun wohl, was ich hervorheben will: die Bedeutung der Reflexion bei Kierkegaard. Reflexion nicht als geistige Betrachtung verstanden, sondern als Zurückstrahlung einer Vorstellung — eine Reflexion also, die es durch ihre Abhängigkeiten mit sich bringen mag, daß der Gegenstand der Vorstellung allzu leicht verfärbt und verformt wird.

Wo sich Kierkegaard in rein geistiger Betrachtung ergeht, wie auch dort, wo er den Gegenstand tatsächlich vor sich hat und konstatiert, ist er einzigartig, weil seine Geisteskraft in ihrer strengen Redlichkeit etwas Einzigartiges ist. Ein glänzendes Beispiel solcher rein geistigen Betrachtungsweise gibt der erste Teil der „Krankheit zum Tode“, der alle Verzweiflungsformen im Menschen ausfindig macht und zur Darstellung bringt. Für meinen Vorwurf kommt zwar erst der zweite Teil dieses Werkes

in Betracht. Aus ihm und der letzten, strengsten und leidenschaftlichsten Schrift „Der Augenblick“ gestaltet sich mir „der Christ“ Kierkegaards. Und ich glaube in ihm eine zu düstere und das Irdische — nicht das Weltliche — zu sehr verwerfende Färbung des Christlichen Christi zu sehen. Wie ich auch Christus als „Gott, der Fleisch wurde“ mit der göttlichen Menschengestalt, die in den Evangelienberichten umgeht, nicht völlig in Einklang zu bringen vermag.

II.

*Die
Krank-
heit
zum
Tode*

Der Auffassung, die Christus mit Gott identifiziert, stelle ich vorerst den mir höchst willkommenen Satz Kierkegaards entgegen: „daß der unendliche Qualitätsunterschied zwischen Gott und Mensch besteht“. Kierkegaard betont zwar: „Aus Liebe wird Gott Mensch Er nimmt als Mensch geringe Knechtsgestalt an“. Aber dadurch, daß solches von Gott getan wird, entzöge es sich vielleicht gerade der Nachfolge von Seite der Menschen. Denn dem Tun Gottes, könnte sich der Mensch leicht einreden, vermag man nicht zu folgen. Christus jedoch sagt ausdrücklich: „Ein Beispiel habe ich euch gegeben“. Und auch Kierkegaard erkennt: „Was Christus, der Apostel, jeder Wahrheitszeuge als das Einzige verlangt, die Nachfolge — sie ist das Einzige, wofür das Menschengeschlecht weder Lust noch Geschmack hat“. Aber man kann nur einem Menschen nachfolgen und nicht Gott.

Auch das gewichtige Wort: „Selig, wer sich nicht an mir ärgert“, das „mit zur Verkündigung von Christo gehört“, soll nach Kierkegaard zugleich für die Gottesschaft Christi zeugen, indem es die „Möglichkeit des Aergernisses“ eben dadurch schafft, daß dieser geringe Mensch in Knechtgestalt auch Gott ist. Doch mich dünkt, daß

jenes Wort auch für Christus als Menschen vollen Bestand hätte, indem die Möglichkeit des Aergernisses immer gegeben ist von Seite desjenigen, der der Wertung der Welt gegenüber eine Wertung des Geistes vertritt. Keinesfalls hat die Alternative Bestand: daß „wer sich nicht ärgert“, glaubend anbetet; daß also entweder ein Aergernis gefühlt oder an Christum als an Gott geglaubt wird.

„Darin hatten die Juden vollkommen recht“, führt Kierkegaard weiter aus, „daß sie sich über Christum ärgerten, weil er Sünden vergeben wollte. Es gehört ein besonders hoher Grad von Geistlosigkeit dazu, wenn man kein Glaubender ist (und in diesem Falle glaubt man ja, daß Christus Gott war), sich darüber nicht zu ärgern, daß ein Mensch Sünden vergeben will“. Dem Sinn dieser Äußerung nach soll also der Umstand, daß Christus Sünden vergab, dafür zeugen, daß Christus Gott war. Hier macht es sich vorerst nötig, auf den Begriff der Sünde näher einzugehen.

* * *

Kierkegaards Definition der Sünde lautet: „Sünde ist, daß man vor Gott oder mit der Vorstellung von Gott verzweifelt nicht man selbst, oder verzweifelt man selbst sein will. Sünde ist also die potenzierte Schwachheit oder der potenzierte Trotz: Sünde ist die Potenzierung der Verzweiflung“. Da aber die Verzweiflung immer Schwachheit oder Trotz und der Trotz eigentlich auch Schwachheit ist — indem er an eine fremde Einwirkung gebunden ist, indem er gleichsam eine Abhängigkeit aktiv erhält —, so bleibt nur übrig: Sünde ist potenzierte Schwachheit, und zwar „vor Gott, oder daß die Gottesvorstellung dabei ist“.

Die Bestimmung „vor Gott“ soll besagen, daß das Selbst des Individuums (der Person) nicht mehr „das bloß

menschliche Selbst“, sondern „das Selbst Gott gegenüber“ ist, daß es Gott zum Maßstab bekommen hat. „Aber Gott ist nicht etwas Aeußeres“. Demgemäß werde die Sünde dadurch „etwas so Furchtbares, daß sie vor Gott sei“. Und schließlich ergibt sich für Kierkegaard die Folgerung: „daß der Gegensatz zur Sünde keineswegs die Tugend ist . . . Nein, der Gegensatz zur Sünde ist der Glaube. Und dies gehört zu den entscheidendsten Bestimmungen des ganzen Christentums, daß der Gegensatz zur Sünde nicht Tugend, sondern Glaube ist“. Und „Glaube ist, daß sich das Selbst, indem es es selbst ist und sein will, durchsichtig auf Gott gründet“.

Ich versuche nun zunächst, diese Definition des Glaubens meinem Gefühl entsprechend zu erweitern: Glaube ist, daß sich das Selbst, indem es sich als etwas bewußt geworden ist, das über jedes Erkennen hinausreicht, und indem es sich diese Bewußtheit erhalten will, durchsichtig auf Gott gründet. Glaube ist also das Aufkommen einer innerlichen Kraft und als Gegensatz zur potenzierten Schwachheit, der Sünde, potenzierte Kraft. Diese Kraft ersteht dadurch, daß das Selbst sich seiner so bewußt wird, daß es sich eröffnet bis zur fühlbaren Berührung mit Gott. Aber daß Christus als Gott geglaubt wird, hat dieser Vorgang noch immer nicht weder zur Voraussetzung noch zur Folge.

In weiterer Konsequenz seiner Ausführungen über die Sünde legt Kierkegaard besonderen Wert auf die Erkenntnis: „Daß die Sünde keine Negation, sondern eine Position sei“. Und das Thema noch tiefer treibend, verweist er auf die „Fortsetzung der Sünde“, sich dahin äußernd: daß „jeder Zustand in Sünde neue Sünde“ ist. Damit wird die Sünde gewissermaßen zu einer Art aktiver Schwachheit, die freilich für den Verstand nicht auffindbar ist, die aber irgendwie auf die Bewußtheit des Gefühls abfärben muß.

Vielleicht ließe sich sagen, daß die Sünde ein Zustand

ist, der den inneren Menschen mehr und mehr verfallen macht, indem er die Zugänge verlegt, die dem Menschen das innere Leben vermitteln und durch die gleichsam Gott zum Menschen kommt. In solchem Zustand verharren müßte in der Tat bedeuten, an innerer Kraft — also auch an Glauben — ärmer und ärmer werden. Und solchem Aermwerden kann man von außen her gewiß nicht begegnen, geschweige denn Einhalt gebieten. Das alles erweist aber nur, daß die Sünde von außen her nicht bestimmbar ist. Und was von außen her nicht zu bestimmen ist, ist von außen her nicht zu vergeben. Also kann ein Mensch auch nicht Sünden vergeben.

Damit bin ich auf die Sündenvergebung zurückgekommen, und zwar vorläufig mit einem Ergebnis, das der Auffassung Kierkegaards entspricht. Die Tatsache, daß Christus Sünden vergab, könnte also immerhin dafür sprechen, daß Christus Gott war.

Aber der Begriff der Sünde läßt sich noch mehr erhellen, wenn man an die Allgegenwart Gottes anknüpft. Es gibt nichts Verborgenes vor Gott. Gott sieht nicht nur die Sünde, er spürt sie; sie bewirkt Gottes Abrücken von dem Menschen. Und weil Gott die Sünde so verspürt, verspürt sie auch der Mensch als ein Entzögnis, als Verlust des Teilhaftigwerdens der Kraft Gottes. Der Glaube bekäme nun die Bedeutung einer Kraft, durch die Gott dem Menschen wieder zugetragen wird, die Bedeutung eines Neu-Erringens, einer Wiederherstellung der Verbindung mit Gott, das Aussehen eines Ansturms auf Gott. Der Zustand der Sünde geht dabei zurück und wird gewissermaßen aufgehoben.

Angenommen nun, in solchem Vorgang läge die Sündenvergebung. Wer die Vergebung ausspricht, konstatiert dann nur; konstatiert einen Vorgang, den er gewahr wird. Den er umso mehr gewahr werden mag, je freier er selber von Sünde ist; denn umso mehr weiß er dann auch von jener Verbindung mit Gott. Die Sicherheit des

Aussprechens der Sündenvergebung hängt also von dem sichern Gewährwerden des Vorgangs ab. Und so konnte Christus als sündenfreier Mensch, als Reiner Mensch, auch sagen: „deine Sünden sind dir vergeben“. Es besagt nicht: Ich vergebe dir deine Sünden. (Das maßt sich nur die Geistlichkeit der Papstkirche an, weil sie vermeint, Gott vertreten zu können.) Es konstatiert nur: deine Sünden sind dir vergeben, demnach, was in dir vorgegangen ist. Gewöhnlich folgt auch bei Christus das Wort: „Dein Glaube hat dir geholfen“. Oder es wird bereits vorher berichtet: „Da Jesus ihren Glauben sah“, womit doch ausgedrückt ist, daß der innere Vorgang, der den Zustand der Sünde aufhob, der die Zugänge zu Gott wieder aufschloß, vom Heiland wahrgenommen wurde.

In diesem Sinn also kann man einem Menschen wie Christus das Vermögen, Sünden zu vergeben, wohl zugestehen, ohne sich an ihm zu ärgern; aber auch ohne daraus zu schließen, daß er Gott sein müsse. Sonst müßten die anderen Taten seiner Kraft, wie Krankenheilungen und dergleichen ihn noch mehr als Gott bezeugen; fragt doch Christus selber die geärgerten Pharisäer mit Bezug auf den Gichtbrüchigen: „Welches ist leichter zu sagen: dir sind deine Sünden vergeben; oder zu sagen: stehe auf und wandle?“ Es bezeugt wohl nur, daß dem geistigen Auge des Reinen Menschen Kräfte offenbar sind, die den Menschen im allgemeinen verborgen bleiben. Gegen die Gleichstellung mit Gott aber verwahrt sich Christus in denselben Schriften, die von seinen Taten der Kraft berichten, indem er sagt: „Was heißest du mich gut? Niemand ist gut denn der Eine, Gott“.

Darum wundert es mich, daß Kierkegaard, der im kirchlichen Christentum vielfach eine völlige Verkehrung, ja eine Lästerung und Verhöhnung des Christlichen Christi erblickt, nicht der Vermutung Raum gab, daß Christus erst durch das früheste kirchliche Christentum zu Gott

gemacht wurde; daß die Verkündigung der Evangelienberichte bereits in frühester Zeit nach dieser Richtung hin beeinflußt und getrübt wurden, ursprünglich vielleicht nur infolge allzu stürmischer Hingabe an die Persönlichkeit oder aus Mangel an geistigem Erfassen der Person Christi. Später, mit dem Wachstum der Herrschaftsgelüste der Kirche, freilich auch aus Berechnung. Denn man entfernt gewissermaßen das Störende, das in der überwältigenden Macht eines Reinen Menschenbeispiels gelegen sein kann, auch dadurch, daß man den Träger dieses Beispiels als Gott ausgibt. Wie nun, wenn die Annahme, daß Gott Mensch geworden ist, also die Identifikation Christi mit Gott, der Ausgangspunkt des Christentums als eines Kirchentums wäre: die erste gründliche Verfärbung des Christentums als des Reinen Menschentums Christi?

* * *

O. P. Monrad berichtet von den „Philosophischen Brocken“ Kierkegaards (die ich nicht kenne): „Doch dreht sich in diesem Gedankenexperimente alles um das Christentum, konzentriert sich alles um dessen Ausgangspunkt, das Menschwerden Gottes. Und dies, der Eingang des Absoluten in die relative Welt und Zeit, die absolute Wahrheit unter den Menschen, die ja alle in Unwahrheit sind, ist unzweifelhaft ein Paradox — ja das absolute Paradox. Eben dies aber — denkt sich der ironische Verfasser — ist als die unentbehrliche Voraussetzung für den christlichen Glauben zu betrachten“.

Dieser Erläuterung von Kierkegaards Gedankengang begegnet mein Gefühl zunächst auf eine Weise, die das Menschwerden Gottes so aufnimmt: daß Gott im Menschen geworden, d. h. daß der Mensch Gott teilhaftig geworden ist, in Christo bis zu dem Grade einer völligen Gottdurchdrungenheit. Und daß Christus vermöge dieses

Gotteslebens auch als Mensch das Beispiel eines Lebens geben konnte und gegeben hat, das in der Wahrheit ist. Die Wahrheit selber aber ist von Anfang her, wie Gott von Anfang ist. Und so bleibt die Wahrheit wohl das Paradox: sie kann eben nicht gelehrt werden. Aber daß sie deshalb einer Menschwerdung Gottes bedurfte, um unter die Menschen zu gelangen, daß sie demzufolge erst ungefähr seit 65 Generationen für den Menschen erreichbar wäre und der endlosen Reihe der vorhergegangenen Generationen unerreichbar blieb, das mag, so paradox es auch ist, doch noch nicht in der Wahrheit sein; denn, daß die absolute Wahrheit das absolute Paradox ist, spräche schon dafür, daß diese Wahrheit von jeher im Dasein vorhanden und nicht erst ein Gewordenes ist. Damit hätte aber auch Christus als Mensch, der in der Wahrheit ist, noch nicht das Menschwerden Gottes zur Voraussetzung.

Angenommen jedoch, um der Menschheit ein Beispiel von einem Leben, das in der Wahrheit ist, zu geben, bedurfte es der Menschwerdung Gottes: wie vermöchte dann der Mensch, der dieser Annahme zustimmt, noch zu glauben, daß Gott erst so spät Mensch geworden ist, daß dieses für die Menschen so ungeheuer wichtige Ereignis erst so spät und nur einmal stattfand, daß die ungezählten Millionen der vorausgegangenen Geschlechter nichts davon abbekommen konnten?

Darum sage ich nochmals: Ich wundere mich darüber, daß Kierkegaard nicht fühlte, welch ein feiner Behelf es zuweilen für das Weltliche eines Kirchenchristentums werden kann, einen Menschen, der ein Beispiel gibt, das alles Weltliche abtut, mit Gott zu identifizieren; wundere mich endlich, daß Kierkegaard nicht erwog, daß in der christlichen Glaubens- und Vertrauensseligkeit auch der wahrhaft Glaubenden unserer Tage noch eine Weltlichkeit versteckt sein mag, die gern Christus für Gott nimmt und sich so der Nachfolge doch

eher enthoben fühlt, im Vertrauen darauf, daß das Vorbild eigentlich ja doch nicht ein Mensch, sondern eben Gott war.

Aber Kierkegaard — denke ich mir — stand wohl im Banne der Reflexion, die ihn die Evangelienberichte vom Geiste der Kirche nicht genug loslösen ließ, und so blieb es dabei, daß sein Gott unverwischbar die Züge des Heilands trug. Freilich, der tiefe philosophische Geist Kierkegaards vergegenwärtigt sich zugleich immer wieder „Gott, der Geist ist“ und verlegt damit die Vorstellbarkeit Gottes in die Innerlichkeit des Menschen. Und es bleibt darum kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Christen Kierkegaards, der an Christus als an Gott glaubt, und dem an Gott glaubenden Menschen.

III.

Die außerordentliche Geisteskraft Kierkegaards macht es unsereinem außerordentlich schwer, ihm auf allen Punkten zu begegnen. Ich könnte mich mit ihm auch kaum in eine Fehde einlassen, aber ich greife ihn an aus den Erlebnissen meines Daseins heraus, oder eigentlich: ich setze mich da und dort seinen Anforderungen, die mir oft wie Angriffe sind, aus und versuche Stand zu halten. So nehme ich nochmals seine Abhandlung über die Sünde vor. Denn ihr gegenüber hat vielleicht eine Entscheidung zu fallen, zumal auch hier der Begriff „der natürliche Mensch“, „der Heide“, ja auch „der Mensch“, wie ihn Kierkegaard auffaßt, als Gegensatz zu dem Begriffe „der Christ“ scharf genug hervortritt.

