

gegenwärtigung biblischer Geschichten nicht verzichtet, sondern gerade jetzt, in den „Christlichen Reden 1848“ mit besonderer Leidenschaft pflegt. In den „Werken der Vollbringung“ und dem Angriff auf die bestehende Christenheit ist Kierkegaard zu einer Bestimmung des Verhältnisses von Dichter und Christ gekommen, die letzten Endes nicht Streit, sondern Versöhnung bedeutet (vgl. unten Seite 103 f., 118).

Die letzte der in den „erbaulichen Reden“ 1847 und 1848 entfalteten Fragen, die der „Nachfolge des Herrn“ und der Bedeutung Christi für den Gläubigen überhaupt, ist am ausführlichsten in den „Christlichen Reden 1848“ beantwortet, und zwar besonders in den sieben Reden zum Altargang am Freitag. Jedoch kann darüber erst im Zusammenhang mit der „Einübung im Christentum“ gesprochen werden, in der Kierkegaards Christusdarstellung zu ihrer vollkommensten Ausprägung gelangt.

IX. Die Werke der Vollbringung

Im Jahre 1848 schrieb Kierkegaard die beiden Werke, in denen sein Christentumsverständnis einen abschließenden Ausdruck fand: „Krankheit zum Tode“ und „Einübung im Christentum“. Er selber ist der Meinung gewesen, es sei eine besondere Gnade Gottes, daß ihm die Niederschrift dieser Werke möglich war. Zeitweise hat er den Plan erwogen, sie unter dem Titel „Sämtliche Werke der Vollendung“ oder „Sämtliche Werke der Vollbringung“ zu veröffentlichen. Das Besondere und Gnadenhafte des Entstehens dieser Schriften liegt für Kierkegaard nicht nur darin, daß es ihm jetzt gelingt, zu sagen, „was Christentum ist“, sondern auch darin, daß ihm gegeben wurde, die Dunkelheit seines Lebensgangs soweit verstehend zu durchdringen, daß er sich und sein Leben als Ganzes aus der Hand der „Lenkung“ entgegenzunehmen vermag. Noch im Jahre 1848 schlägt sich auch das endgültige Verständnis seiner selbst in einer religiösen Autobiographie nieder, dem „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“.

Auslösend für die Schriften des Jahres 1848 war die dänische „Revolution“: Im März ließ sich der König unter dem Druck einer lärmenden Volksmenge zur Bildung eines liberalen Ministeriums bestimmen; es wurde eine „Reichsversammlung“ einberufen, deren Aufgabe die Schaffung des „Grundgesetzes“ der neuen liberalen Staatsverfassung war. Zugleich wurde durch die betont dänisch-nationale Politik des von der Volksstimmung abhängigen „Märzministeriums“ der „Dreijahreskrieg“ gegen die sich empörenden Elbherzogtümer heraufbeschworen: noch im März begann der Krieg gegen Schleswig-Holstein. Kierkegaard fühlte sich durch diese Ereignisse in seinem Urteil über die heraufkommende Nivellierung, Entsittlichung und Entchristlichung der europäischen Völker und insbesondere des „christlichen“ Dänemark unmittelbar bestätigt. Er sah als konservativer Mann in den revolutionären Vorgängen den Anfang der Pöbel- und Massenherrschaft in Dänemark. Es kam Ostern 1848 zu einem neuen religiösen Durchbruch. Kierkegaard schreibt ins Tagebuch: „Mein ganzes Wesen ist verändert. Meine Verborgenheit und Verschllossenheit ist zerbrochen — ich muß reden“. Es handelt sich dabei nicht um den Entschluß, ein persönliches Bekenntnis seiner Schuld abzulegen, sondern um die Nötigung, nunmehr gegen Kirche und Christenheit das Amt als Wahrheitszeuge antreten zu müssen. Der offensichtliche Hereinbruch der „Nivellierung“ über Dänemark erzeugte für Kierkegaard den Gewissensdruck, der ihn zum Reden zwang über das, was Christentum in Wahrheit sei. Darf man schweigen, wenn man die, welche sich Christen nennen, mit den Dämonen der Zeit paktieren sieht? Zum sichtbaren Zeichen, daß auch die „Bestehende Christenheit“ in die Verderbnis verflochten und unter Verrat an ihrer eigentlichen Aufgabe zu einem der Werkzeuge von Nivellierung und Entsittlichung geworden sei, wurde ihm die Tatsache, daß Bischof Mynster sich zum Mitglied der verfassunggebenden „Reichsversammlung“ machen ließ und damit die Zustimmung der Kirche zu den liberalen Bestrebungen bekundete, auch wenn er dann persönlich gegen das Grundgesetz stimmte. Mynster verriet nach Kierkegaard