Kierkegaard beginnt mit der sokratischen Definition der Sünde. Dann sagt er: „Gerade der Begriff, durch den sich das Christentum am entscheidendsten qualitativ vom Heidentum unterscheidet, ist die Sünde, die Lehre von der Sünde; und deshalb nimmt das Christentum

auch ganz konsequent an, daß weder das Heidentum noch der natürliche Mensch weiß, was Sünde ist, ja, es nimmt an, daß eine Offenbarung von Gott nötig ist, um offenbar zu machen, was Sünde ist.“ Und er fragt weiter: „Welche Bestimmung fehlt nun Sokrates, wenn er die Sünde bestimmt? Der Wille, der Trotz! Die griechische Intellektualität war zu glücklich, zu naiv, zu ästhetisch, zu ironisch, zu witzig, zu sündig, fassen zu können, daß jemand mit Bewußtsein das Gute zu tun unterlassen kann oder mit Bewußtsein, mit dem Wissen vom Rechten, das Unrechte tut.“ Und seine Zeit sich vor Augen haltend, konstatiert er: „Alle diese Beteuerungen, daß man das Höchste verstanden und begriffen habe, sind zum Lachen und zum Weinen, wie auch die Virtuosität, mit der viele, und in gewissem Sinne ganz richtig, es in abstracto darzustellen wissen — es ist zum Lachen und Weinen, wenn man sieht, daß all dieses Wissen und Verstehen gar keine Macht über das Leben der Menschen ausübt, daß dieses nicht in entferntester Weise ausdrückt, was sie verstanden haben, sondern eher das Gegenteil. Beim Anblick dieses ebenso traurigen wie lächerlichen Mißverhältnisses ruft man unwillkürlich aus: . . . ist es auch wahr, daß sie es verstanden haben? Hier antwortet jener alte Ironiker und Ethiker: o, mein Lieber, glaube das niemals; sie haben es nicht verstanden; denn hätten sie es in Wahrheit verstanden, so drückte ihr Leben es auch aus, so täten sie, was sie verstanden hätten. Also ist verstehen und verstehen zweierlei!“

Ich komme damit an die Wendung heran, die Kierkegaard dem christlichen Sündenbegriff gibt und die über die sokratische Definition der Sünde „Sünde ist Unwissenheit“ hinausführen soll. Nicht Unwissenheit des Menschen als Erkenntnis seines Nichtwissens, seines Unvermögens zu wissen (diese sokratische Unwissenheit definiert Kierkegaard, die Art Sokrates tief erhellend, als

„eine Art Gottesfurcht und Gottesdienst“, als eine Unwissenheit, die „auf griechisch das Jüdische ausdrückte, daß Gottesfurcht der Anfang der Weisheit ist“), sondern in dem Sinne: daß, „wenn einer das Unrechte tut, er das Rechte nicht verstanden hat.“ Kierkegaard meint dem entgegen, „daß die Sünde doch nicht darin liegt, daß der Mensch das Rechte nicht verstanden hat, sondern darin, daß er es nicht verstehen will, und darin, daß er es nicht will.“ Und folgert: „Christlich verstanden liegt also die Sünde im Willen, nicht in der Erkenntnis; und diese Verderbtheit des Willens geht über das Bewußtsein des einzelnen hinaus.“

Abgesehen nun davon, daß Sokrates für mich nicht der Heide ist, der am weitesten gekommen ist, will es mich bedünken, als ob das Gehörte sich nicht so entscheidend abhebe von der sokratischen Definition der Sünde, da ja doch auch der Wille etwas Abhängiges ist. Man kann das Rechte verstanden haben und es doch nicht zu wollen vermögen. Das Rechte wollen setzt nämlich voraus: die Befähigung des Willens, das Rechte zu wollen, die nicht unter allen Umständen vorauszusetzen ist. (Mit der Verderbtheit des Willens verliert sich wohl auch das Vermögen, das Rechte zu wollen. Doch kann man sich wiederum auch dieser Verderbtheit des Willens gar nicht bewußt sein. Auf solchen Zustand trifft vielleicht zu, was in dem Bibelworte ausgedrückt ist: „Die Gott verderben will, schlägt er mit Blindheit.“) Jedenfalls erführe durch die Annahme, „daß die Sünde darin liegt, daß der Mensch das Rechte nicht verstehen will, und darin, daß er nicht will“ der Sündenbegriff jener sokratischen Definition der Sünde gegenüber eine Einschränkung, die Kierkegaard für das Christentum wohl nicht beabsichtigt hat. Uebrigens läßt sich der Satz: „diese Verderbtheit des Willens geht über das Bewußtsein des einzelnen hinaus“ auch dahin verstehen: daß man wollen kann, ohne

sich bewußt zu sein, nicht das Rechte zu wollen, und daß somit auch Kierkegaard diese Bedingtheit des Willens für seinen Sündenbegriff in Erwägung zog.

Es scheint mir jedoch mit der besonderen Betonung des Willens an etwas angeknüpft, das erst durch die Kirche ins Christliche, erst durch das Kirchentum ins Christentum gekommen ist. Denn der entscheidende Unterschied zwischen dem Geiste Christi und dem sokratischen Geiste wäre für mein Gefühl nicht in der Sündenvorstellung, sondern in der Stärke der Gottesvorstellung zu suchen, mit dem Ergebnis, daß im Menschentum Christi ungleich mehr Vorstellung von Gott, ungleich mehr Gotterfülltheit anzutreffen ist, als im Menschentum des Sokrates; daher auch in Christo ein ungleich freier gewordenes Selbst, und ungleich machtvoller dessen Menschentum.

Aber die besondere Betonung, daß die Sünde im Willen liegt — eine Betonung, die zudem beansprucht, für die Beurteilung des Christentums von entscheidender Bedeutung zu sein — wird wohl von allem Dogmatischen benötigt, das sich als das Rechte lehrt und will, daß es so geglaubt wird; weshalb es auch die Befähigung, dieses bestimmte Rechte zu wollen, voraussetzen muß. Merkwürdigerweise greift nun Kierkegaard, der tief religiöse Kierkegaard (der vom geistlichen Stand erkannt hat, daß er die Richtung, die Christus dem Christentum gab, geradezu verkehrt hat), auf die Orthodoxie und das Dogma zurück, indem er sagt: Die Orthodoxie schärft ein, „daß eine Offenbarung von Gott nötig ist, um den gefallenen Menschen zu lehren, was Sünde ist, und daß dann diese Mitteilung, ganz konsequent, geglaubt werden muß, da sie ein Dogma ist. Und das versteht sich, das Paradox, der Glaube und das Dogma, diese drei Bestimmungen bilden eine Allianz und Uebereinstimmung, die der sicherste Halt und das festeste Bollwerk gegen alle heidnische Weisheit ist. So die Orthodoxie“.

Demgegenüber muß ich sagen: die Vorstellung, daß das Dogma in eine Allianz einbezogen wird, und daß diese erst das festeste Bollwerk gegen heidnische Weisheit abgeben soll, widerstrebt meinem Gefühl. Denn sogar wenn ich an Kierkegaard anknüpfe, bleibt in meiner Vorstellung vom Religiösen noch zu Recht bestehen: Wo mehr Innerlichkeit ist, ist auch mehr Weisheit. Im Religiösen ist die Innerlichkeit, als der Quell der Frömmigkeit, auch die Weisheit. Umso mehr Innerlichkeit aber, je mehr Selbst; und umso mehr Selbst, je mehr Vorstellung von Gott. Diese Vorstellung gestaltet somit den Grad des Glaubens und nicht das Dogma. Christus selber ist Beispiel dafür. Freilich könnte dabei noch herauskommen, daß auch „heidnische Weisheit“ religiöser sein kann als die Orthodoxie. Und im Religiösen sich mit der Orthodoxie einlassen, könnte unter Umständen bedeuten, sich einer Lage aussetzen, auf die der Tadel Christi zutrifft: „Warum übertretet ihr euren Ueberlieferungen zuliebe das Gebot Gottes?“

Daß dem Dogma im Christlichen Christi keine primäre Bedeutung zukommt, erweist sich auch darin, daß es Christus nicht kannte. Es macht sich erst später geltend. Zuerst Christus, dann der Jünger und der Apostel, dann die Gemeinde und endlich die Kirche; sie erst kennt das Dogma. Und bezeichnenderweise breitet sich auch das Dogmatische immer mehr aus, je mehr das Christliche Christi in den Hintergrund tritt, bzw. weltlicher Ausbreitung verfällt. So überwuchert das Machtbedürfnis der Kirche allmählich das Beispiel ihres Herrn Jesu Christi.

Das Dogma ist somit nicht im Sinne Christi; es macht den Glaubensquell zu einem anderen als den Glaubensquell Christi. So wird auch glauben und glauben zweierlei. Das Dogma hält sich auf Kosten der Lebendigkeit des Glaubens. Der Vorgang, wie der Mensch ohne Dogma zum Glaubenden wird, spielt sich etwa so ab: Das frei-

gewordene Selbst erreicht das Paradox und glaubt. Wo das Dogma zuerst da ist, versperrt es dem Selbst das Freiwerden, indem es ihm vorzeitig das Paradox aufdrängt. Solches Tun vergreift sich an dem Tun des Vorbilds; es maßt sich gleichsam an, dieses zu überbieten. Aber Christus sagt: „Der Jünger ist nicht über seinen Meister, noch der Knecht über seinen Herrn. Der Jünger muß zufrieden sein, daß es ihm gehe wie seinem Meister und der Knecht wie seinem Herrn.“

Daß es der Kirche mit ihrem Dogma völlig anders ergangen ist als ihrem Herrn und Meister, sollte darum schon dafür zeugen, daß sie und das Dogma etwas völlig anderes ist als ihr Herr und Meister. Denn die ursprüngliche Kirche bedeutet im besten Falle eine Jüngerschaft oder eine Dienerschaft Christi; doch sie verweltlichte und verweltlicht umso mehr, je mehr sie sich von dieser Stellung zu Christo entfernt und als Selbstherrscherin auftritt. Das Verhältnis der Kirche (der ursprünglichen, solange sie lauter war; später erlag sie wohl völlig einem weltlichen Willen zur Macht) zu Christus gleicht — in entsprechender Abstufung — dem Verhältnis des Plato zu Sokrates. Auch Plato verweltlichte, je mehr er sich von Sokrates entfernte. Denn das Augenmerk immer mehr von dem Menschen ab und der Welt zuwenden, bedeutet bereits ein Verweltlichen, das zu einer mehr und mehr verflachenden Erweiterung des geistigen Horizontes führt.

* * *

Kierkegaard hält also für den christlichen Sündenbegriff fest: daß einer mit seinem Wissen, mit dem Wissen von dem Rechten, das Unrechte tue. Vervollständigt wird diese Definition der Sünde durch den Zusatz: daß man „durch eine Offenbarung Gottes darüber aufgeklärt worden ist, worin die Sünde besteht.“ Auf die Frage:

Wie bekommt man das Rechte zu wissen? hat man nun die Antwort: Durch eine Offenbarung von Gott. Und diese Offenbarung erblickt Kierkegaard zweifellos in dem Neuen Testament.

Damit verhält es sich nun aber so: Gemäß der Anschauung der Orthodoxie ist dem Laien eine eigenmächtige Auslegung des überlieferten Textes nicht zugestanden. Demnach wäre man auf die Vermittlung der Offenbarung durch jene angewiesen, die auf das Neue Testament vereidet sind. Aber gerade diese Vermittler will Kierkegaard entfernt wissen, weil er sie in keiner Weise ihrer Aufgabe gewachsen, ja sogar das Christliche Christi durch sie gefälscht und oft in dessen Gegenteil verkehrt sieht. (Bis hierher vermag ich Kierkegaard völlig zu folgen, wie ich ja auch die Kirche in ihrer Weltlichkeit wahrgenommen habe, noch ehe ich von Kierkegaard wußte.)

Wenn man aber diese Weltlichkeit auf Seite jener, die bisher das Neue Testament als eine Offenbarung Gottes vermittelten, einmal erkannt hat, ist man versucht, sich zu fragen: ob es zuletzt nicht schon Weltlichkeit sein mag, das Neue Testament als direkte Offenbarung Gottes auszugeben? Auch erstünde die Frage: ob die Annahme, daß eine solche Offenbarung vorliegt, daran geknüpft ist, daß Christus Gott ist? Dann entfielen nämlich der Glaube an das Neue Testament als an eine Offenbarung Gottes, wenigstens in diesem Sinne, da die Evangelienberichte, die doch den Kern des Neuen Testamentes bilden, keinen Anhaltspunkt dafür geben, daß man Christus für Gott ansehen muß, ja nicht einmal die Forderung stellen, daß man an Christus als an Gott glaube.

Aber Gott kann sich auch im Menschen offenbaren. Jawohl, Gott offenbart sich im Menschen — „Gott, der Geist ist.“ Das erschaue ich wieder bei Kierkegaard, dessen gewaltige Innerlichkeit sich einen „Christen“ von so potenziertes Geistigkeit schuf.

Aber Gott offenbart sich vielleicht in jedem Menschen, in dem Sinne wenigstens, daß jedem Menschen die Möglichkeit gegeben ist, daß ihm Gott als Geist, als ein Unfaßbares des Gefühls, zum Bewußtsein kommt. Dafür spricht auch der Satz Kierkegaards: „Mit Geistlosigkeit wird kein Mensch geboren . . . , wie viele sie auch im Tode als die einzige Ausbeute des Lebens mit sich bringen.“ Der Same des Geistigen liegt also in jedem Menschen. Das Menschwerden besteht nun gleichsam darin, daß dieser Same aufgeht und Frucht wird und den ganzen Menschen mit seinen Säften durchtränkt. Seine Vollendung fände dieses Menschwerden im Reinen Menschen oder in dem Menschen, dessen Wesenheit eine völlige Geist- und Gottdurchdrungenheit darstellt.

Wer nun in solcher Weise von Gott und Geist erfüllt ist, in dem bewirkt der Gottesglaube wohl auch ein innerstes Verhältnis zu Gott, er eint den Glaubenden mit Gott. So mag durch einen solchen Glaubenden wiederum sich Gott den Menschen offenbaren. (Höchster Glaube eint aber auch in dem Sinne, daß er im Glaubenden alle Erregtheit stillt; er hat die Flutzeit hinter sich. So zeigt sich auch in der Betätigung des Glaubens der qualitative Unterschied zwischen dem Reinen Menschentum Christi, der an Gott als an den Vater so glaubt, daß er sich mit ihm geeint fühlt, und dem Menschentum des Paulus, dessen Christusglaube noch in der großen Erregtheit der Glaubensflutzeit befangen ist. Freilich darf man sich nicht einbilden, daß man deshalb, weil man nicht erregt ist, weiter im Glauben wäre. Das Höchste und das Niederste scheinen sich rein äußerlich oft am ähnlichsten. Und doch ist der Unterschied der, daß das eine an etwas noch gar nicht heranreicht, während das andere es bereits völlig hinter sich hat. Weiter aber zeigt sich auch: daß an dem geeinten Menschen — der mir als der Reine Mensch, ja als der

Mensch erscheint — das Wort völlig Tat oder Beispiel werden muß. Auch hier wird man den qualitativen Unterschied zwischen Christus und Paulus gewahr: dieser verkündet die Lehre von jenem, der ein Beispiel gegeben hat. Kierkegaard jedoch spricht wiederholt von der „Lehre vom Gott-Menschen“, wohingegen mehr von dem Beispiel eines Menschen zu reden wäre, dem sich Gott, der Geist ist, so geoffenbart hat, daß mit seinem Menschentum das Wort, das im Anfang und bei Gott war, Tat geworden ist.

Nachdem ich soweit die Beschaffenheit des Reinen Menschen oder des Menschen, die für die Beurteilung Christi noch immer ausreichen mag, erhellt habe, möchte ich annehmen, daß dieser Reine Mensch auch der natürlichste Mensch sein muß.

* * *

„Natürlich“ drückt die Eigenschaft der Natur aus. Wer natürlich ist, muß daher mit der Natur zu tun haben. Der natürlichste Mensch müßte also der sein, der am meisten mit der Natur zu tun hat. Wer am meisten mit der Natur zu tun hat, hat aber auch am meisten mit dem Geist zu tun. Denn die Natur läßt sich von dem Geist nicht trennen, so wenig sich für den tieferen Beschauer ein Kunstwerk von dem Geiste seines Schöpfers trennen läßt. Auch bringt es schon der Gottesglaube mit sich, daß Natur auch zum Geist gehört, daß Natur vom Geist aus unterhalten wird. Und wenn ich vor ungefähr Jahresfrist im Kapitel „Das große Vielleicht“ aus dem „Unwissenden“ erkannt habe, daß umso mehr Geist vorhanden sein muß, je tiefer die Natur erlebt, und zwar so erlebt wird, daß das Greifbare an ihr, die Form, immer weniger als das Entscheidende und Ganze gefühlt wird, so füge ich heute hinzu: daß darum der Mensch die Natur auch umso mehr vom Geist aus erleben muß, je

mehr er Mensch wird, und daß er in Stunden der völligen Geistdurchdrungenheit wohl auch auf die äußere Natur einzuwirken vermöchte, indem er durch den Geist zur Kraft in Beziehung tritt, die die Form unterhält. Und es ist vielleicht so: daß der Glaube, als die unmittelbarste Folge der Geistdurchdrungenheit — also als das Unmittelbarste von innen her —, eine solche Beziehung herstellt, daß er also am tiefsten und vermögendsten in die Natur eindringt. In diesem Sinne bekäme der Glaube freilich den Charakter einer übernatürlichen Macht, eben weil er eine geistige Kraft ist. Und doch wäre es ein natürlichster Vorgang, daß, wo alles Verstehen aufhört, weil das Vorstellbare sich verliert, der Mensch sich verinnerlicht und so zu dem Geist kommt, der den Glauben findet, den Glauben, der eint.

So würde wiederum ersichtlich, daß der Glaube potenzierte Kraft ist, aber auch, daß der Mensch diese Kraft nur erlangt durch größte Vertiefung, also durch höchstes Wachstum seiner Natürlichkeit. Und das ergäbe wiederum: den Reinen Menschen als den natürlichsten Menschen; Christus somit auch als den natürlichsten Menschen. Dieser natürlichste Mensch ist aber auch der wirklichste Mensch; denn erst in ihm kommt die Natur zu größter Wirklichkeit.

Hier bietet sich Gelegenheit, auf Nietzsche zu verweisen, auf seinen in schöpferischer Hinsicht vielleicht wertvollsten Ausspruch, daß der wirkliche Mensch einen viel höheren Wert darstellt als der „wünschbare“ Mensch irgend eines bisherigen Ideals; und nochmals zu betonen, daß es Nietzsche selbst nicht gegeben war, diesen wirklichen Menschen darzutun oder auch nur genügend zu definieren. Mit seinem geistigen Spürsinn steht er ihm zuweilen wohl ganz nahe, aber der Umstand, daß er sich mit einer neuen Werteprägung für die Welt befaßte, mag ihn abgehalten haben, dieses Wirkliche an dem Menschen so zu entziffern, daß er

des ganzen wirklichen Menschen habhaft werden konnte. Immerhin bleibt es erstaunlich, wie sich an ihrem Ausgangspunkte die Anschauungen beider, Kierkegaards wie Nietzsches, in Hinsicht auf das Verhältnis des herrschenden Christentums zum Christlichen Christi berühren. So sagt Kierkegaard: „Von Morgen bis Abend stellen diese Tausende oder Millionen der Gesellschaft die Lebensanschauung dar, die dem Christentum so direkt entgegengesetzt ist wie der Tod dem Leben“. Und Nietzsche erkennt: „Das ganze Leben des Christen ist endlich genau das Leben, von dem Christus die Loslösung predigte“. Später freilich erhitzt sich Nietzsche in seiner Abneigung gegen das Christentum — die vielleicht, als innerlich zu wenig genährt, etwas gewaltsam anmutet — erweitert immer mehr seinen Gestaltungshorizont und gestaltet sich so ein Weltbild, das ihn, den Gestalter, davon abhält, seinen Standpunkt tiefer zu verlegen. So bestreut die Geisteskraft Nietzsches mit ihrem Feuer gewissermaßen ein zu großes Angriffsfeld und zersplittert sich in ihrer Wirkung. Wohingegen Kierkegaard sich immer mehr konzentriert; sich konzentriert auf den Einzelnen, auf den Menschen. So kommt Kierkegaard zu einer Ueberlegenheit über Nietzsche. Und nochmals sei es gesagt: die Erweiterung des geistigen Horizonts in einem das ganze Weltbild aufgreifenden Sinne bedeutet immer eine Schwächung für den schöpferischen Geist. Der schöpferische Geist gestaltet sich nur den Menschen; und seine Menschenschöpfung wirkt weiter auf die Welt.

Ich komme nun auf den Reinen Menschen zurück, der sich auch als der natürlichste Mensch erwies. Es befremdet nun schon, daß Kierkegaard in seiner Darstellung des Begriffes „der Christ“ mit „natürlich“ etwas als geistig minderwertig bezeichnen will, so daß diese Bezeichnung eher dem Begriff „weltlich“ entspricht. So sagt er: „Der Heide und der natürliche Mensch haben das

nur menschliche Selbst zum Maßstab“. Der natürliche Mensch ist also für Kierkegaard noch nicht vor Gott da, er ist noch nicht einem Ewigen gegenüber.

Wir haben aber gesehen, daß der natürlichste Mensch, als der Reine Mensch oder der Mensch, am meisten Vorstellung von Gott hat, sodaß sich sagen läßt: Je mehr einer Mensch wird, umso mehr hat er Vorstellung von Gott. „Je mehr Vorstellung von Gott, umso mehr Selbst“, sagt übereinstimmend damit Kierkegaard. Der Reine Mensch ist demnach der am meisten Selbst-, der völlig Selbstgewordene Mensch; er hat am meisten Vorstellung von Gott und so auch völlig Gott zum Maßstab. Der Sündenzustand ist — der Definition der Sünde nach, die Kierkegaard gibt — in solchem Menschen aufgehoben, da das Selbst nicht mehr dazu kommt, Gott gegenüber verzweifelt nicht es selbst sein oder verzweifelt es selbst sein zu wollen, weil es mit Gott geeint ist.

Doch es ist hier noch zu untersuchen, wie sich der natürliche Mensch zu dem Satz stellt, daß eine Offenbarung von Gott nötig ist, um offenbar zu machen, was Sünde ist. Wenn für jeden Menschen die Möglichkeit besteht, daß sich Gott ihm offenbare und mit wachsender Menschwerdung auch die Vorstellung von Gott wächst, wenn sich also im Verlaufe dieser Menschwerdung Gott dem Menschen auch immer mehr offenbart, so folgt daraus schon, daß dem Menschen auch irgendwie offenbar werden muß, was Sünde ist, ja sogar was Erbsünde ist, da alle Sünde ja immer Gott gegenüber da ist.

In meiner Abhandlung über Theodor Haeckers Schrift „Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit“ habe ich bereits der Meinung Ausdruck gegeben, daß auch die Erbsünde für das Gefühl erreichbar sei. In soferne es nämlich als sicher gelten darf, daß jedes jeweilige Leben in der endlosen Kette seiner vorhergegangenen Zeugungen Ueberschreitungen der Fleischesrechte

aufzuweisen hat, die diesem Leben als Störung oder Schädigung seiner Vollkommenheit anhaften müssen. Aehnlich nun müßte sich wohl jede Sünde, die begangen wird, bemerkbar machen, nämlich: als Störung oder Schädigung einer Innerlichkeit. Also als etwas, das durch ein „Gewissen“ zu Bewußtsein gebracht wird. Und Gewissen ist ein Begriff, der älter sein dürfte als das Christentum; ein Begriff, der Feinhörigkeit der Seele voraussetzt und außerdem die Erkenntnis, daß man solcher Feinhörigkeit bedarf, um Gott zu hören. Dem Christlichen Christi steht eine solche Auffassung des Offenbarwerdens der Sünde nicht entgegen, indem, den Evangelienberichten nach, Christus wiederholt Störungen und Schädigungen des menschlichen Daseins mit Sündigen in Beziehung bringt und eigentlich nur über die Knechtung, über ein In-Abhängigkeit-geraten durch die Sünde redet. Sünde ist demnach ein Tun, das dem Freiwerden des Selbst entgegen ist.

Zu dieser Definition der Sünde kann der natürliche Mensch kommen. Und schon deshalb ist es vom Christentum verfehlt, anzunehmen (wie auch von Kierkegaard verfehlt, solcher Annahme beizupflichten), daß weder das Heidentum noch der natürliche Mensch wisse, was Sünde ist. Hier scheint eher eine Absicht, die erst dem Christentum entstammt, nicht wahrnehmen zu wollen, was der natürliche Mensch ist.

* * *

Ich benütze nun noch den Ausspruch Kierkegaards, daß der Heide die wahre Vorstellung von der Sünde nicht haben könne, da ihm die Gottesvorstellung fehle, um das Ergebnis meiner bisherigen Untersuchung zu verdeutlichen.

Der Ausspruch Kierkegaards bezieht sich wohl nur auf die Gottesvorstellung in dem Sinne, daß Gott Mensch geworden ist. Aber wir haben gesehen, daß durch den Man-

gel einer solchen Vorstellung jene Vorstellung von Gott, die dem Menschen auch ohne solchen Glauben möglich ist, im Wesentlichen nicht beeinträchtigt wird. Dem Heiden, dem natürlichen Menschen, fehlt also nicht die Gottesvorstellung.

Und was die Vorstellung der Sünde betrifft, so ist auch diese bis zu einem gewissen Grade dem natürlichen Menschen zugänglich; wobei nicht zu übersehen ist, daß sie im Grunde nicht entscheidend ist. Des weiteren ergab sich aus meiner Darstellung, daß die Vorstellung von der Sünde, insoferne sie mit dem Dogma in Verbindung gebracht wird, eigentlich nicht christlichen, sondern erst kirchlichen Ursprungs ist.

Und schließlich sahen wir, daß die Sünde auch bei dem natürlichen Menschen „vor Gott“ da ist, ja eigentlich immer erst vor Gott, da sie sich ja dem Menschen als eine Störung, als eine Schädigung seines Verhältnisses zu einem Ewigen, zu einem Unbedingten, zu Gott, fühlbar macht und so erst dem Freiwerden des Selbst im Wege ist. Es trifft also auch, meiner Auffassung nach, nicht zu, wenn Kierkegaard sagt: „Der Heide, der natürliche Mensch, ist ganz bereit einzuräumen, daß es Sünde gibt, aber dieses „vor Gott“, was doch eigentlich die Sünde zur Sünde macht, das ist ihm zu viel.“

Der Begriff „der Heide“ bleibt mir freilich etwas Schwankendes. Das Judentum bezeichnete damit wahrscheinlich den an Götter — und nicht nur an einen Gott — glaubenden Menschen; ein Glaube, der in seiner Vorstellung von Gott allerdings bedenklich veräußert oder wenigstens geistig unreif anmutet. Der Kirchenchrist aber versteht unter Heiden wohl alle Nicht-Christen mit Ausnahme der Juden und stellt sich gern alle Andersgläubigen, auch die Juden, als ein Gegensätzliches und Minderwertiges vor. Einem solchen Kirchenchristen jedoch erschiene wohl als der größte Gegen-

satz der wahrhaft an Gott glaubende und danach handelnde Mensch. Und der gesamten Kirchenchristenheit von heute gegenüber müßte ein Christus wohl wie ein ungeheurer Gegensatz, am ehesten etwa noch wie ein Erzheide wirken. Mit dieser Auffassung aber, wenigstens in bezug auf Christus und die Christenheit, nähere ich mich bereits wieder der Auffassung Kierkegaards. Und wie dieser stelle ich den Heiden zu dem natürlichen Menschen. Dieser erscheint meiner Wahrnehmung zwar noch nicht als ein Vollendetes, wohl aber als ein Geeignetes seiner geistigen Bewegung nach, zum Reinen Menschen, als zu seinem Vorbildlichen, vorzurücken.

Kierkegaard meint nun: „Der natürliche Mensch, der Heide, denkt etwa so: Es mag wohl sein, daß ich nicht alle Dinge im Himmel und auf Erden verstanden habe; muß es eine Offenbarung geben, so mag sie uns über das Himmlische Aufschluß geben; daß aber eine Offenbarung nötig wäre, um uns über die Sünde aufzuklären, hat doch gar keinen Sinn. Ich gebe mich nicht für einen vollkommenen Menschen aus, durchaus nicht, aber das weiß ich doch und bin bereit, es einzugestehen, wie weit ich von der Vollkommenheit entfernt bin; sollte ich also nicht wissen, was Sünde ist?“

Insoweit ich den Heiden, den natürlichen Menschen, erfasse, müßte aber dieser etwa so denken: Es mag wohl immer so sein, daß ich die Dinge im Himmel wie auf Erden nicht verstehen kann, auch mein Gefühl für Gott verstärkt nur das Wissen um mein Unwissen in mir. Doch so viel fühle ich, daß, wenn ich guten Willens bin, mir auch die nötige Offenbarung wird, mein Tun und Lassen zu ordnen. Ueber das Himmlische kann sie mir freilich keinen Aufschluß geben; doch wenn sie nur so viel an mir bewirkt, daß ich dem Unrechten fern bleibe, so habe ich das Gefühl, daß auch das Irdische himmlisch ist.

* * *

Damit verlasse ich das Werk „Die Krankheit zum Tode“, auf das sich bisher meine Untersuchung, der Hauptsache nach, bezogen hat. Auf dieses tiefe Werk Kierkegaards zurücksehend, betrachte ich es nochmals mit warmer Bewunderung als ein aufragendes Denkmal des menschlichen Geistes. Auch erkenne ich noch, daß die Krankheit zum Tode die Sünde ist; und zwar in dem Sinne, daß Sünde ist, was die Krankheit zum Tode herbeiführt; daß Sünde ist, was den Menschen aus seinem Zusammenhange mit dem Ewigen, aus seinem Verhältnis zu Gott herausreißt und so des Menschen Selbst einem Zeitlich-Weltlichen anheimfallen läßt, das stirbt, das vergeht.

Doch diese Auslegung der „Krankheit zum Tode“ vertrüge sich auch mit der Erhellung des Begriffs „der Reine Mensch“, mit dessen Existenz ja auch untrennbar das Paradox, der Glaube und das Aergernis verbunden sind. Denn auch der Reine Mensch, nicht nur „der Christ“, erregt in der Welt Aergernis. „Denn was ist Aergernis? Aergernis ist unglückliche Bewunderung,“ sagt Kierkegaard. Indem er jedoch, ganz im Banne seiner Vorstellung von der Hoheit des Christentums, den natürlichen Menschen an dem Verhalten Gottes zum Menschen Aergernis nehmen läßt, wird vollends deutlich, wie sich bei Kierkegaard „natürlich“ mit „weltlich“ berührt.

Aber Welt und Natur sind Gegensätze; die Natur gehört zu Gott, die Welt hingegen nur und umsomehr zu den Menschen, je mehr diese Gott und der Natur entfremdet sind. Dem Reinen Menschen aber ist die Welt völlig entfremdet. So scheint er alles zu verlassen um ein Nichts. In Wirklichkeit aber verläßt er nichts, sondern erhält in sich alles durch sein Verhältnis zu einem Außerweltlichen, zu einem Ewigen und Unbedingten: zu Gott. So erregt er Aergernis in der Welt und erntet deren Mißgunst. Aber „Mißgunst ist

versteckte Bewunderung. Ein Bewundernder, der fühlt, daß er durch Hingebung nicht glücklich werden kann, greift zur Mißgunst gegen das, was er bewundert. Nun redet er eine andere Sprache; in seiner Sprache heißt es nun, das, was er eigentlich bewundert, sei gar nichts, sei etwas Dummes, Fades, Sonderbares und Ueber-spanntes. Bewunderung ist glückliche Selbsthingabe, Mißgunst unglückliche Selbstbehauptung“. So trefflich weiß Kierkegaard über Aergernis Bescheid. Mir erhellt dieser Bescheid völlig das immer wiederkehrende Ver-hältnis zwischen der Welt und dem Reinen Men-schen — zwischen Welt und Mensch.

Bis hierher bliebe mir also nichts Wesentliches, das als für das Christentum alleingeltend in Betracht käme, übrig. Der Christ Kierkegaards verträgt sich im Wesent-lichen mit dem Reinen Menschen. Und was an Unwesentlichem noch, als zum Christentum gehörig, wahrzunehmen blieb, erwies sich von Kirchentum beein-flußt und bedeutet so Verweltlichung des Vorbildlichen. Darum kann in diesem Sinne gesagt werden: Es gibt kein Christentum.

IV.

Die Kampfschrift „Der Augenblick“, zeigt uns Kierke-gaard in vollem Ansturm gegen das Schein-Christen-tum, das er überall vorfindet. In diesem Anstürmen tritt der Christ Kierkegaards immer schärfer und strenger her-vor. So bietet sich mir neue Gelegenheit, diesem Chri-sten mit dem Reinen Menschen zu begegnen. Dabei habe ich vornehmlich auf zweierlei zu achten: Erstens darauf, wie sich dieser Christ im weiteren zum Menschen-tum Christi und wie sich Reines Menschentum zu diesem Christen verhält. Zweitens darauf: ob der Reine Mensch diesem Christen nicht mehr standzuhalten ver-

*Der
Augen-
blick*

mag oder aber nicht mehr standhalten will, und ob dort, wo der Entschluß zu dieser Selbstbescheidung für den Reinen Menschen gegeben ist, das Christentum Christi nicht am Ende auf Seite des Reinen Menschen steht, sodaß sich als Endergebnis wiederum herausstellte: es gibt kein Christentum.

* * *

Kierkegaard sagt: „Als das Christentum in die Welt kam, war die Aufgabe einfach die Verkündigung desselben . . . In der ‚Christenheit‘ ist das Verhältnis ein anderes, da die Lage, die Situation eine andere ist. Man hat nicht das Christentum vor sich, sondern eine ungeheure Sinnestäuschung, und die Leute sind nicht Heiden, sondern leben in der glücklichen Einbildung, sie seien Christen. Soll hier das Christentum angebracht werden, so muß zu allererst diese Sinnestäuschung weggeräumt werden. Da dieselbe aber in der Einbildung besteht, man sei Christ, so entsteht ja der Schein, daß man den Leuten das Christentum nehme, indem man es ihnen beibringt. Gleichwohl ist dies das erste, was man tun muß; die Sinnestäuschung muß weg“.

Damit ist die Notwendigkeit eines Widerstandes gegen das Bestehende als entscheidend hingestellt. Früher glaubte Kierkegaard den Bruch mit dem Bestehenden noch umgehen zu können. In „Richtet selbst“ sagte er noch: „Das Böse in unserer Zeit ist nicht das Bestehende mit seinen vielen Fehlern; nein, das Böse in unserer Zeit ist eben: diese böse Lust, dieses Liebäugeln mit dem Reformieren, diese Fälschung reformieren zu wollen, ohne zu leiden und ohne Opfer bringen zu wollen, diese leichtlebige Einbildung, daß man zum Reformieren taugte, ohne eine Vorstellung, geschweige eine erhabene Vorstellung davon zu haben, wie ungemein erhaben der Gedanke zu reformieren doch in der Tat ist“. Aber er nahm

dann selber die Korrektur vor und fügte dem Buch einen aufklärenden Zettel bei, der aussagte, daß das Buch in Entfernung gehalten worden ist, „sowohl weil ich mein Verhältnis zum Bestehenden damals so verstand, als weil ich aus Rücksicht gegen den alten Bischof mein Verhältnis gern so verstehen wollte“. Denn nun ist ihm der Bruch mit dem Bestehenden zur Notwendigkeit geworden. Wie geht hier das „Christliche“ Kierkegaards wiederum Hand in Hand mit dem Reinen Menschentum!

Kierkegaards Augenmerk ist ganz auf Innerlichkeit gerichtet. Daher seine Scheu, sich mit Veränderungen im Äußeren zu befassen; daher sein Abscheu vor jenen, die sich als Reformatoren ausgeben möchten und zu reformieren glauben, wenn sie solche Veränderungen im Äußeren anstreben oder vornehmen. Wie verwahrt sich Kierkegaard dagegen! So verspricht er dem ein „Douceur“, der in seinen Büchern „ein einziges Projekt nachweisen kann, das von einer Veränderung im Äußeren redet oder davon nur eine Andeutung macht“. Er erkennt wohl in allen diesen reformatorisch sich gebärdenden Leuten den Mangel an innerer Aufrichtigkeit, an Redlichkeit, und fordert vor allem von seinem „Christen“ und für die Möglichkeit der Nachfolge im Christlichen „höhere Aufrichtigkeit“, Redlichkeit, wie ja auch der ganze Kierkegaard gerade in seiner Kampfschrift „Der Augenblick“ eine zu Leidenschaft gesteigerte Redlichkeit ist.

So erweist sich der Bruch mit dem Bestehenden als eine notwendige Folge dieser Redlichkeit. Man kann ihn nicht umgehen. Vor diese Notwendigkeit sah ich mich bereits gestellt, als ich mit meinem Ausgraben des Menschen, mit meinem Ausgraben der Menschennatur begann, und zwar abseits des Christlichen, wenigstens der Einstellung des Augenmerks nach, also gleichsam schon am Anfang einer Wegrichtung zu dem Reinen Men-

schen hin, die diesen aber noch nicht schauen, nur ahnen läßt. Und darum muß ich hier betonen, wie hier das Christliche Kierkegaards sogar mit dem Menschen-natürlichen zusammengeht.

Aber der Bruch mit dem Bestehenden liegt von jeher im Wesen des Einzelnen begründet. Im Reinen Menschen, der dieses Einzel-Dasein am vollkommensten lebt, ist der Bruch auch am vollständigsten durchgeführt. Das Bestehende ist ja immer erst entstanden durch ein Zusammenstehen von Vielen. Der Einzelne verliert aber stets sein Wertvollstes dadurch, daß er in eine Vielheit aufgeht. Somit ist dieses Wertvollste im Einzelnen niemals zu einem Bestehenden zu machen; es ginge eben schon dadurch verloren, daß es ein Bestehendes wird.

Damit stimmt auch überein, daß das Wertvollste im Menschen ein von jeher Bestehendes ist, das im Menschen die Verbindung mit einem Ewigen, dem Unbedingten, mit Gott herstellt, und daß dieses Bestehende umso wirksamer hervortritt, je vereinzelter der Mensch ist. Das Bestehende in der Welt jedoch ist bedingt durch ein Zusammenstehen Vieler; es festigt sich nach außen, je größer die Anzahl derer, die zusammenstehen, wird. Der Bestand eines von jeher Bestehenden aber duldet es nicht, daß dieses von jeher Bestehende erst zu einem Bestehenden gemacht wird, darum verliert sich dieses von jeher Bestehende, das das Wertvollste und das eigentlich Religiöse im Menschen ist, jemehr versucht wird, es zu einem in der Welt Bestehenden zu machen.

Die Forderung: Werdet Einzelne!, die der Christ Kierkegaards erhebt, ist also auch die Forderung des Reinen Menschen von jeher. Ja, die Erfüllung dieser Forderung setzt das Mensch werden voraus. Und die Forderung trägt bereits den Bruch mit dem Bestehenden in sich und enthält zugleich die Anschauung, daß jeder vor Gott da ist. Wie sollte sich sonst auch der Einzelne der Welt und den Menschen, d. h.

allem und allen gegenüber, behaupten können, wenn er nicht einem Ewigen, dem Unbedingten, also Gott gegenüber Stand gefaßt hätte in der Weise, daß er seines Daseins und seines einzigen Abhängigseins vor Gott inne geworden ist!

Hier also bewegt sich der Christ Kierkegaards völlig nach der Richtung des Reinen Menschen — des Menschen.