das Christentum an die Welt um zeitlichen und irdischen Vorteils für die Kirche willen. Eben damit empfand Kierkegaard es als Ruf an sein Gewissen, die ihm geschenkte Erkenntnis „zur Erbauung und Erweckung“ öffentlich auszusprechen. Aus dieser Grundstimmung sind die „Werke der Vollbringung“ entstanden.

Die „Krankheit zum Tode“ wurde März/April 1848 niedergeschrieben; bereits am 13. Mai trägt Kierkegaard einen kritischen Rückblick auf das Werk ins Tagebuch ein. Im Mai beginnt Kierkegaard mit der „Einübung im Christentum“; sie ist Ende des Jahres abgeschlossen. Nebenher geht die Arbeit an dem „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ und an der eng damit zusammenhängenden Schrift „Die bewaffnete Neutralität“; beide sind im November 1848 fertig.

Es wäre ein Mißverständnis, wenn man glaubte, Kierkegaard habe in den „Werken der Vollbringung“ sein Christentumsverständnis in systematischer Geschlossenheit darstellen wollen. Es handelt sich nicht um wissenschaftliche Monographien oder gar um eine Glaubenslehre, sondern es sind Schriften zur Erbauung und Erweckung einer vom echten christlichen Glauben abgefallenen Christenheit. Eine Darstellung der „Lehren“ dieser Schriften ist deshalb immer eine Deutung gegen ihren Sinn. Nur wer sich von ihnen tatsächlich „erwecken“ läßt, wird das objektivierende Mißverständnis vermeiden.

Die „Krankheit zum Tode“ macht zwar zunächst den Eindruck einer streng wissenschaftlichen Arbeit. Kierkegaard entwickelt hier in geschliffener Begrifflichkeit seine Lehre vom Selbst und vom Geist, wobei er seine Stellung zur idealistisch-romantischen Philosophie im Ja und Nein endgültig feststellt. Aber das ist nur die Voraussetzung für eine Darlegung, die den Leser seiner Verzweiflung, und das heißt seiner Sünde überführen will. Kierkegaard macht der „bestehenden Christenheit“ klar, daß sie nicht einmal weiß, was Sünde *ist* und daher im Grunde unterhalb des Heidentums, mindestens des Heidentums eines Sokrates steht; die „Christenheit“ mißbraucht nämlich den christlichen Namen,

um sich in dieser ihrer tiefen Verderbnis gegen jede Beunruhigung durch das echte Christentum zu sichern. Die Aufdeckung der Sünde des Menschen geschieht in der „Krankheit zum Tode“ unter Steuern nach der „dialektischen Seemarke“ des von Kierkegaard gegebenen Glaubensbegriffs: „Indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat“. Sünde ist Gegensatz zum Glauben, nicht zur Tugend, ist also „verzweifelt nicht man selbst sein wollen“ oder „verzweifelt man selbst sein wollen“. Jedoch ist dieses keine Definition, mit welcher man der Sünde habhaft werden könnte. Kierkegaard bedient sich bei der Darstellung der „Verzweiflung“ der von Hegel entwickelten Widerspruchsdialektik, die den „Begriff“ seiner Festlegung innerhalb des Objekt-Subjekt-Gegensatzes entzieht und ihn unter „Aufhebung“ dieses Gegensatzes stets „werden“ läßt. Man kann anhand der „Krankheit zum Tode“ nicht bestimmen, was Verzweiflung ist, oder wer verzweifelt ist, sondern die Schrift will den Einzelnen in je seiner persönlichen Form der Verzweiflung entdecken und zur persönlichen Besinnung bringen. Sucht man aber betrachtend in einer bestimmten Gestalt der Verzweiflung Fuß zu fassen, so wird man eben dann aus der Haltung der Betrachtung vertrieben und auf die persönliche Verantwortlichkeit zurückverwiesen bis hin zu dem Widerspruch, daß der Mensch nur durch eine Offenbarung Gottes über seine Sünde aufgeklärt werden kann, daß aber diese vollendete Durchsichtigkeit seiner selbst nur im Glauben möglich ist, in welchem die Sünde aufgehoben ist. In eben diesem Widerspruch kommt auch das von Kierkegaard vertretene Verhältnis zwischen Christlichem und Menschlichem zu einem letzten scharfen Ausdruck: Es ist der „Vorzug des Menschen vor dem Tier“, das eigentliche Wesen seiner Menschlichkeit, daß er Geist ist, und das heißt nach Kierkegaard, daß er als eine Synthese von Zeitlichkeit und Ewigkeit, sich zu sich selbst verhaltend, sich unausweislich verhält zu der Macht, welche die Synthese gesetzt hat. Das heißt, nur im rechten Verhältnis zu dieser Macht kann der Mensch