* * *

Auf dem Wege zum Reinen Menschen liegt auch Kierkegaards Kritik der Gesellschaft; er sagt: „Was ich vor mir habe, ist Indifferentismus, Intifferentismus der tiefsten, heillosesten und gefährlichsten Art. Es ist eine Gesellschaft, von der ein Apostel sagen würde: ‚Das Christen! Die Christen! Die haben ja überhaupt keine Religion, ja, sind nicht einmal in der Verfassung, Religion haben zu können!‘ Eine Gesellschaft, von der Sokrates sagen würde: ‚sie sind gar keine Menschen, sondern entmenschet zum Publikum, oder entmenschet, weil sie nur noch Publikum sind!‘“

Also nicht einmal der natürliche Mensch, wie ihn Kierkegaard sieht, ist erreichbar, solange man nur Publikum ist. Auch Sokrates, der „Heide“, fände in unserm christlichen Publikum noch keinen Menschen. Wie kann aber eine Religion mit dem Christlichen Christi, mit einem Reinen Menschentum, noch etwas zu tun haben, die solche Resultate zeitigte? — Hier ist vielleicht meinem Verweilen eine neue Eröffnung beschieden.

Wo eine Bewegung das Gegenteil von dem hervorbringt, was die ursprüngliche Bewegung hervorgebracht hat, ist anzunehmen, daß auch die Bewegung in ihr Gegenteil verkehrt worden ist. Die ursprüngliche christliche Bewegung erbrachte das Beispiel Christi, also das Beispiel eines Reinen Menschen. Die Bewegung des „Christlichen“ in der Welt bringt jenes christliche

Publikum hervor, das zu entmenschlicht ist, um auch nur einigermaßen zum natürlichen Menschen zu kommen. Aus dem Christlichen Christi ist also ein völlig Weltliches geworden, denn erst das völlig Weltliche stellt das Gegenteil eines Reinen Menschentums, wie auch des — im höheren Sinne — Natürlichen dar. Woher stammt nun dieses Weltliche, das sich weltlicher als das Weltliche der Heiden ausnimmt? Es stammt daher, daß man ein ursprünglich Höchstes, das Christliche Christi, in sein Gegenteil verkehrt hat und dieses trotzdem noch als das Christliche Christi ausgibt. Zum völligen Verfall gesellt sich somit noch der Betrug, der sich einredet, daß dieser völlige Verfall alles eher als Verfall sei.

Das alles hat auch Kierkegaard ungemein scharf und klar dargetan. Da fallen spitze Bemerkungen wie: „Als sich das Heidentum zersetzte, gab es auch Geistliche, Auguren genannt. Von diesen wird erzählt, daß der eine Augur den andern nicht ansehen konnte, ohne zu lachen. In der Christenheit kann bald niemand mehr einen Geistlichen sehen und bald überhaupt kein Mensch mehr den andern ansehen, ohne zu lachen“. Oder: „Man kann nicht von Nichts leben. Das hört man so oft, besonders von Pfarrern. Und gerade die Pfarrer bringen das Kunststück fertig: das Christentum ist gar nicht da — und doch leben sie davon.“ Oder es wird in redlicher Entrüstung konstatiert: „Nein, es gibt ganz buchstäblich nicht einen einzigen redlichen Geistlichen. Und hinwiederum ist durch das Dasein des ‚Geistlichen‘ die ganze Gesellschaft, christlich betrachtet, eine Gemeinheit, die ohne den ‚Geistlichen‘ doch nicht so groß wäre.“

Hier ist noch zu sagen: daß ein Religiöses wohl umso mehr in Zersetzung begriffen ist, je mehr es eines geistlichen Standes bedarf, um sich mitteilen zu können. Denn wo das Geistliche sich zu einem Stand ausgebildet hat, nimmt es auch einen Rang ein und ist so bereits verweltlicht. Das Geistliche an sich müßte wie das Reli-

giöse erst dadurch, daß es in der Welt keinen Rang und Stand einnimmt, seinen höheren Rang und Stand erweisen. Das Aufkommen der Geistlichkeit, des Priesterstandes, erweist sich demnach stets als eine Verweltlichung des Geistlichen wie des Religiösen.

Christus war gegen den Priesterstand. Deshalb wurde er auch von den jüdischen Priestern gehaßt. Wer sich mit seinem Zeitgenossen Christus einließ, wurde mindestens mit Ausschluß aus der Synagoge bestraft, berichtet Kierkegaard.

Als Gesamtergebnis also auch hier wiederum: Kein Christentum, nur Kirchentum, das für Christentum ausgegeben wird, das mit seinem verweltlichten geistlichen Stand das Reine Menschentum Christi nur verdrängen hilft. Während der Reine Mensch sich noch immer mit dem Christen Kierkegaards verträgt.

V.

Wer meine Schriften verfolgt hat, wird nicht überrascht sein, wenn ich sage, erstens: daß mir ein Mensch umso wertvoller, umso mehr Mensch geworden scheint, je mehr er die Isolation aushalten kann. Zweitens: daß man umso isolierter, umso weltverlassener wird, je mehr man als Mensch an Wert zunimmt, je mehr man Mensch wird. Damit bin ich der Anschauung Kierkegaards nahe gekommen, der anlässlich seiner Definition des „Geistesmenschen“ sagt: „er steht als Geistesmensch umso höher, je mehr er die Isolation aushalten kann“. Und er fügt hinzu: „Wir Menschen bedürfen dagegen beständig ‚der Anderen‘, des Haufens; wir sterben, wir verzweifeln, wenn wir nicht dadurch gesichert sind, daß wir in dem Haufen sind, derselben Meinung sind wie der Haufe usf.“ — „Wir Menschen“ zu sagen mag dem Unterordnungsbedürfnis Kierkegaards entsprechen, aber

er, der den Geistesmenschen in sich erlebt hat, kann sich schwerlich im Ernste noch zu jenen rechnen, die ver-zweifeln müßten, wenn sie nicht zum Haufen gehörten.

„Der Geistesmensch“, erkennt Kierkegaard noch, „kann eine Verdoppelung in sich tragen. Er kann mit seinem Verstand festhalten, daß etwas gegen den Verstand ist, und es dann doch wollen Wir Menschen dagegen können eine Verdoppelung in uns nicht aushalten oder tragen; unser Wollen verändert unser Verstehen“. Aber auch zu diesen Menschen gehört man schon nicht mehr, wenn man auch nur in dem einen, in seinem Liebes-leben, genug wahrhaft ist; denn es gehört wohl zu den Kollisionen der Liebe, etwas zu wollen, das gegen den Verstand ist, und auch zu verstehen, daß es gegen den Verstand ist. Das Wollen verändert hier somit noch nicht das Verstehen. Insoweit also hält der Mensch, der auf dem Wege der Menschwerdung ist, auch diesem Geistes-menschen Stand.

Aber Kierkegaard geht weiter. Die Isolation des Gei-tesmenschen im Auge behaltend, erkennt er, daß das Christentum des Neuen Testaments „just auf diese Iso-lation des Geistesmenschen berechnet“ ist. Und nun folgt der Ausspruch: „Das Christentum besteht im Neuen Te-stamente darin, daß man Gott liebt im Haß gegen die Menschen, im Haß gegen sich selbst, und dadurch auch im Haß gegen andere Menschen, gegen Vater und Mutter, Weib und Kind usf., es ist der stärkste Ausdruck für die qualvollste Isolation. Und mit Beziehung darauf sage ich: solche Menschen, Menschen von der Bonität und dem Kaliber, werden nicht mehr geboren“.

Damit bin ich zu einer Stelle gekommen, die den ganzen furchtbaren Ernst, den Kierkegaard in seinen Begriff „der Christ“ legt, fühlbar macht. Diese tiefernste Seite an Kierkegaards Christentum offenbart sich weiter in den Aussprüchen: „Was heißt es nämlich nach dem Neuen Testament, Christ zu werden? Wozu die immer wieder-

kehrende Warnung, sich nicht zu ärgern? Woher die schrecklichen Kollisionen (daß man Vater, Mutter, Weib und Kind usf. haßt), in denen das Neue Testament lebt und webt? . . . Die Wahrheit nämlich ist, daß ein Christ werden heißt, für dieses Leben, menschlich geredet, unglücklich werden; und zwar wirst du (menschlich geredet) für dieses Leben umso unglücklicher werden, in diesem Leben umso mehr zu leiden bekommen, je mehr du dich mit Gott einlässest, je mehr er dich liebt Eben darum ist dieser Gedanke aber auch für einen armen Menschen furchtbar, ertötend, fast übermenschlich anstrengend“. Kierkegaard gesteht, daß er den Gedanken eigentlich selbst nicht aushalten kann, und daß er darum diesen wahren, christlichen Begriff des Christen nur ahnend von ferne schaue. Und er setzt noch die Randbemerkung hinzu: „Eben darum heiße ich mich noch nicht einen Christen, nein, ich bin noch weit zurück. Eins aber habe ich vor dem ganzen offiziellen Christentum voraus: ich gebe der Wahrheit gemäß an, was Christentum ist, erlaube mir also nicht, das Christentum zu fälschen, und ebenso gebe ich der Wahrheit gemäß an, wie ich mich zum Christentum verhalte, nehme also nicht daran teil, das Christentum zu fälschen, um dadurch Millionen von Christen zu gewinnen“.

Soweit Kierkegaard. An mir ist es nun, darzutun, wie ich mich zu dem Gehörten verhalte, und diesem wiederum mit meinem Vorbildlichen, dem R e i n e n M e n s c h e n, zu begegnen, soweit es mir meine geistige Verfassung ermöglicht. Denn das Gehörte ernstlich abzuwägen, auch wenn man es ablehnen möchte, dazu zwingt einen schon das Gewicht des Ernstes, mit dem es vorgebracht ist. Eine Korrektur jedoch habe ich sofort anzubringen, nämlich: auch ein Kierkegaard darf nicht sagen „ich gebe der Wahrheit gemäß an, was Christentum ist“, sondern nur „was mir Christentum ist“; denn es ist nicht so gewiß, daß sich dieses Christentum mit dem Vorbild-

lichen Christi deckt. Ja, es fragt sich, ob nicht vielmehr dieses Vorbildliche in der Vorstellung Kierkegaards einer Helle, eines Schimmers beraubt wurde, den es — und gerade es erst — nach langer Dunkelheit wieder in das Erdendasein gebracht hat?

Vorläufig jedoch kehre ich zu Kierkegaards Darstellung des Geistesmenschen zurück. Wir sahen: Der Geistesmensch steht umso höher, je mehr er die Isolation aushalten kann. Da nun der Reine Mensch im Aushalten der Isolation das Höchste leisten muß vermöge seines vollkommensten Anschlusses an das Unbedingte, stünde er auch als Geistesmensch am höchsten. Bis hierher also hält er dem „Christen“ Kierkegaards noch gut Stand.

Nun bricht aber auf einmal wie ein Gewitter die Ausgestaltung der Isolation herein: daß sie „qualvollst“ sei, daß sie „im Haß gegen sich selbst und dadurch auch im Haß gegen andere Menschen, gegen Vater und Mutter. Weib und Kind“ sei. Hält man sich hier jedoch an den Begriff „Isolation“ als an eine völlige Vereinsamung, so muß man sagen, daß einer die Isolation umso mehr aushalten kann, je weniger er sie als qualvoll empfindet. Eine Isolation als „qualvollst“ empfinden, birgt immer die Gefahr in sich, sie nicht mehr aushalten zu können. Es ergäbe Bedenken gegen den Zustand einer solchen qualvollsten Isolation, insoweit er als ein höchstes Aushalten der Isolation in Betracht kommt.

Nun aber vollends der Selbsthaß und durch ihn der Haß gegen die Allernächsten! — In meiner Vorstellung ist die vollkommenste Isolation nur auszuhalten durch ein möglichst vollkommenes Verbundensein mit einem Ewigen, Unbedingten, wie es auch das Verbundensein des Reinen Menschen aufweist. Also durch völlige Verinnerlichung. Ein solches Verbundensein bedingt ein völliges Aufgehen des Selbst in die Verbundenheit. Dann bleibt aber kein Selbst mehr übrig zum Hassen. Der

Geistigkeit des Reinen Menschen ist darum jenes Hassen nicht erreichbar. Es ist aber auch der vollkommensten Isolation nicht erreichbar, oder vielmehr: wo Haß ist, kann noch nicht die vollkommenste Isolation sein. Denn Hassen verbindet noch immer mit dem Gehalten. Und darum wäre — insoweit das Maß des Aushaltens der Isolation den Rang des Geistesmenschen bestimmt — der Reine Mensch als Geistesmensch dem „Christen“ Kierkegaards noch nicht nachstehend.

Mich will nun fast bedünken, als habe hier Kierkegaard im Banne der Reflexion, die ihre eingeschlossene und einschließende Art auf das Vorbildliche übertrug, die Färbung dieses Vorbildlichen verdüstert und ein Entlassen, ein von sich Entfernen, für ein Hassen genommen und dieses in Gegensatz zum Lieben gestellt. Aber dem Begriff „Isolation“ gegenüber ist Hassen nicht der Gegensatz zu Lieben, sondern nur die konträre Färbung desselben Affektes. Vollkommene Isolation kennt freilich im zeitlichen Sinne auch kein Lieben mehr (das wußten schon die „Reinen Menschen der Vorzeit“). Es besagt aber nur: Wer solche Isolation aushält, hält sich an kein Zeitliches mehr und wird von keinem Zeitlichen mehr, weder in Liebe noch in Haß, gehalten. Denn Lieben bekundet noch: sich an den geliebten Gegenstand halten und von ihm gehalten werden; und im Hassen erfährt nur der Affekt dieses Haltens und Gehaltenwerdens eine gegensätzliche Richtung. Der Gegensatz zu Lieben wird somit ein Entlassen, ein von sich Entfernen.

So mag der Geistesmensch, der die höchste Isolation aushält, auch Vater und Mutter, Weib und Kind aus sich entlassen, sie von sich entfernen, sich den Seinen völlig entfremden, er mag zum Aergernis werden und sich häufig genug Kollisionen aussetzen. Und schließlich mag er, dessen Sinnen und Trachten auf die Herstellung der Verbindung mit einem Ewigen gerichtet ist, mit der wachsenden Eröffnung solcher Verbindung auch

mehr zu überwinden bekommen, so daß immerhin gesagt werden kann: man bekomme umso mehr zu leiden, je mehr man sich mit Gott einläßt, je mehr einen Gott liebt. Aber das alles bedeutet noch nicht, „für dieses Leben, menschlich geredet, unglücklich werden;“ wenigstens „menschlich geredet“ nicht, sondern nur weltlich geredet. Weil eben nur die Welt andere Vorstellungen von Glück hat als der Mensch.

* * *

Aus meiner Darstellung ergibt sich nun: Notwendiges Zerwürfnis mit der Welt und wahrscheinliches Zerwürfnis mit den Nächsten durch Wachstum der Innerlichkeit. Je mehr Innerlichkeit, umso mehr Aushalten der Isolation; je mehr Aushalten der Isolation, umso mehr Geistesmensch, wie er Kierkegaard für seinen Christen vorschwebt. Und so steht der Reine Mensch — als einer, der die vollkommene Isolation aushält — wiederum neben dem Christen Kierkegaards.

Nun aber vollführt Kierkegaard die Bewegung nach dem Jenseits. Er sagt: „Und was heißt nach dem Neuen Testament Liebe zu Gott anderes, als für dieses Leben, menschlich geredet, unglücklich werden zu wollen, doch selig durch die Erwartung einer ewigen Seligkeit? Anders kann ein Mensch Gott, der Geist ist, nicht lieben.“

Wenn ich auch nicht sicher bin, ob das, was ich vorhabe, in geistiger Hinsicht dem Vorwurfe gerecht wird, stelle ich doch vorerst den Satz also um: „Und was heißt, dem Reinen Menschentum Christi nach, Liebe zu Gott anderes, als für die Freuden dieses Lebens, weltlich geredet, untauglich werden zu wollen, doch selig durch die Erringung einer inneren Seligkeit, durch die Erringung des Anschlusses an ein Ewiges? Anders kann ein Mensch Gott, der Geist ist, nicht lieben.“

Man sieht: Die Bewegung nach dem Jenseits ist, als Motiv, hier ausgeschaltet. Die Freuden dieses Lebens im Sinne der Welt sind für den verinnerlichten Menschen eben nicht mehr die Freuden dieses Lebens. Der Schwerpunkt ist nun in die Wahrnehmung verlegt, daß das Aufbringen von Verinnerlichung auch schon eine gewissermaßen jenseitige Seligkeit für dieses Dasein mit sich bringt. Verinnerlichung bedeutet ja: im Verhältnis zu einem Jenseitigen, zu einem Ewigen, auch schon leben. Die betonte Forderung: „für dieses Leben, menschlich geredet, unglücklich werden zu wollen,“ scheint mir somit hinfällig; kann doch auch der mit Leid überschüttete Mensch, wenn er nur Mensch genug ist, ungleich mehr zu innerer Freiheit kommen, als der bloße Welt- und Genußmensch. Diese Möglichkeit aber erlaubt schon nicht mehr, das Dasein nur als ein Gefängnis anzusehen, darin der Mensch schmachtet, mit der einzigen Aussicht, selig zu sein „durch die Erwartung einer ewigen Seligkeit.“

Doch Kierkegaard geht noch weiter. Er sagt: „Christlich betrachtet ist es nichts weniger, als Gott wohlgefällig, daß man sich damit befaßt, Kinder zu zeugen... Christlich angesehen ist dies der höchste Grad von Egoismus, daß ein anderes Wesen, weil Mann und Weib sich nicht beherrschen können, in diesem Jammertal und dieser Strafanstalt vielleicht 70 Jahre lang schmachten muß und vielleicht ewig verloren geht.“

Diese Auffassung des Neuen Testaments ist wie eine Ablehnung des Alten, die von jenem sicher nie beabsichtigt war und die auch vor das Neue Testament ein Fragezeichen setzen müßte. Außerdem läßt schon der Umstand, daß die Lust Leid im Gefolge hat und dieses die Innerlichkeit wachruft, auch die Lust als etwas Wünschbares erscheinen, wünschbar auch für das heroische Leben. Da das Kind nun eine natürliche Folge der Lust ist — der Lust, die Tat wurde — so mag es immer-

hin auch dem Leben der Eltern zu größerem Ernst verhelfen (indem es in dieses Leben doch mehr Sorge und Leid bringt) und so beitragen, das Leben Gott wohlgefälliger zu gestalten, auch wenn Gott kein Wohlgefallen daran haben sollte, daß man sich damit befaßt, Kinder zu zeugen. Mit dem Wachstum der Innerlichkeit erwächst der Mensch wohl auch mehr und mehr der Lust, die zeugt, indem sich auch diese wandelt. Darauf macht wohl Christus aufmerksam, wenn er mahnt: „Bewahret das Fleisch, auf daß ihr des Geistes teilhaftig werdet.“ (Auch diesem Ausspruche nach unterstünde die Menschennatur einer wunderbaren inneren Gesetzlichkeit und entspräche so auch einer Herkunft aus dem Höchsten.)