wahrhaft werden, was er ist; nur in der Beugung unter die Offenbarung von Sünde und Gnade ist der Mensch wahrhaft Mensch; es heißt aber auch, daß in der sündigen Verkehrung des Menschseins diese Bestimmung des Menschseins sich eben darin bezeugt, daß der selbstische Sinn sich ständig an ihr verwundet, und darin, daß überhaupt Verzweiflung eine Möglichkeit des Menschseins als solchen ist. Die Möglichkeit der Verzweiflung ist der Vorzug des Menschen vor dem Tier, das Siegel seiner höheren Geburt; die Wirklichkeit der Verzweiflung ist die Gefangenschaft, in welcher der natürliche Mensch sich selbst verzehrt und aus welcher er nur durch eine unbegreifliche Gottestat zu sich selbst befreit werden kann. So verschmilzt Kierkegaard die idealistische Lehre von der „Würde des Menschen“ mit dem christlichen Paradox der Versöhnung des Sünders und vermeidet eben damit die auf beiden Seiten mögliche Verkehrung: weder liegt die Würde des Menschen in der von ihm zu leistenden unendlichen Vervollkommnung — auch Fichtes Ich-Philosophie wäre demnach eine Form der Verzweiflung, welche die konkrete Wahl des Ich in der Reue verhindert —, noch ist das christliche Paradox eine alles Menschliche seine Geltung beraubende autoritative Setzung; nur in der Verbindung miteinander hilft das eine dem andern zu seinem wirklichen Recht. Gegen die Hegelsche Lehre vom Gottmenschen protestiert Kierkegaard in der Form, daß er Feuerbachs Gleichsetzung von Menschheit und Gott als notwendige Folge aus Hegel erklärt: „Die Lehre vom Gottmenschen hat die Christenheit frech gemacht“.

Die natürliche Ergänzung zu einer das Sündenbewußtsein erweckenden Schrift wie der „Krankheit zum Tode“ wäre die Darstellung der christlichen Versöhnung. Kierkegaard hat tatsächlich die „Krankheit zum Tode“ ursprünglich als ersten Teil eines Doppelwerks geplant, dessen zweiter Teil, die „Heilung von Grund auf“, von der Versöhnung handeln sollte. Kierkegaard hat diesen Plan nicht ausgeführt, er hat aber der „Krankheit zum Tode“ als Begleitschrift „Drei Reden beim Altargang am Freitag“ nachgeschickt: „Der Hohepriester — der Zöllner — die Sünderin“, in

denen die Versöhnung durch Christus im Mittelpunkt steht.