Das alles aber vertrüge sich schlecht mit der Annahme, daß das Erdendasein nichts als ein Jammerthal und eine Strafanstalt sei. Auch hat Christus selbst das Erdendasein niemals als etwas dergleichen bezeichnet. Und nie hat er gelehrt — wenigstens meiner Wahrnehmung nach — das Erdendasein preiszugeben, um ein himmlisches Jenseits zu erlangen, sondern: das Leben der Welt aufzugeben, um im eigenen Selbst das wahre Leben zu entdecken.

Alles was Christus gesagt hat, ist vielleicht nur Unterweisung, wie man dieses eigene Leben auffindet und wie man es sich erhält. Die Unterweisung freilich mag Ohren verlangen, die hören, und Herzen, die das Gehörte in sich aufnehmen können. Wo dieses Leben aufgefunden ist und gelebt wird, ergibt sich wohl die Regelung des Jenseits von selber. Denn dieses eigene Leben wäre der Anschluß an ein Ewiges, an das Unbedingte: an Gott. Und der es vollkommen lebt, wäre der Reine Mensch.

Kierkegaard aber sagt: „Die Religion hat man doch wohl nicht für dieses Leben, um glücklich und gut durch dies Leben zu kommen, vielmehr für das andere Leben; in dieser anderen Welt liegt der Ernst der Religion.“

Das hat etwas von kirchenchristlicher Färbung an sich; die wie Drohung aussieht, wohl um die Menschen zum Rechten zu bringen. Wer aber das Rechte nur tut aus Furcht vor der Strafe, tut noch nicht eigentlich das Rechte. Ihm wird auch die Wirkung des Rechten nicht völlig zuteil, die sicher im Menschen etwas hinterläßt, was sich als Gutes — als ein Glückszustand — fühlbar machen muß. Darum muß „Religion haben“, d. h. sich so betätigen, daß man sich vor Gott verantworten und möglichst vor ihm bestehen könnte — auch für dieses Leben ein Gutes, einen Glückszustand gewährleisten, und dieser Glückszustand müßte wiederum bezeugen, daß „Religion haben“ nicht nur für das andere Leben ist.

Auch der folgende Satz Kierkegaards scheint mir zu streng geraten: „Da jeder Mensch von Natur ein geborener Heuchler ist, so ist es nach Gottes Ratschluß eben die Aufgabe des Lebens, ganz umgewandelt zu werden“. Ich vermag nämlich (in Hinsicht auf unser Christentum) nur wahrzunehmen, daß der Mensch zum Heuchler erzogen wird; aber geboren wird der Mensch nicht als Heuchler. Der bereits zitierte Satz: „Mit Geistlosigkeit wird kein Mensch geboren“ ließe auch für Kierkegaard die Annahme zu, daß von Natur auch das Wahre in jeden Menschen gelegt ist. Aber freilich: das Erbsündige mag mitwirken, dieses Wahre mehr oder weniger verschüttet zu halten, und die Welt trägt später das ihre bei, es vollends zu begraben. Die Aufgabe des religiösen Lebens wäre daher wohl, dieses Wahre immer wieder bloßzulegen.

* * *

Die tief düstere Färbung, die Kierkegaard dem Christentum gibt, zeigt sich in voller Deutlichkeit in dem Ausspruch: „Das Christentum ruht als auf seiner Voraussetzung auf der Betrachtung des menschlichen Daseins, daß das Menschengeschlecht ein verlorenes Geschlecht

ist; daß jeder einzelne, der geboren wird, eben durch seine Geburt und durch die Angehörigkeit zum Geschlecht ein Verlorener ist. Das Christentum will dann jeden einzelnen erretten, macht aber gar kein Hehl daraus, daß das Leben, wenn mit der Erlösung Ernst gemacht werden soll, dem Sinn und Geschmack des Menschen unbedingt und direkt widerspricht, indem es zu eitel Leiden, Not und Elend wird“.

Es ist ein tief versonnter Sommertag um mich, und leichter Wind läuft durch glühende Einsamkeit. Alles atmet Glut und Leben. Eine solche Umgebung läßt den Ausspruch vielleicht nicht genügend in mich ein. So wittere ich in dem Ausspruch ein von Kirchentum schon verdunkeltes Christentum. Denn in derselben Weise ungefähr, die den Menschen als Verworfenen von Natur aus hinstellt und alles Irdische mitverwirft, weil sie dieses von dem Weltlichen nicht zu trennen weiß, wird das Christentum von den eifrigsten Vertretern der Kirche verkündet. Trotz solcher Verkündigung aber leben die Vertreter dieser Kirche nicht nur irdisch, sondern auch weltlich. Und das Ergebnis tritt wiederum in unserer Christenheit zutage. Da ist es nicht zu verwundern, wenn man sich denken muß: es kann an solcher Verkündigung nicht alles richtig sein. Und wieder fragt man bei Christus selber an und findet in den Evangelienberichten nichts dergleichen ausgesagt. Auch widerspricht dies dem Wesen einer „f r o h e n B o t s c h a f t“, selbst wenn man diese völlig geistig nimmt, als die das Christliche Christi zuallererst auftritt. Einige Aussprüche Christi sind zudem auch bestimmt genug, um erkennen zu lassen, daß das Christliche Christi „als auf seiner Voraussetzung“ nicht auf der Betrachtung des menschlichen Daseins in dem Sinne ruht, daß das Menschengeschlecht ein verlorenes Geschlecht, daß jeder einzelne von Geburt aus ein Verlorener ist.

Wenigstens werden Ausnahmen zugestanden. Indem ja

Christus im Hinblick auf die Menschen ausdrücklich von „Gerechten“ und „Sündern“ oder „Verlorenen“, von „Gesunden“ und „Kranken“ redet. So sagt er: „Ich bin gekommen, zu suchen und lebendig zu machen das, was verloren ist“. Es drückt doch aus, daß zu allen Zeiten etwas vorhanden sein kann, das nicht verloren ist. Dann sagt er: „Die Gesunden bedürfen keines Arztes, sondern die Kranken. Ich bin gekommen zu rufen nicht die Gerechten, sondern die Sünder“. Doch zugegeben, Christus habe niemanden vorgefunden, der seiner nicht bedürft hätte, so besagt das noch nicht, daß es zu allen Zeiten und bei allen Völkern so gewesen ist. Darauf kommt es aber hier an, nämlich: Daß Christus selber seine Einzigkeit — gesehen in das unübersehbare Dasein hinein — nicht betont hat, daß er somit gewissermaßen für die bisweilige Existenz-Möglichkeit des Gerechten, des Gesunden, des Reinen Menschen gezeugt hat, der seiner nicht bedarf; und in diesem Sinne zugleich dafür gezeugt hat, daß das Menschengeschlecht (insoferne es jeden einzelnen Menschen in sich begreift) nicht ein verlorenes ist.

Der Apostel in seinem Glaubenseifer mag das vielleicht übersehen haben, und die Kirche hat es später wohl übersehen wollen, um den Menschen mehr in ihre Macht zu bekommen. (Solchem weltlichen Machtwillen entspräche ja auch jenes Gesamtergebnis: die Christenheit.) Bei Kierkegaard aber ist es der Ausbruch der Leidenschaftlichkeit seiner Reflexion, die ihn öfters, wie unwillkürlich, das Vorbildliche mehr in der großen Erregtheit des Apostels als in der völlig abgeklärten und geglätteten Vaterglaubensseligkeit Christi schauen läßt.

Und dann gerät Kierkegaard, ich sage es nochmals, in das Glaubens-Fahrwasser des Kirchenchristentums, das eine Glaubensrichtung einschlägt, derzufolge die Menschennatur von jeher ein Verworfenes ist, ohne daß er genügend berücksichtigt, wie sehr der weltliche Macht-

wille der Kirche in solchem Glauben umgeht. Dabei stellt er sich doch gegen den christlichen Unfug einer „Staatskirche“, einer „Volkskirche“. Ist doch immer wieder wahrzunehmen, daß eine Religion (im geistigen Sinne) erst wenn sie nach Macht und Ansehen trachtet — also einem weltlichen Streben verfällt — das Jenseits besonders hervorkehrt und so zur Kirche wird.

Kierkegaard beruft sich zwar ausdrücklich auf das „Neue Testament unseres Herrn und Heilands Jesu Christi“. Es ist ihm, wie gesagt, das Buch der Offenbarung. Dieses Neue lehnt jedoch das Alte Testament nicht ab; es setzt nur dort ein, wo die Offenbarung des Alten Testaments gleichsam versiegt ist, und läßt ein Menschentum in Erscheinung treten, das durchtränkt ist von neuem, wunderbarem Leben. Das Alte Testament ist darum nicht außer Kraft gesetzt, und seiner Eröffnung nach ruht es, als in seiner Voraussetzung, auf dem Ursprungsglauben. Dieser schließt es aber aus, daß die Kraft, die den Menschen einem Zustand der Verlorenheit zu entreißen vermag, ihn einem Leben aussetzt, das zu „eitel Leiden, Not und Elend“ wird. Das wäre wiederum nur weltlich geredet. Denn eine solche Kraft müßte in dem Menschen eine Verbindung mit dem Ursprung herstellen — also mit einem Ewigen und Unbedingten, mit dem Göttlichen — und so auch eitel Leiden, Not und Elend, nicht mehr als nur eitel Leiden, Not und Elend fühlbar machen.

Zudem ist heroische Art, für die der Mensch von jeher gleichsam gebaut erscheint und die auch das Heidentum wohl schon von jeher kannte (man denke nur der Stelle in der Frithjof-Sage: „Zu Leid bin ich geboren“, und daß derlei aus Vorzeiten stammt), auf Leiden eingestellt. Leid ist das mit dem Erdendasein Verwobenste. Wenn darum „der Christ“ in diesem Leben eitel Leiden, Not und Elend begegnet, so ist das nichts Neues für ihn als Menschen. Es unterstreicht diesem nur den Wert des Da-

seins. Denn schon der heroische Mensch wäre in besserer Stunde einem leidlosen Erdendasein gegenüber wohl gedrängt zu fragen: Wie? Kein Leiden, keine Not, kein Elend? — Also kein Kampf, kein Sieg, kein Glück!

* * *

Es wäre, christlich betrachtet, noch der Fall denkbar, daß durch die pure Liebe zu Gott der Mensch zu „eitel Leiden, Not und Elend“ geführt würde, indem die Heftigkeit des Verlangens, mit Gott, der Geist ist, vereint zu sein, ein Leiden an dem Leben, ein Leiden an dem leiblichen Dasein mit sich brächte. Aber da es sich nicht um eine zeitlich-leibliche Vereinigung mit einer geliebten Person handelt, sondern um die Vereinigung mit einem Ewigen, mit „Gott, der Geist ist“, und auch der Mensch bis zu dem Grade Geist werden kann, daß er sein zeitlich Leibliches aus sich verliert — nämlich dann, wenn er den „Augenblick“ erreicht, in dem die Zeit „von der Ewigkeit berührt wird“ — so müßte ein solcher Augenblick, insoferne er Aussicht hat auf seine Wiederholung, das Erdendasein noch immer so gestalten können, daß es auch der der Welt entrückteste Christ aus ganzer Seele bejahen dürfte. Und auch ein solches Erleben läge in der Richtung des Reinen Menschen.

Und schließlich bliebe noch der Fall übrig: daß in dem Menschen, der der Vollendung der ihm zugewiesenen Lebensbahn naht, eine Todessehnsucht ausbricht, so daß ihm das Leben zu „eitel Leiden, Not und Elend“ wird. (Im Kapitel „Wege des Vergehens“ aus dem „Unwissenden“ habe ich diesen Fall berührt.) Der Mensch, dem es vergönnt ist, seine Lebensbahn zu vollenden, mag nämlich dieses Zuendegehen des Lebens auch vorausfühlen. So fühlt er vielleicht gleichsam die göttliche Hand des Ursprungs nach sich ausgestreckt, der er machtvoll zustreben muß, und diesem Streben wird das nun hinfäl-

lige leibliche Leben nur mehr „zu eitel Leiden, Not und Elend“. Aber, daß dieses Zuendegehen des Lebens nun begehrt wird, ist gewissermaßen die weiteste Bejahung dieses Lebens; es setzt ihm erst die Krone auf, da es auch noch den Lebensausgang als Glück empfinden läßt.

Dech auch davon weiß bereits ältestes „Heidentum“. Und es ist wunderbar genug, welch ein intimes Verhältnis zu Gott und Natur der Mensch von damals bereits innehatte, wie tief und erhaben zugleich er über Leben und Tod und über die Unsterblichkeit gedacht hat im Vergleich zu unserer heutigen Christenheit. So berichtet Tschuang-Tse: „Die Alten sagten vom Tode, Gott schneide einen Menschen los, der in der Luft hing. Der Brennstoff ist verzehrt, aber das Feuer kann weitergegeben werden; und wir wissen nicht, daß es je ende“.

Kierkegaard hält nun der verkommenen Christenheit den Glauben entgegen, wie ihn Christus und das Neue Testament verstanden haben soll: „Glauben heißt, sich so entscheidend, als es für einen Menschen immer möglich ist, hinauszuwagen, brechend mit allem, was ein Mensch von Natur liebt, um sein Leben dadurch zu retten, daß man mit allem bricht, worin ein Mensch von Natur lebt“. Wie aber nun: wenn ein Mensch N a t u r genug geworden ist, um auch zu Geist gekommen zu sein, und wenn er nun jenen Augenblick v o n N a t u r am meisten liebt, der ihn an den Punkt bringt, wo die Zeit „von der Ewigkeit berührt wird“? Und wenn es dieser Augenblick ist, worin er am meisten v o n N a t u r lebt?

Ich denke hier: Daß Kierkegaard der Natur so wenig gerecht wird, hat seinen Grund darin, daß bei ihm die Pflege der Reflexion allzu vorzeitig eingesetzt hat, und so stellt sich diese auch zwischen ihn und die Natur als eine geistige Wirklichkeit.

VI.

Durch die Reflexion erlangte Kierkegaard vielleicht eine sozusagen doppelt genährte Reife des Geistes. Das geistige Wachstum wurde gewissermaßen doppelt empor getrieben. So wurde es vielleicht auch doppelt empfindlich für das Eindringen der Wirklichkeit. Jedenfalls ist eine große Empfindlichkeit in diesem Sinne an Kierkegaard wahrzunehmen. Zum Beispiel findet er es außerordentlich und sogar seinem „Christen“ entsprechend: „so zu leben, daß man angestrongter arbeitet, denn irgend ein Lohnarbeiter, und es damit so weit zu bringen, daß man noch Geld zusetzen muß, zu nichts wird, angegrinst wird u. dgl.: solch ein Leben muß der Menge der Menschen als eine Art Narrheit erscheinen“. Mir zeigt sich aber, daß das Leben des geistig Schaffenden, der doch zumeist mehr arbeitet als irgend ein Lohnarbeiter, der „Menge der Menschen“ immer als Narrheit erscheinen mag, und daß er zumeist sein Geld zusetzt, zu nichts wird und oft auch angegrinst wird; daß aber diese Dinge gerade für ihn nur Bagatellen bedeuten und in keinem Vergleich zu den Anforderungen stehen, die sonst der Geist Kierkegaards an den „Christen“ stellt. Auch scheint es mir (der ich einem Witzblatt nicht das Vermögen, ernstlich verletzende Wirkung auf mich auszuüben, zutraue) übertrieben, zu sagen: „Was ist es doch, selbst bei einem schwachen Feuer verbrannt zu werden oder gerädert zu werden oder, wie in den warmen Ländern, mit Honig eingeschmiert, Insekten preisgegeben zu werden — was ist es doch, mit der Grausamkeit verglichen: totgegrinst zu werden!“ (Doch mag das für einen, der in der Stadt lebt, immerhin anders sein.)

Aber auch das befremdet mich, daß Kierkegaard sagt: „Nur der Gottmensch hätte es aushalten können (wenn man sich das denken will) tausend und aber tausend Jahre für die Ausbreitung der Lehre durch deren reine

Verkündigung zu wirken, wenn er gleich so nicht einen Schüler bekäme, während er solche durch eine Veränderung der Bedingungen erhalten könnte. Der Apostel hat doch einen selbstischen Drang nach dem Trost, Anhänger zu gewinnen und in größere Gesellschaft zu kommen. Der Gottmensch hat dieses Bedürfnis nicht; er bedarf der Anhänger nicht um seiner selbst willen und kennt daher auch bloß den Preis der Ewigkeit, nicht den Marktpreis“. Man käme dabei ja über den Apostel und beinahe neben den „Gottmenschen“ zu stehen, wenn man sich (der Vorstellung nach) zutrauen würde, tausend und aber tausend Jahre auch ohne einen Schüler auszuhalten. Und auf den Trost, Anhänger zu gewinnen, um seiner selbst willen, könnte man als geistig Schaffender in der Tat verzichten und eher bestrebt sein, Anhängerschaften aufzulösen. Und ein Preis der Ewigkeit wäre wohl auch das Auffinden der Ewigkeit schon in der Zeitlichkeit, und daß man von solchem Funde eingenommen und beglückt wird. Das kann nie ein Marktpreis sein. Aber sicher hat sich solchen Preis auch schon mancher Heide errungen.

Kierkegaards Empfindlichkeit ist aber, vielleicht ohne daß es ihm voll bewußt wird, kirchenchristlich beeinflusst. Für seinen Christen ungemein bezeichnend sagt er: „Daß nicht jedermann ein Genie ist, wird wohl jeder gerne einräumen. Daß aber ein Christ noch viel seltener ist als ein Genie — das hat man, spitzbübisch, ganz in Vergessenheit gebracht“. Und er führt weiter aus: „ein anderes ist es, dadurch für die Ausbreitung zu wirken, daß man ununterbrochen früh und spät die Lehre für alle verkündet; ein anderes ist es, hastig die Leute zu Hunderten und Tausenden den Namen Christen annehmen und sich für Jünger Jesu Christi ausgeben zu lassen. Die Verkündigung des Vorbildes war etwas anderer Art Hätte eine Volksversammlung sich von Christi Rede hinreißen lassen, so hätte er diesen Tausenden deshalb gewiß noch nicht erlaubt, sich Christi Jünger zu nennen. Nein, er

legte bei Zeiten den Hemmschuh an. Deshalb gewann er auch in 3½ Jahren nur 11 — während ein Apostel an einem Tag wohl in einer Stunde 3000 Jünger Christi gewinnt. Entweder ist hier der Jünger größer als der Meister, oder ist die Wahrheit die, daß der Apostel etwas zu schnell zugegriffen hat, daß er etwas zu rasch ausbreiten wollte und also die Mißlichkeit schon hier beginnt“.