Christus erscheint in diesen beiden Reden gleichzeitig als der, an dem die Sünde des Menschen offenbar wird, oder der nur erkannt werden kann von dem seine Sünde bekennenden Menschen, und als der Versöhner, dessen die Sünde aufdeckende unendliche Barmherzigkeit allein auch die Sünde bedecken kann. Dies Doppelverhältnis zu Christus als dem Richter und Versöhner ist der Grundzug des Christusverständnisses Kierkegaards, wie es schon für seine „Bekehrung“ (vgl. oben Seite 31 f.) entscheidend war, und wie es in den späteren erbaulichen Reden und der „Einübung im Christentum“ zum klarsten Ausdruck kommt. Es ist die Eigentümlichkeit Kierkegaards, daß für ihn die unendliche Forderung Gottes an den Menschen erst in Christus zu ihrer vollen Unerbittlichkeit kommt. Im Gegenüber zu Christus tritt dem Menschen die Heiligkeit Gottes derart unverhüllt gegenüber, daß jegliches Mehr und Weniger, welches das sittliche Verhältnis der Menschen untereinander kennzeichnet, in seiner Unwahrheit bloßgestellt wird, und dem Menschen nur der Schreckensruf übrig bleibt: „Gott sei mir Sünder gnädig“. Christus ist aber diese Vergegenwärtigung der göttlichen Heiligkeit eben darin, daß er die den Sünder suchende und die Sünde bedeckende unendliche göttliche Liebe ist. Die Versöhnung des Sünders ist zugleich das Gericht über ihn, und die Versöhnung kann nicht empfangen werden, wenn nicht das in ihr ergehende Todesurteil über den Sünder erfahren wird; denn sonst wird von Christus nicht die Versöhnung empfangen, sondern eine Bestätigung des selbstischen Wesens und zwar von einem Christus, der nur das Gemächte des selbstischen Sinns ist, nicht aber der wahre Heiland und Versöhner. Diese Einheit von tiefster Erschütterung und Tötung des selbstischen menschlichen Wesens auf der einen Seite und Bedecken der Sünde und Gebären des neuen Menschen durch den Erschütterer und Richter auf der andern Seite ist für Kierkegaard das die Vollmacht Jesu Begründende gewesen, und zwar um so mehr, als die in Jesus den Menschen treffende unendliche Forderung die allgemein-menschliche sittliche

Idealität nicht etwa verneint, sondern sie aufnimmt und ins Unbedingte steigert. Insofern ist das Paradox der Versöhnung durch den, der Richter und Versöhner zugleich ist, auch vom Menschlichen her gesehen nicht eine reine Absurdität, sondern nur die äußerste Zuspitzung des im natürlichen Menschsein als solchem liegenden Paradoxes, daß der Mensch sich in selbstischer Verkehrung von seinem eigenen Lebensgrund abwendet oder ihn als lebensstörend verkennt und eben damit sein Leben selber zerstört. Auf der andern Seite ist aber die Übergabe an Christus, welche für die selbstische Verkehrung als tödlich erscheint, dann, wenn das selbstische Selbst getötet ist, auch vom Menschlichen als die wahre Geburt des Menschen zu erkennen. Daß die Liebe Christi das Paradox ist, beruht nicht auf einer Verneinung des Menschlichen, sondern darauf, daß alles Menschliche durch und durch von seiner eigenen Verkehrung bestimmt ist. Kierkegaard kann das Verhältnis des Sünders zu Christo mit der Liebe des Weibes zum Manne vergleichen: „Das Erste ist ein Schmerz, ein Leiden — denn das Weibliche hat sich noch nicht hingegeben, es hat das Selbstische in sich, und schaudert deshalb zurück beim Gedanken an die Überlegenheit des Mannes. Ebenso verhält es sich mit dem Sünder; zuerst schaudert er zurück bei dem Gedanken, dem so nahe zu kommen, welcher der Heilige ist, jeden Augenblick vor ihm da zu sein. Noch ist also selbstischer Sinn im Sünder; und hier liegt wesentlich das Ärgernis. Sobald er sich gänzlich hingibt, wird es gerade sein seligster Trost, daß er jeden Augenblick Christum bei sich hat, seinen Heiland und Versöhner“.