Wie milde Kierkegaard hier dem Wirken des Apostels begegnet! Anstatt verblüfft vor diesem Ungereimten zu verweilen und nicht nur zu erkennen, daß diese 3000 in einer Stunde gewonnenen Christen nicht mehr den Begriff „der Christ“ dartun können, der viel seltener als ein Genie ist, sondern auch noch zu erkennen, daß ein Vorgang, der ein solches Christentum zuläßt, nicht mehr im Sinne Christi sein kann, und sich dagegen aufzulehnen. Denn es wäre wohl wahrzunehmen, daß sich in einen solchen Vorgang etwas Verdächtiges eingeschlichen habe, das Macht erlangen will und dazu einer Anhängerschaft bedarf. Und daß das bereits eine Schwenkung von dem Machtbegriff im geistigen Sinne nach der Richtung des Machtbegriffes im weltlichen Sinne bedeuten müßte. Mit dem Christlichen Christi ist diese Wendung in der Auffassung von Macht nicht mehr vereinbar, aber sie bürgert sich wohl dort ein, wo etwas Institution werden will. So bereitete vielleicht der Apostel in seinem Uebereifer die Kirche als Institution vor.

Und Kierkegaard hält an dem ganzen Neuen Testament gleich fest; seine große und zur Dürsterheit neigende Empfindlichkeit unterlag dabei wohl zuweilen einem Kirchenchristlichen, wie es in den späteren Teilen des Neuen Testaments umgehen und es ermöglichen mag, die Worte und das Beispiel Christi zu einer Lehre „von Kreuz und Qual und Schrecken und Beben vor der Ewigkeit“ zu machen. Damit aber erschlägt man gleichsam alles Licht des Daseinstages mit dem Dunkel einer Ewigkeit. Und

doch könnten die Freude an diesem Daseinstag und Gefühle der Erkenntlichkeit für ihn noch mithelfen, während seiner Dauer jenes Nötige zu ernten, das auch zum Bestehen der Ewigkeit ausreichen dürfte. Denn wenn man auch dieses Leben als „die Zeit der Prüfung, worauf Verantwortung und Gericht folgt“ gelten läßt, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß das Erdendasein nur als „Jammertal“ und „Strafanstalt“ empfunden werden muß.

* * *

Daß die Reflexion bei Kierkegaard eine Vorstellung in ihrer ursprünglichen Bedeutung mitunter völlig entstellt, zeigt seine Mitteilung über den Propheten Jona: „Ein Prophet . . . denke nun zuerst darüber nach, was das heißen will, ein Prophet zu sein, wie angestrengt und hingepflegt eines solchen Mannes Leben ist, wie er fast allem entsagen muß, worauf wir Menschen sonst Wert legen. So denke etwa an den Propheten Jona! Ein solcher, im Dienste Gottes angestrebter und geplagter Mann hat den bescheidenen Wunsch, eine Weile unter dem Schatten eines Baumes zu ruhen. Er findet diesen Baum, den Schatten, die Ruhe in dem Schatten dieses Baumes; das tut ihm so gut, daß er vermutlich wünschte, diese Erquickung behalten zu dürfen, und fürchtete, sie wieder verlieren zu müssen — und richtig: Gott, der Allmächtige, richtet sofort seine Aufmerksamkeit auf diesen Baum, und es wird ein Wurm abgesandt, der seine Wurzel zerstört. So entsetzlich (bloß menschlich geredet) ist Gott in seiner Liebe“.

Der Bibeldarstellung nach aber verhält sich der Fall so: Jona hatte im Auftrage Gottes der Stadt Ninive den Untergang geweissagt. Die Prophezeiung fruchtete und die Leute taten Buße. „Da aber Gott sahe ihre Werke, daß sie sich bekehrten von ihrem bösen Wege, reuete ihn des Uebels, das er geredet hatte ihnen zu tun, und tats nicht.

Das verdroß Jona fast mehr, und ward zornig Aber der Herr sprach: Meinst du, daß du billig zürnest? Und Jona ging zur Stadt hinaus, da setzte er sich bis er sähe, was der Stadt widerfahren würde. Gott der Herr aber verschaffte einen Kürbis, der wuchs über Jona, daß er Schatten gab über sein Haupt und Jona freuete sich sehr über den Kürbis. Aber der Herr verschaffte einen Wurm des Morgens, der stach den Kürbis, daß er andorrte. Als aber die Sonne aufgegangen war, verschaffte Gott einen durren Ostwind; und die Sonne stach Jona auf den Kopf, daß er matt ward. Da wünschte er seiner Seele den Tod Da sprach Gott zu Jona: Meinst du, daß du billig zürnest um den Kürbis? . . . Dich jammert des Kürbis, daran du nicht gearbeitet hast, hast ihn auch nicht aufgezogen, welcher in einer Nacht ward, und in einer Nacht verdarb. Und mich sollte nicht jammern Ninive, solcher großen Stadt, in welcher sind mehr denn hundert und zwanzigtausend Menschen, die nicht wissen Unterschied, was rechts oder links ist, dazu auch viele Tiere?“

Man sieht: Der Schlußatz bei Kierkegaard ist völlig unzutreffend angebracht. Es müßte eher heißen: So langmütig ist Gott in seiner Liebe. Denn Gott sendet den Wurm, der den Baum oder den Kürbis zerstörte, eigentlich nicht, um Jona Leid zu verschaffen, sondern um ihm begreiflich zu machen, welch großes Leid es Gott bereite, eine so große Stadt mit so vielen Menschen und Tieren dem Untergang preisgeben zu müssen.

* * *

Im Gegensatz zu den „Herrlichen“, den „Wahrheitszeugen, die alles für das Christentum opferten,“ wird von Kierkegaard das Tun der Pfarrer verurteilt, die aus dem Christentum Gewinn schlagen und so völlig außerstande sind, „den Wahrheitsbeweis, der in der Leidenswilligkeit

liegt“, für ihr Tun zu erbringen. Hier fällt mir auf, daß der Vorwurf dem „Pfarrer“ gemacht wird und nicht der Kirche. Macht doch erst diese den Pfarrer zu dem, was er ist. Erst die Kirche als Institution verschafft ihren Vertretern Stand und Rang in der Welt. Man schlägt also gewissermaßen auf den Sack, wenn man auf den Pfarrer schlägt.

Kierkegaard hat auch bemerkt: „Daß die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen sollen“, diese Worte aus dem Munde Christi sind in der letzten Zeit meiner Behauptung, das Christentum sei gar nicht da, wiederholt entgegen gehalten worden. Hierauf ist meine Antwort: jene Verheißung hilft uns nicht das allermindeste; denn das Geschwätz, worin wir leben, als wären wir damit Christen, ist gar nicht das, was Christus und das Neue Testament darunter verstehen, ein Christ zu sein.“

Warum ist Kierkegaard hier nicht weitergegangen? Bis zur Wahrnehmung: daß das Christliche Christi niemals eine Kirche im überkommenen Sinne kennen kann? Die Evangelienberichte erwähnen auch nichts von einer Kirche, und Worte Christi richten sich sogar gegen kirchliche Ueberlieferungen. Erst in der Apostelgeschichte ist von einer Kirche Christi die Rede. Damit kann jedoch nur eine geistige Gemeinschaft gemeint sein. Dieser kann freilich kein Weltliches etwas anhaben, aber auch mit der Kirche als einer machtausübenden Institution kann sie nichts gemein haben. Die Wahrheitszeugen, jene Herrlichen, die Kierkegaard schaut, gehören auch alle einer Zeit an, in der das Christentum noch nicht instituierte Kirche war. Als solche brachte sie vielmehr neue „Wahrheitszeugen“ in ihren Gegnern hervor. Und wenn auch in unseren Zeiten zuweilen noch ein Verkünder des Christentums bei fremden, sogenannten wilden Völkern gewaltsam umkommt, so müssen dafür gewöhnlich so und so viele Eingeborne büßen, und aus dem Vorfall wird immer Gewinn geschlagen. Werden doch jene Missionäre

von Ländern ausgesandt, wo man auf das Christliche Christi in Wahrheit pfeift, dafür aber umso gieriger nach weltlichem Vorteil strebt.

Kierkegaard meint auch: „Daß das ein Unsinn ist, die Protektion des Göttlichen durch das Menschliche, das ist leicht genug zu verstehen.“ Ich setze hier: Die Protektion des Geistigen durch das Weltliche. Was sich in der Welt instituiert, begibt sich aber in die Protektion der Welt. Das Geistige ist in solchem Fall in der Obhut des Weltlichen. Das verhält sich ungefähr so, wie wenn eine Mutter, also ein Gereiftes und Ueberlegenes, in die Obhut eines entarteten und noch unmündigen Kindes gegeben wäre.

Dafür hat aber eine Kirche, die sich unter die Protektion des Weltlichen gestellt hat, in der ganzen Welt ihre Häuser und Gärten, ja ihre Paläste, wo sie ihr vielköpfiges Haupt zur Ruhe legen kann. Der Menschensohn aber erfuhr an sich: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels haben Nester; aber der Mensch hat nicht, da er sein Haupt hinlege.“ Hier zeugt Christus wiederum für sich als Reinen Menschen. Und auf diesen Menschenbegriff, wenn er nur rein genug vorkäme, träfen heute noch Christi Worte zu; denn der Welt stände er entgegen, und in der Kirche wäre erst recht kein Platz für ihn.

Wenn man nun wie Kierkegaard erkannt hat, daß der Pfarrer das Christliche Christi in dessen Gegenteil verkehrt, daß er eine weltliche Existenz ist, sollte man nicht übersehen, daß die Kirche es ist, die diese weltliche Existenz des Pfarrers verschuldet hat. Die Sache stellt sich nun so: ohne Kirche kein Pfarrer, und ohne Verweltlichung des Geistigen und Geistlichen keine Kirche. Wer also das Geistige und Geistliche rein vertreten will, kann kein Vertreter der Kirche sein. Ein Pfarrer, der das Christliche Christi rein vertreten will, kann darum auch nicht mehr Pfarrer sein. Denn die Existenz des instituiert-

ten Pfarrers ist erst eine Folge der Verweltlichung der Kirche.

(Das mag bei dem besser besoldeten protestantischen Geistlichen deutlicher in Erscheinung treten, der ja, da ihm das Heiraten erlaubt ist, sogar als Heiratskandidat seinen Anwert besitzen kann, was sich für einen Vertreter des Christlichen Cirsti sonderbar genug ausnimmt. Im Hinblick darauf versteht man, daß Kierkegaard einschärft: „Gottes Wort empfiehlt den ehelosen Stand.“ Aber er will das so verstanden wissen, als sei die Ehe nur ein Zugeständnis Gottes, um größerem Uebel vorzubeugen. Dagegen spricht jedoch schon das gewichtige Wort Christi von dem „Zwei in Einem Fleische Sein“. Und dieses „Zwei in Einem Sein“ bringt vielleicht den Menschen am ehesten dazu, „sein Fleisch zu bewahren.“ Denn mit dem geistigen Wachstum wird dieses „Eines-Sein“ wohl auch mehr und mehr in die Richtung des Geistes verlegt. Darum mag das Beweibt- oder Unbeweibt-Bleiben der Natur des Einzelnen überlassen sein, wie ja auch Christus und die Apostel die Entscheidung in dieser Sache der Natur des Einzelnen überließen.)

* * *

Die instituierte Kirche bringt also den verweltlichten Geistlichen hervor. Sie erst ermöglicht es, daß das Geistlichwerden erlernt werden kann wie ein Handwerk. Nun ist aber der Berufene für das geistliche Amt — insoferne er das Christliche Christi nicht nur verkünden, sondern auch betätigen, also ein C h r i s t sein soll — seltener als ein Genie. Schon in der „Krankheit zum Tode“ berührt Kierkegaard den Verfall des Begriffes „Beruf“. Er sagt: „Das Wort ‚Beruf‘ gehört ursprünglich dem Göttlichen an.... Bei einem Dichter redet man davon, ob er Beruf hat; um Pfarrer zu werden, genügt es in der Meinung

der Leute (also der Christen), daß man das Examen gemacht hat.“

Auch hier eigentlich wieder nur ein Schlag auf den Sack. Denn nicht darauf kommt es an, daß in der Meinung der Leute das bestandene Examen genügt, damit einer Pfarrer werde, sondern darauf, daß es der Meinung der Kirche genügt; daß die Kirche zu einer Institution geworden ist, auf Grund deren ein jeder Geistlicher werden kann, der das Examen macht. Daß das Vermögen zum geistlichen Amt eine Gabe ist, die man von außen her gar nicht empfangen kann und die einem seltener zuteil wird als die Gabe des Genies, das zu verkünden kann der Kirche nicht einfallen, sonst hätte sie ja keine Möglichkeit mehr, instituierte Kirche zu sein.

Es ersteht nun die Frage: Warum vermeidet es ein Geist wie Kierkegaard, der das Religiöse in so außerordentlicher Weise lebendig zu machen verstand, seinen Angriff direkt gegen die Kirche zu richten, gegen jede Kirche, gegen die Kirche als solche; gegen sie, die den instituierten Pfarrer, den instituierten Geistlichen hervorbringt, die den Priester erst zum Angehörigen eines Standes macht? Und nochmals fühle ich mich versucht zu glauben, daß Kierkegaard von kirchenchristlichen Vorstellungen beeinflusst wurde, von Vorstellungen, die das Neue Testament so auslegen, als sei in ihm Christus mit Gott identifiziert und ein bestimmtes Jenseits geoffenbart, das dem Diesseits, je nachdem, ungeheuer drohend wie unendlich lohnend gegenübertritt, so zwar, daß dem Diesseits alle Selbstberechtigung entzogen ist.

Wenn einem Vorstellungen von solcher Tragweite als Glaubenssätze, aber ohne überzeugende Glaubensstärke aufgenötigt werden, muß man unwillkürlich mutmaßen, daß sich hinter ihnen Machtgelüste verbergen, die das Diesseits ganz in ihre Gewalt bekommen wollen. Bei Kierkegaard freilich ist jedes Wort aus größter Glaubens-

kraft geschöpft; aber solche Vorstellungen bleiben dennoch kirchenchristlichen Ursprungs. Ich wiederhole: Die Evangelienberichte kennen sie noch nicht; Christus selber verneint sich in ihnen als Gott. Und im ganzen Neuen Testament wird Christus eigentlich nie völlig mit Gott identifiziert. Immer heißt es: „Gott und Christus“. Selbst Paulus sagt von Christus aus: „der geboren ist von dem Samen Davids nach dem Fleisch, und kräftiglich erwiesen ein Sohn Gottes nach dem Geist“ — eine Aussage, die von dem Glaubenden doch noch nicht den Glauben verlangt, daß Christus Gott gleichzusetzen ist.

Die Ausmalung des Jenseits aber ist eine Sache des Erlebens, und inbrünstige religiöse Menschen mögen in dieser Hinsicht zu wunderbaren Erlebnissen kommen, die sie weiter berichten. Doch bleiben solche Berichte ihrem Ewigkeitswerte nach hinter den Worten Christi zurück.

Es wäre nun noch auf den bedenklichen Umstand zu verweisen, daß die Identifizierung des Heilands mit Gott und jene bestimmte Vorstellung von dem Jenseits erst eigentlich mit dem weltlichen Wachstum der Kirche unter den Menschen aufgekommen sind, und daß sie heute noch in einer Christenheit umgehen, die das Christliche Christi längst aus sich verloren hat, falls sie es überhaupt je besaß. Schon das ergäbe, daß diese Vorstellungen unmöglich das Maßgebende des Christentums im Sinne Christi ausmachen können. (Die Wahrheitszeugen hatten gewiß ein völlig inneres Verhältnis zu Christus, das von solchen Vorstellungen unabhängig war und das auch ihre Lebensführung so machtvoll beeinflußt haben mag, daß sich diese von der Lebensführung ihrer Umgebung gewaltig abheben mußte.)

Diese Feststellung gäbe aber auch dem Gedanken Raum, daß, wer immer mittelst der Religion weltliche Herrschaft ausüben will, der Verbreitung solcher Vorstellungen bedarf, weil durch sie eher Macht über die Menschen zu gewinnen ist. Die Kirche und die Geist-

lichkeit hätten sich dann gewissermaßen Gottes als Person bemächtigt, um in der Welt mehr Machtstellung zu erlangen. Die Macht eines Geistigen aber zeigt sich umso mehr, je mehr es aller weltlichen Machtstellung entrückt ist. Des Geistigen kann man sich aber auch nicht wie einer Person bemächtigen. Also kann man sich auch Gottes, der Geist ist, nicht wie einer Person bemächtigen. Aber der Person Christi konnte man sich bemächtigen; und indem man sie zu Gott machte, gewann man auch Gott in der Person.

Das Wesen der Priesterschaft als Stand, das Wesen der Kirche als solcher, hat sich nicht verändert, von jeher nicht; es ist und bleibt ein Weltliches, bei den Christen wie bei den Heiden. Kirche und Priesterschaft machen aus einem Gott — mögen sie ihn auch Jesus Christus heißen — immer einen Götzen, einen Bel, dem geopfert werden muß, und das Opfer wissen sie sich anzueignen auf ihren heimlichen Gängen. Diese Schliche wissen sie im Christentum gar trefflich hinter dem Vorwand eines Jenseits zu verbergen, das für das Diesseits nichts als Sack und Asche bereit hält. Und es bedarf zur Aufspürung dieser Schliche immer wieder eines Daniels, der gleichsam in der Asche die Fußspuren der Priesterschaft wahrnimmt, die das Geopferte verzehrte.

Es fragt sich nun, wie Kierkegaard, der sich der Geistlichkeit seines Landes gegenüber wahrlich als Daniel bewährte, dazu gekommen ist, jene bestimmte kirchenchristliche Vorstellung von dem Jenseits in sich aufzunehmen, wie er dazu gekommen ist, überhaupt kirchenchristlicher Beeinflussung zu unterliegen.

Es muß, denke ich mir, mit dem Wachstum seines Glaubens ein Büssermoment in ihm wachgeworden sein, das ihn gleichsam in eine Selbstverleugnungs- und Absterbenssucht derart unwiderstehlich hineinzog, daß seine Jenseitsvorstellung unwillkürlich immer mehr jene bestimmte Färbung annahm. Der Verfasser von Entweder-

Oder, das heißt also auch des Tagebuchs des Verführers, weist zum Verfasser der Augenblicke — auch wenn man der wechselnden Bedeutung seiner Pseudonyme innerhalb seines Gesamtschaffens eingedenk bleibt — eine große Richtungs- und Zielveränderung auf, obschon er im Wesen derselbe bleibt.

Ich staunte über die Erotik Kierkegaards; staunte, wie er die Wege der Liebe in Gedanken so gewunden als möglich geht. Eine weniger komplizierte Natur hätte sich in seiner Lage — dem Tagebuch liegt ja ein wirkliches, vielleicht sein wirklichstes Erlebnis zugrunde — gewiß versucht gefühlt, statt aller erotischen Reflexion eine Tat der Liebe anzubringen. Denn hat man sich einmal in einem Herzen festgesetzt, und dieses Herz hängt an einem, so möchte man auch tun, was dieses Herz sich wünscht, und die Folgen willig auf sich nehmen. Kierkegaard aber dichtet sich aus dem eroberten Herzen wieder heraus, und er gebraucht seine große Geisteskraft, um sich und den Leser davon zu überzeugen, daß hier letzten Endes alles wohlgetan war. Was ihm, einem Kierkegaard, zu glauben auch nicht schwer fällt; besonders wenn man sich sein späteres Bekenntnis vergegenwärtigt: „Ich hatte einen Pfahl im Fleisch“, und man erfährt, daß damit wahrscheinlich eine Jugendverschuldung gemeint sei, die freilich „jedem andern nichts bedeutet hätte.“ Muß man daher auch zugeben, daß dieses sein Sichherausdichten aus dem Herzen der Braut von einer ganz außerordentlichen Gewissenhaftigkeit ausgelöst war, so denkt man doch: wie mochte er sich dann vorher in diesem Herzen festsetzen, wie sich beflissentlich um Liebe bewerben? Und ob es vielleicht nicht noch gewissenhafter gewesen wäre, die errungene Liebe ihren Erwartungen gewissenhaft zuzuführen, als diese Erwartungen durch Hervorkehren jener Gewissenhaftigkeit zu enttäuschen?

Wenn man nun noch bedenkt, daß Kierkegaard kaum

eine Möglichkeit hatte, jene frühe Verschuldung wieder gut zu machen, also keine Möglichkeit, in diesem Falle seine Gewissenhaftigkeit zu realisieren, der Weg aber klar und offen für ihn lag, um die Erwartungen, die er im Herzen seiner Braut geweckt, gewissenhaft zu erfüllen, möchte man annehmen, daß in ihm bereits eine Scheu vorhanden war vor der Realität der Liebe, vor der Natur der Liebe, überhaupt Scheu vor der Natur — Scheu davor, die Natur zu realisieren.

Damit bin ich dort angelangt, wo ich anlangen wollte. Mir liegt nämlich daran, einen Anhaltspunkt für eine Wesenseigentümlichkeit bei Kierkegaard aufzufinden, die diesen außerordentlichen Geist für die Aufnahme kirchlich-christlicher Vorstellungen besonders empfänglich stimmte. Es ist, sage ich mir, sein Verhalten zur Natur. Die Realität der Natur wurde ihm gewissermaßen von Kindheit an vorenthalten und an ihre Stelle die Pflege der Reflexion gesetzt. (Dieses Vorenthalten der Natur kenne auch ich von meiner Kindheit her, wenn ich auch die Pflege der Reflexion nicht kennen lernte. Auch die besorgten Mahnungen, die vor der Natur und dem Natürlichen als vor etwas Sündigem warnen — wie sie eine herrenhuterische Erziehung ebenso wie eine streng katholische mit sich zu bringen scheint — mögen unwillkürlich in einem empfänglichen Gemüt eine dauernde Geringschätzung der Natur und des Natürlichen zurücklassen, wenn es sich später nicht selber so der Natur gegenübergestellt sieht, daß es gezwungen ist, ihr gegenüber eine neue Wertung zu vollziehen. Die Reflexion mag allerdings geeignet sein, dieser Eventualität von vorneherein den Boden zu entziehen.)

Nebenbei gesagt: das außerordentlich intime Verhältnis Kierkegaards zu Shakespeare erkläre ich mir nur durch die außerordentliche Spannweite seiner Reflexion, deren geistige Beschaffenheit es Kierkegaard ermöglicht, mit dem schöpferischen Ingenium Shakespeares überall Schritt

zu halten. Aehnlich wohl verhält es sich mit Kierkegaards höchst interessiertem Verweilen vor Don Juan. Ich verstehe das so, daß Kierkegaard gedrängt ist, hier zu verweilen, ja, daß er gewissermaßen Vergnügen daran findet, woraus wiederum gefolgert werden kann, daß Kierkegaard als eine höchst komplizierte Natur anzusehen ist, in der alle seine Pseudonyme — auch die ihm scheinbar völlig konträr gearteten — in Wirklichkeit umgehen; daß er somit eine Vielfältigkeit in sich birgt, die ihn in beständige Kämpfe mit sich selber verwickelt und ihn nötigt, das Christliche sozusagen zum Ueberchristlichen anzu-spornen, um jenes in seiner einfältigen Geschlossenheit bleibend für sich zu erringen. (Uebrigens gehört Don Juan zweifellos der kirchenchristlichen Romantik an. Ohne die kirchenchristliche Auffassung des Fleisches ist ein Don Juan nicht denkbar. Die Art der Verführung, wie sie innerhalb der kirchenchristlichen Welt und ihrer Auffassung des Fleisches zustande gekommen ist, ist sozusagen der Schlüssel, der den Raum zu Don Juanscher Betätigung eröffnet. Die kirchenweltliche Begriffssprache hat dem Fleische einen Anreiz mehr gegeben, es ist umso verlockender geworden, je mehr sein Genuß den Menschen verwehrt wurde. Indem man seinen Genuß, insoweit er nicht durch die Kirche sanktioniert ist, als Sünde hingestellt hat, hat man das Verlangen nach ihm erhöht. Die Auffassung des Fleisches, wie sie Christus aussprach, ist dem entgegen rein menschlich; sie hat die jüdische zur Vollkommenheit gebracht. Sie ist die geistige und religiöse Auffassung von jeher, sie ist nicht wider das Fleisch außer in dem und jenem Fall. Die kirchenchristliche, die eine kirchenweltliche Auffassung ist, hat die Sachlage spekulativ umgedreht: sie ist wider das Fleisch außer in dem und jenem Fall, für den die Genehmigung der Kirche verlangt wird. Das bedeutet die Gefangennahme der Liebe.)

So war Kierkegaard die Reflexion gleichsam zur Na-

tur geworden, und er vermochte sich selber erst völlig zu realisieren, als er durch Selbstverleugnung so weit abgestorben war, daß sein Selbst keiner Reflexion mehr im Wege stand. Auf diesem beschwerlichen Wege aber bot ihm die kirchenchristliche Jenseitsauffassung vermutlich die beste Stütze, ohne daß er Anlaß gehabt hätte, an der Erkenntnis Anstoß zu nehmen, daß es eigentlich erst recht ein Werk der Reflexion ist, wenn man auf solche Weise die Reflexion in sich überwindet.

Die Geschlossenheit Kierkegaards wächst dabei freilich beständig, wird außerordentlich und kennt schließlich nur mehr das Jenseits als Ziel. Zugleich erhält aber diese Geschlossenheit, die gleichsam von einer Realisierung des Diesseits Abstand genommen hat — obschon auch dieses ein Jenseits kennt, nur daß es außerhalb jeder Bestimmbarkeit liegt — etwas Eingeschlossenes, das gleichsam schon die Eingeschlossenheit eines Jenseits ist.

VII.

Je mehr ich Kierkegaard als religiöse Erscheinung in Betracht ziehe, umso nachhaltiger zeigt sich mir die Kirche als weltliche Erscheinung im Religiösen. Und indem ich dem Christen Kierkegaards gerecht zu werden versuche, glaube ich mit meiner Beurteilung der Kirche als einer weltlichen Institution auch dieser ihrem Grundwesen nach gerecht geworden zu sein. Auf diese instituierte Kirche aber gründet sich unser überkommenes Christentum. Da sich nun aber jene als Verweltlichung eines Religiösen offenbart, verneint sich dieses von selber als das Christliche Christi. Es geht daher nicht mehr an, dieses überkommene Christentum als das vollendete Geistige und Religiöse anzusehen, das mit Christus wiederum in die Welt gekommen ist.

(Den ehrwürdigen, wahrhaft frommen und gottseligen

Menschen, die die Kirche für sich in Anspruch nimmt, ist damit nicht nahe getreten. Es ließe sich wahrscheinlich in jedem einzelnen Falle erweisen, daß ein solches gottseliges Leben mit der Kirche als Institution im Grunde nichts gemein hatte, umso weniger, je gottseliger es war. Wie ja auch der wahrhaft geistig Schaffende mit der Welt nichts gemein hat und umso weniger, je höher er als geistig Schaffender steht, auch wenn ihn die Welt nachher für sich in Anspruch nimmt.)

Aber wir sahen auch, daß der Christ Kierkegaards in allem Wesentlichen noch immer dem Reinen Menschen, wie er aus meiner Darstellung hervorgeht, nicht entgegen ist. Denn jene bestimmten Vorstellungen vom Jenseits und von Christus als dem Gott, der Fleisch geworden ist, kann man haben, ohne daß man deshalb schon ein Christ im Sinne Kierkegaards ist; außerdem gründen sich diese bestimmten Vorstellungen nicht auf die Evangelienberichte, es stünden daher diese und mit ihnen das Christliche Christi noch immer auf Seite des Reinen Menschen.

Es ergäbe aber wiederum: daß mit Christus überhaupt kein Christentum im Sinne eines völlig Neuen und Besonderen in die Welt gekommen ist, nur Reines Menschentum, das sein besonderes Aussehen durch den Boden und die Umgebung erhielt, in die es gestellt wurde; das nach Christus Christentum benannt, bald aber von Kirchentum überwuchert und entstellt wurde und in dieser entstellten Form die Welt sich erobert hat und auf uns überkommen ist. Das Reine Menschentum aber hat sich niemals die Welt erobert, obwohl der Mensch — seiner Herkunft aus dem Höchsten nach — von jeher und immer wieder die Möglichkeit haben muß, es zu erreichen, auch wenn es Jahrtausende hindurch nicht erreicht worden ist. Denn Reines Menschentum besteht ja darin, daß der Anschluß an die Herkunft, an das Ewige und Unbedingte, der Anschluß

an Gott gelebt wird, und daß der Mensch so in seinem ganzen Tun immer vor Gott da ist und Gott zum Maßstab hat. Es läßt sich denken, daß solches Tun zum Tun der Welt in Gegensatz treten muß. Und so wandelt auch der Christ Kierkegaards, indem er versucht, seinem Herrn Jesu Christo nachzufolgen, in allem Wesentlichen auf den Spuren des Reinen Menschen.

* * *

Es gibt noch Stellen genug im Werke Kierkegaards, die die Richtung seines Christlichen beleuchten, und immer beleuchten sie auch die Richtung des Reinen Menschlichen. So wenn Kierkegaard wahrnimmt, daß unsere Zeit, die alles in Geschwätz auflöse und sich dadurch das Leben so leicht wie möglich mache, sich gerade dadurch um ihr wahres Leben betrügt. Und er will wohl das Wertvolle eines vergangenen Christlichen betonen, wenn er sagt: „Einst war dem ‚Weibe‘ ihr Gefühl ihr eigenes Selbst. Ein Leid genügte, um ihr Leben für das ganze Leben abzuschließen“. Oder: „Einst war dem ‚Manne‘ sein Charakter das eigene treue Selbst. Man hatte Grundsätze, Grundsätze, die man um keinen Preis verleugnete oder aufgab . . . Denn man verstand, auch die geringste Abschwächung seiner Grundsätze heiße sie aufgeben, und in ihnen sich selbst aufgeben. Hierdurch wurde das Leben natürlich eitel Schwierigkeit“.

Aber was Kierkegaard hier anführt, hat im Grunde mit dem ursprünglichen Fühlen, mit der reinen Ursprünglichkeit des Herzens zu tun, liegt also bereits in der Richtung des Menschennatürlichen, und nicht erst mit dem Christlichen. Auch ältestes Heidentum kannte gewiß dergleichen am Manne wie am Weibe.

Und wenn Kierkegaard Christus zitiert, um jene, die das Christliche leben, kenntlich zu machen: „In meinem Namen werden sie die Teufel austreiben, mit neuen Zun-

gen reden, Schlangen vertreiben, und so sie etwas Tödliches trinken, wirds ihnen nicht schaden; auf die Kranken werden sie die Hände legen, so wirds besser mit ihnen werden“, so gilt dasselbe oder Aehnliches wohl auch von denen, die ein Reines Menschentum leben. Denn auch die „Reinen Menschen der Vorzeit“, die von den größten Weisen des Ostens als das Vorbildliche verehrt wurden, waren im Besitze außerordentlicher Fähigkeiten. Darüber berichtet Tschuang-Tse: Sie konnten „Höhen ersteigen und keine Furcht spüren; in Wasser tauchen und keine Feuchtigkeit spüren; durch Feuer schreiten und keine Glut spüren“. Und in besonderer Hinsicht darauf, daß diese Reinen Menschen in allem das Vorbildliche waren, auch im Herrschen, heißt es da noch: „Wer sich an den Menschen erfreut, ist nicht der Vollendete. Wer den Menschen Liebe bekundet, ist nicht der Liebende. Wer auf die Zeiten achtet, ist nicht der Weise. Wer nicht mit Gut und Böse Verkehr hält, ist nicht der Ueberlegene. Wer nicht jenseits der Geltung steht, ist nicht der Vorbildliche. Wer sich nicht in unbedingter Weise aufgibt, kann kein Herrscher sein“.

Wie begegnet dem Gesagten der wundervolle Ausspruch Christi: „Ihr sollt suchen vom Kleinen aus zu wachsen und vom Größeren aus geringer zu sein“. Er enthält den Hinweis: Solange der Mensch noch mehr werden will, ist er noch im Kleinen; wenn er im Größeren ist, strebt er an, geringer zu sein. Es kennzeichnet das kleine, das leibliche und äußere, das wahrnehmbare Wachstum im Vergleich zum größeren, zum inneren Wachstum, zum Wachstum des Geistes, das äußerlich nicht mehr als Wachstum wahrnehmbar ist. Ein anderer Ausspruch Christi: „Das Hochhinaus bei den Menschen ist vor Gott ein Greuel“ fügt sich hier gut an. Er weist den Weg zum Reinen Menschentum, indem er das Hindernis, zu diesem Weg zu finden, nachweist, näm-

lich: Das Hochhinauswollen bei den Menschen, das die Entfaltung des Geistes behindert. Und die Herrschaft des Reinen Menschen ist eine völlig geistige wie die des Heilands, die ihre Vollendung dann erreicht, wenn sich der Herrschende unbedingt aufgibt.

(Was für ein Aussehen bekommt hier die wohl tüchtig deutsche, aber gründlich ungründliche Art vermeintlicher Reformatoren, die das Christentum germanisieren wollen und für ihre neue Religion — die (einem Herrn d'Ardeschah zufolge) „der unerschöpfliche Born der Kraft und der mächtigste Trank der Begeisterung“ sein soll — die Devise prägen: „den Gott los, der Sklaven und sklavischen Selbstverzicht will“. Wer von dem Geist los ist, mag freilich auch diesen Gott los werden wollen und glauben, daß Gott mit Waffengewalt die Menschen bezwingt, um sich so die Weltherrschaft zu erringen. Aber wo die Geburt des Geistes stattgefunden hat, wo das Geistige die Führung übernimmt — und im Religiösen hat das Geistige die Führung — verändert sich die Sachlage. Jedes Plus an äußerer Gewalt wird da ein Minus an innerer Macht und jedes Minus an äußerer Gewalt ein Plus im Bereich des Geistigen. So werden wiederum Erste die Letzten, und die Letzten die Ersten sein. Denn was nur durch äußere Gewalt herrscht, kann nie vom Geiste sein.)

* * *

Es ist wohl kein Zufall, daß der „Augenblick“ auch eine kleine Geschichte aus dem Osten bringt. Kierkegaard benützt sie, um gewissermaßen darzutun, daß man in dieser Welt nur auf Kosten der Ewigkeit zu Genuß kommen könne. Ich weiß nicht, ob hier nicht eine kleine Verfärbung der Tendenz vorliegt, wenigstens eine kleine tendenziöse Verschiebung des Schwerpunktes, da ich die Geschichte nie gehört habe und nicht weiß, woher sie stammt. Kierkegaard sagt nur, sie sei einem Unter-

haltungsbuch und nicht einer Erbauungsschrift entnommen. Und darum möchte ich meinen, daß sie ursprünglich wohl nur die seelische Zartheit und Tiefe der Phantasie östlicher Menschen habe dartun wollen.

Kierkegaard erzählt: „Irgendwo im Osten lebten ein paar alte arme Leutlein, Mann und Frau. Sie hatten, wie gesagt, nur Armut; und die Sorge um die Zukunft nahm natürlich zu, je mehr sie ans Alter denken mußten. Sie bestürmten zwar den Himmel nicht mit ihren Bitten, dazu waren sie zu gottesfürchtig, doch riefen sie den Himmel immer und immer wieder um Hilfe an.

„Da geschah es eines Morgens, daß die Frau, wie sie zum Herde trat, einen sehr großen Edelstein im Kamin findet, mit dem sie sofort hineineilt, um ihn ihrem Manne zu zeigen; und dieser, der sich auf solches versteht, sieht leicht, daß ihnen nunmehr für ihr Lebtage geholfen ist.

„So haben diese alten Leutlein nun eine lichte Zukunft vor sich, welch eine Freude! Doch beschlossen sie, genügsam und gottesfürchtig, wie sie waren, mit dem Verkauf des Edelsteines diesen Tag noch zu warten, da sie so lange noch zu leben hatten, am Tage darauf aber sollte er verkauft werden und dann ein neues Leben beginnen.

„In der Nacht auf den nächsten Tag träumte der Frau, sie sei in das Paradies entrückt. Ein Engel zeigte ihr ringsumher alle die Herrlichkeit, wie sie eine orientalische Phantasie sich nur erdenken kann. Da führt sie der Engel auch in einen Saal, wo lange Reihen von Lehnstühlen standen, überall mit Edelsteinen und Perlen geschmückt. Sie waren, wie der Engel erklärte, für die Frommen bestimmt. Endlich zeigte er ihr auch einen — für sie. Indem sie ihn nun genauer betrachtete, sieht sie, daß an der Rücklehne ein sehr großer Edelstein fehlt. Sie fragt den Engel, woher das komme.

„... Der Engel erwidert: Das war der Edelstein, den du im Kamin fandest. Den bekamst du zum voraus, und er kann nicht wieder eingesetzt werden.

„Am Morgen erzählt die Frau ihrem Manne den Traum, und sie war der Meinung, so wäre es doch besser, wenn sie die übrigen Jahre ihres Lebens vollends aushielten, statt die ganze Ewigkeit hindurch den Edelstein zu vermissen. Und ihr frommer Mann war derselben Meinung.

„So legten sie am Abend den Stein wieder ins Kamin und baten Gott, er möchte ihn wieder zu sich nehmen. Am andern Morgen war er richtig fort. Wo er hingekommen war, wußten ja die alten Leutlein — er war nun an seinem rechten Platz.“

Diese Geschichte, die Kierkegaard also in einem „Unterhaltungsbuch“ gelesen hat, offenbart einen orientalischen Charakter, der durchaus nicht das Wissen um das Christentum bedingt. Alles, was in dem Erzählten — sei es auch ein Märchen — vorkommt, ist so gehalten, daß es zweifellos auch dort entstanden sein kann, wo man vom Christentum, als einem Neuen, das erst mit Christus in die Welt gekommen ist, nichts gewußt hat. Und wenn das Erzählte nun so ist, daß selbst Kierkegaard es als vorbildlich christlich uns vor Augen führt, spricht wohl auch dies für meine Darstellung des Christentums. Jedenfalls ist die Geschichte nicht im Bereich des späteren Kirchenchristentums gewachsen; denn dann enthielte sie wohl noch die Weisung, wo der Edelstein abzugeben gewesen wäre — an welche Madonna oder an welchen Heiligen — so daß er wieder zur weltlichen Vertreterin der Ewigkeit, zur Kirche, zurückkehren könnte. Auch fände sich in der ganzen Kirchenchristenheit wohl schwerlich ein so tapferes Weiblein und noch schwerlicher ein solches Ehepaar, das im Erleben eines Ewigen und Geistigen so zusammenstimmte, daß es sich zu jedem Verzicht auf einen zeitlichen oder weltlichen Vorteil gegenseitig verpflichtete. Und darum, möchte man schließen, muß dort, wo diese Geschichte gewachsen ist, Reines Menschentum als das vorbildliche Religiöse wohl noch unversehrter umgehen, als in dem Bereich der Kir-

chenchristenheit. Und hält man sich die ganze christliche Welt vor Augen, drängt sich einem förmlich die Vermutung auf: daß noch kein vorbildliches Reines Menschentum durch eine Religion (das Weltliche an sich tritt weder als Religion auf, noch hat es Reines Menschentum zum Vorbild, kommt hier also zum Vergleich nicht in Betracht) solchen Verheerungen ausgesetzt war wie das Reine Menschentum Christi durch das Kirchenchristentum, und da jedes Christentum bereits Kirchenchristentum ist: durch das Christentum.

* * *

Der kleinen Geschichte aus dem Osten läßt Kierkegaard als Thema die Frage folgen: „Wessen kann man ewig gedenken?“ Und er antwortet: „Nur des einen: daß man für die Wahrheit gelitten hat.“ Ich möchte nun schon die Frage anfechten, weil ich mir nicht vorstellen kann, wie der Begriff des Denkens auf das Jen-seits zu übertragen ist. Ich könnte nur fragen: Wessen könnte man (in der Vorstellung) ewig gedenken? Oder: Wessen kann man noch gedenken, wenn das Leben zu Ende geht? Hierauf wäre die Antwort: Wohl alles wahrhaften Tuns, aber gewiß keiner Tat des Ehrgeizes und der Berechnung. Da nun alles wahrhafte Tun in der Welt gewöhnlich Leid nach sich zieht, begegnet eine solche Antwort der Kierkegaards, aber dieses Leid wäre noch kein Leiden um einer bestimmten ewigen Wahrheit willen.

Kierkegaard jedoch führt in seiner Antwort weiter aus: daß man auch der Liebe des schönsten Mädchens und der glücklichsten Ehe nicht gedenken kann, und nicht der größten Taten und Eroberungen, und nicht der größten Entdeckungen im Reiche der Natur, und daß man selbst der Entdecker war und so weiter. Nun fühlt man, daß mit diesem „ewig gedenken“ gemeint ist:

Im Sinne eines Ewigen gedenken. Faßt man nun die Ausführungen Kierkegaards zusammen, ergibt sich wohl, daß man im Sinne eines Ewigen keines Tuns gedenken kann, das sich für äußere Dinge einsetzt, sondern nur des Tuns, das der Mensch gleichsam erleidet; erleidet als ein Tun, das in ihm ausbricht, um ihm den Anschluß an das Ewige zu eröffnen, und das nach außen hin ein Nichttun ist.

Wie begegnet auch hier wieder der Christ Kierkegaards dem Reinen Menschen! Und damit verlasse ich den Begriff „der Christ“ und halte mich nur mehr an den Begriff „der Reine Mensch“ — der Mensch.

VIII.

Die Untersuchung drängt zum Abschluß. Sie hat alles Wesentliche, das sich in mir vorfand und tauglich schien für eine Begegnung mit dem Christen Kierkegaard, vorgebracht. Sie zielt nicht darauf ab, Kierkegaard zu widerlegen, sondern begnügt sich mit dem Versuch, dem Christen Kierkegaards den Reinen Menschen gegenüberstellen, wie er in meiner Vorstellung vorhanden ist. Was kümmert mich da weiter Sieg oder Niederlage dieser Untersuchung! Wenn ich nur angebracht habe, was in mir vorhanden ist, und für mich daraus hervorgeht, daß meiner Auffassung des Reinen Menschen der Christ Kierkegaards nicht im Wege ist. Denn auch dieser Reine Mensch steht in einem innigsten Verhältnis zu Gott, zu dem Unbedingten. Und dieses Verhältnis zu Gott als dem Unbedingten kann nicht durch etwas bedingt sein, das erst mit Christus in die Welt gekommen ist.

Auch Kierkegaard kennt das Unbedingte. Er sagt im „Augenblick“: „Entweder-oder ist das Zeichen, durch das uns der Zutritt zum Unbedingten wird.“ Er nennt es

*Schluss-
wort*

mehrmals. Er bringt es auch in Verbindung mit dem Ewigen des Christentums. So meint er: „Jeder Offizier aus des Königs persönlicher Umgebung trägt eine Auszeichnung, die ihn kenntlich macht; so waren alle wahren Diener des Christentums durch das Entweder-Oder gezeichnet, durch den Ausdruck der Majestät, oder den Ausdruck dafür, daß man vor der göttlichen Majestät steht.“ Unter der „göttlichen Majestät“ ist das Unbedingte zu verstehen. Daß auch ich dieses Entweder-Oder für entscheidend erachte, dürfte bereits genügend deutlich geworden sein, wie auch, daß ich mich schon lange dahin entschieden habe, den Menschen für ein mystisches Wesen zu halten, dessen Realität nicht aufzufinden ist und nicht zu Ende erkannt werden kann, weshalb er einem Ewigen und Unbedingten, weshalb er Gott untertan sein muß. Doch braucht man darum, wie ich darzulegen versucht habe, noch nicht Christ zu sein.

Daß Kierkegaard „Christ“ sein mußte, lag vielleicht in seiner Natur bedingt. Sein Glaube — der Glaube, wie er ihm zuteil ward — war seine größte Kraft. Aber man kann nicht glauben, was man will. Zu dem Glauben wird man gedrängt. Den Glauben färbt gewissermaßen eine Notwendigkeit. Und vielleicht war es bei Kierkegaard so: daß seiner Glaubensstärke, dem Ausbruch seiner Innerlichkeit, eine Notwendigkeit jenen bestimmten, düsteren Charakter verlieh. Und es ist, als lüfte diese Notwendigkeit ein wenig ihre Hülle, wenn man dem ergreifenden Bekenntnis nachsinnt, das Kierkegaard auf dem Sterbebette seinem Freunde Boesen hinterließ: „Grüße alle Menschen, ich habe sie alle zusammen sehr lieb gehabt, und sage ihnen, daß mein Leben ein großes, anderen unbekanntes und unverständliches Leiden ist.“

* * *

Ich nehme nun Abschied von Kierkegaard, ohne daß ich ihn aus mir entlasse. Was sich aus seinem Werke dauernd in mich eingeschrieben hat, ist die Größe seiner Redlichkeit und seines Glaubens. Der Glaube aber ist die Kraft, und die Redlichkeit ist das Geniale, d. h. das wertvoll Schöpferische; das ist immer wieder zu betonen.

Kierkegaard behielt immer das Neue Testament im Auge. So könnte man vielleicht ein anderes Werk im Auge behalten, das einen ähnlichen Rang wie das Neue Testament einnimmt, indem es auch von Reinem Menschentum berichtet und doch erst von Nachfolgern eines Reinen Menschen geschrieben ist. Denn das Leben des Reinen Menschen bleibt wohl immer Beispiel und stellt sich selber nicht in Worten dar. So ist es immer gleichsam nur der Abglanz eines solchen wunderbaren Lebens, der von Nachfolgern und Anhängern des Vorbildes festgehalten wird. Den letzten, den leuchtendsten Abglanz eines solchen vorbildlichen Lebens stellt das Neue Testament dar. Von einem solchen Abglanz, dünkt mich, ist aber auch der Taoteking des Laotse erfüllt.

Wie Jesus „weder ‚Evangelium‘ verkündigt noch ‚Gesetz‘ gepredigt“ hat (wie Christoph Schrempf in seinem Nachwort zum „Augenblick“ sagt), „sondern einen Weg zum Leben gezeigt“, so weist auch jene erhabene fernöstliche Schrift einen Weg zum Leben, den Anschluß an ein Ewiges, an das Unbedingte. (Für mich hat diese Schrift zudem den Vorzug, daß sie nicht von Vertretern einer instituierten Kirche verkündet wird.) Und so behalte ich sie im Auge, wenn ich von den Reinen Menschen rede.

Schon der Begriff „die Reinen Menschen der Vorzeit“ hat für mich etwas ungemein Machtvolles und Ergreifendes. Er bekundet mir vor allem, daß der Mensch ein Religiöses war, ehevor noch Religion und Priester waren.

Jetzt existieren Religionen und jedwede Priesterschaft verkündet die ihre als die allein seligmachende. Das beseligend Machtvolle aber, wie es durch das ursprünglich Religiöse dem Menschen gegeben ist, kennt eine solche Religion nicht mehr. Und so mag in einem Menschen zu Zeiten förmlich ein Heimweh ausbrechen nach jenem ursprünglich Religiösen. Darum lausche ich der Kunde von den Reinen Menschen der Vorzeit, wo immer ich von ihnen höre. Durch sie auch werde ich immer wieder an Christus als den letzten Reinen Menschen erinnert. So auch, wenn in einem Gleichnis des Tschuang-Tse, der aus Laotse's Buch geschöpft hat, gesagt ist: „Die überlegenen Menschen sind dem Himmel unterlegen. Daher der Spruch: „Das geringste Wesen im Himmel wird das edelste auf Erden sein, und das edelste auf Erden das geringste im Himmel.“

Und ich, der ich mich der ganzen Schöpfung unterlegen fühle — allem Wunderbaren des Irdischen bis hinauf zu dem Wunderbaren des Himmlischen —, wäre ich, eben auf Grund dieser meiner U n t e r l e g e n h e i t, vielleicht doch schon ein wenig auf dem Wege zur Nachfolge dieser überlegenen Menschen?

* * *

Es ist aber noch nötig, daß ich, um meine Auffassung unzweideutig darzutun, betone: Das Leben auf Innerlichkeit stellen, heißt mir noch nicht, das Leben auf ein bestimmtes Jenseits stellen; nur auf ein Jenseits der Welt. Und Gott, also das Ewige und Unbedingte, zum Maßstab haben, heißt mir noch nicht, ein bestimmtes Jenseits zum Maßstab haben und diesem Jenseits das Diesseits zu opfern. Sondern die geistige Bewegung ist hier so: daß mit dem Wachstum der Innerlichkeit im Menschen das Diesseits immer mehr seine Begrenzung verliert und in etwas ausläuft, das jenseits aller Wahrnehmung ist. So

tritt der Anschluß an das Ewige und Unbedingte in Kraft. Und das Wissen um diesen Anschluß aus Erfahrung ermöglicht es wohl dem Menschen, sich selber in Einklang mit seinem Tun zu bringen, indem es alles Tun gleichsam in die Perspektive dieses Anschlusses stellt. Ist man in solcher Weise aber im Einklang mit seinem Tun, erwartet man wohl auch ruhig alles weitere Geschehen für sein Tun in einem Leben, das jenseits aller diesseitigen Wahrnehmung ist. Mit der gesteigerten Verinnerlichung mögen sich darum auch Zuversicht und Willigkeit diesem Jenseits gegenüber einstellen, zuletzt bis zu dem Grade, daß sie gleichsam in das Geschehen dieses Jenseits aufzugehen wissen.

In einem Gleichnis des Tschuang-Tse kommt auch solche Zuversicht und Willigkeit zur Darstellung. Ein Weiser fühlt sein Ende nahen und meint, was für ein unbotischer Sohn er wäre, wenn er nun zögerte zu sterben. Die Macht, die so freundlich sein Leben entschied, müsse auch am besten sein Sterben entscheiden, sie könne ihm kein Unrecht tun. Und er gebraucht das Gleichnis: „Nimm an, das siedende Erz im Schmelztiigel wallte auf und sagte: ‚Mache aus mir ein Prachtschwert‘; ich meine, der Gießer würde dieses Erz als untauglich verwerfen. Und wenn ich zu Gott sagte: ‚Mache aus mir einen Gerechten, einen Gerechten mache aus mir‘, ich meine, er würde mich als untauglich verwerfen. Das Leben ist der Schmelztiigel, und Gott ist der Gießer. Ich werde gehen, wohin ich gesandt werde, zu erwachen, unbewußt des Gewesenen, wie ein Mensch aus traumlosem Schlaf erwacht.“ (Ich habe hier, der Uebertragung von Martin Buber entgegen, anstatt „Mensch“ der Gerechte und anstatt „die Welt“ das Leben gesetzt. In solchen Fällen ist man ja immer auf das persönliche Gefühl angewiesen, und das verlangte von mir diese Aenderung.)

* * *

Indem ich das Geschehen in dem Jenseits vom Verhalten des Menschen im Diesseits abhängig annehme, habe ich eigentlich mein Verhältnis zum Jenseits im Wesentlichen dargetan. Meiner geistigen Verfassung nach bin ich nicht befugt, mehr nach dieser Richtung auszusagen. Das konnte Kierkegaard tun, weil ihn sein Christusglaube in das Jenseits wie in eine vertraute Stätte seines Schaffens hineinrug. Ich bin nicht so weit, weil mein Glaube nicht so weit ist. Ich kann nur über das Diesseits aussagen: daß es mir immer mehr voller Jenseits ist; daß sich mir die Gegenwart eines Ewigen und Unbedingten, daß sich mir Gottes Gegenwart immer mehr fühlbar macht (wenn ich seinen Namen auch nicht eitel nennen möchte). Daß damit aber auch das Diesseits für mich an Wert gewinnt, indem mir so auch mehr Hilfe zuteil wird, einer Welt standzuhalten, die in ihrem Geisteswahn die ganze Schöpfung brandschatzt. Denn jeder Halm, jedes Blatt, jedes geringste Leben ist doch viel wunderbarer als alles, was diese Welt hervorbringt.

Wenn ich nun noch an das alte Bibelwort denke: „Alles was sich reget und lebet, das sei eure Speise; wie das grüne Kraut habe ich es euch alles gegeben“, und mir vergegenwärtige, das Wort gilt dem Menschen, so befällt mich tiefe Dankbarkeit, in ein solches Diesseits gestellt zu sein, und siehe: der Glaube an dieses Diesseits, als an ein Geschenk Gottes, ursprünglich dem Menschen zur Freude gegeben, will sich nicht trüben trotz der Welt.

Freilich durch die Schuld der Welt, von der wir alle abekommen haben mögen, ist diese Freude am Diesseits, die auch jedem Jenseits standhalten müßte, den Menschen so gut wie abhanden gekommen. (Die wahre Freude an dem Diesseits aber nährt noch immer gewissermaßen die Freude an dem Jenseits, da es doch das Freudvollste an dem Diesseits ist, daß dieses voller Jenseits ist, daß es nicht übersehbar und nicht bestimmbar ist; sonst wäre es ja in der Hand der Welt.) Die Gaben

der Welt aber sind Lebenssucht, die sich vor nichts so sehr scheut wie vor dem Lebensende, oder Lebensüberdruß, also immer Formen der Verzweiflung. Und nur, wer sich innerlich von der Welt losgelöst, vermag vielleicht in sich den Boden zu bereiten, der es ihm ermöglicht, das Diesseits auch als Jenseitsanteil andächtig zu empfinden. Der Reine Mensch ist auch hier das Vorbildliche.

Und bleibt er mir auch immer nur das Vorbildliche, erreicht ihn auch mein Existenzielles niemals auch nur annähernd, so beglückt es mich doch schon, wenn ich zuweilen fühle, daß es sein Fahrwasser ist, in dem ich treibe. So, wenn ich höre, daß von ihm gesagt ist: „Die Ehren und Vorteile der Welt sind für ihn kein Anreiz, ihre Strafen und Schanden keine Hemmung“.

Und wenn ich dann noch höre, wie ein Weiser, der dem Reinen Menschentum zustrebte, im Verkehr mit einem anderen Weisen zur Einsicht kam, daß er „doch keinerlei wirkliches Wissen gewonnen“ habe, und nun in seine Lebensführung die Einfalt aufnahm: „Er kehrte nach Hause zurück . . . Er half seiner Frau das Familienmahl kochen und fütterte seine Schweine, als wären es menschliche Wesen. Er tat alles Schnitzwerk und Bildwerk von sich ab und kehrte zur reinen Einfalt zurück. Wie ein Erdklumpen stand er in seiner körperlichen Gegenwart. Inmitten der Verwirrung war er unverwirrt. Und so verharrete er bis ans Ende“ —

Wenn ich das so höre, so fühle ich, daß auch ich meine Lebensführung ähnlich gestalten möchte. Wie ich es auch noch zu einer Familie bringen möchte, die mir anhänglich ist. Wie ich auch das Familienmahl kochen helfen und Tiere füttern möchte, als wären es menschliche Wesen. Wie ich auch zur reinen Einfalt zurückkehren möchte — Schnitzwerk und Bildwerk habe ich schon von mir getan — und wie ein Erdklumpen dastehen in meiner körperlichen Gegenwart. Inmitten der Verwirrung unverwirrt. Und so ausharren bis ans Ende.

Von Carl Dallago ist im Brenner-Verlag Innsbruck erschienen

LAOTSE
DER ANSCHLUSS AN DAS GESETZ
ODER
DER GROSSE ANSCHLUSS
Versuch einer Wiedergabe des Taoteking

*

DIE BÖSE SIEBEN

Die Philister gegen Nietzsche / Siderische Geburt
Die Seele des fernen Ostens / Verfall / Laotse und ich
Wie wir leben / Menschendämmerung / Nachwort

*

In Vorbereitung:

DER GROSSE UNWISSENDE

I.

Familie / Wachstum / Waldgänge / Besitz / Wintertage
Das Kind / Sommerlust / Die beiden Mütter / Das große Vielleicht
Wege des Vergehens / Die Rasse der Menschen

II.

Weltkrieg und Zivilisation / Die Geburt des Religiösen
Religion und Kirchentum / Eröffnungen / Wider Hanswurst
Das Christliche und das Soziale / Weltbildung und Sündenfall
Thron und Altar / Die Gefangennahme der Liebe
Augustinus, Pascal und Kierkegaard
Der Anschluß als religiöses
Erlebnis

In zweiter Auflage ist im Brenner-Verlag Innsbruck erschienen

SÖREN KIERKEGAARD
KRITIK DER GEGENWART

Übersetzt und mit einem Nachwort

von

Theodor Haecker

*

SÖREN KIERKEGAARD
DER PFAHL IM FLEISCH

Übersetzt und mit einem Vorwort

von

Theodor Haecker

*

„Diese Werke gehören zu den bedeutendsten Schriften unserer Zeit. Sie sind in geistigen Kreisen noch viel zu wenig verbreitet. Wer im Leben den Geist Kierkegaards und den sprühenden Witz, die einfach unheimliche Treffsicherheit Haeckers im knappen Charakterisieren von Menschen und Zeitumständen auf sich wirken ließ, bleibt ihnen treu und hat Gewinn für alle Zeit.“

(Der Zwiebel Fisch)