Kierkegaard nennt Christus, soweit dieser die unendliche Forderung geltend macht, das „Ideal“ oder das „Vorbild“. Die dem „Vorbild“ entsprechende Haltung auf Seiten des Menschen ist die „Nachfolge“. „Nachfolge“ ist dabei jedoch nicht gemeint als Nachahmung eines Inbegriffs von Tugenden, sondern als Hineingezogenwerden in das von Jesus gelebte Gottesverhältnis, welches bedeutet, daß der Mensch in der ungeteilten Hingebung seines Willens an den göttlichen Gnadenwillen begreift, daß er selber im Verhältnis

zu Gott gar nichts zu tun vermag. Aus diesem Gottesverhältnis folgt freilich die Richtung des sittlichen Willens auf das Eine, das Gute, aber nicht als ein Zusammenhang von Bedingendem und Bedingtem, sondern die leidende Demütigung des Menschen unter den Willen Gottes und die Richtung des tätigen Willens auf „das Eine, das not tut“, sind die beiden Seiten desselben Grundverhältnisses: Kierkegaards Religiosität ist „synergistisch“, aber unter scharfer Zurückweisung jeglichen Verdienstgedankens: mit nichts kann der Mensch Gottes Gnade verdienen — das Beste, was ihm gelingt, ist nur neuer Grund zur Dankbarkeit —, aber mit dem durch die Hingebung an Gott bestimmten Willen ist der Mensch Gottes „Mitarbeiter“.

Auch das Verhältnis des Gläubigen zur Welt ist nicht durch gewollte Einempfindung in Christi Leiden bestimmt, sondern entspringt aus der Gleichgestaltung des Gottesverhältnisses: wer aus der Hingebung an das der Welt schlechthin Jenseitige lebt, wird dem weltlichen Sinn zum Anstoß und wird von ihm verfolgt und aus jeder Gemeinschaft ausgestoßen, von Seiten der Welt erleidet er das Gleiche, was Christus erlitten hat. Kierkegaard kann dies ein freiwilliges Leiden nennen, welches vom wahren Christen gefordert wird; denn es handelt sich nicht um ein in Geduld zu ertragendes Leiden unter unverschuldetem widrigen Geschick — das kennt auch heidnische Sittlichkeit —, sondern um ein unmittelbar von eben dem Gottesverhältnis bedingtes Leiden, das den Willen des Gläubigen durch und durch in Besitz genommen hat — insofern ein gewolltes, nicht ein lediglich erduldetes Leiden. Im übrigen muß man sich klar machen, daß Kierkegaard unter dem eigentlichen Leiden Christi nicht die äußere Qual versteht, sondern das Leiden der Liebe, die von denen, welche sie liebt, mißverstanden, zurückgestoßen, verhöhnt, gekreuzigt wird und damit selber denen, welche sie liebt, den Untergang bereiten muß.

Die echte Begegnung mit Christus geschieht bei Kierkegaard nicht über das Dogma. Kierkegaard tastet freilich das Dogma vom Gottmenschen nicht an; es ist ihm der durchaus entsprechende Ausdruck für das Paradox der vom natür-

lichen Menschen als Haß und Feindschaft mißverstandenen Gottesliebe. In polemischer Auseinandersetzung kann Kierkegaard das Dogma als Waffe benutzen, zumal ihn hier mit der kirchlichen Orthodoxie die gemeinsame Voraussetzung verbindet, daß für sie, ebenso wie für Kierkegaard, das Dogma selbstverständliche Geltung hat. Die dogmenkritische und auch die bibelkritische Arbeit der beginnenden liberalen Theologie ist Kierkegaard stets fremd, unverständlich und verdächtig geblieben. Jedoch hat auch für ihn das Dogma als solches nicht die Kraft, den Glauben an Christus zu wecken und zu tragen. Vielmehr besteht durchaus die Gefahr, daß die äußerliche Annahme des Dogmas mit dem echten christlichen Glauben verwechselt wird. Gerade die Orthodoxie ist dieser Gefahr nach Kierkegaards Meinung weithin erlegen: unter Mißbrauch des Dogmas vom Gottmenschen und der durch ihn ein für allemal geleisteten Versöhnung hat sie eine falsche Sicherheit in Sachen des Religiösen erzeugt und hat Christus in eine Art mythisches Wesen verwandelt, dem nicht die Ehre zu geben auch für den natürlichen Menschen einfach eine Dummheit wäre; so ist man denn innerhalb der „bestehenden Christenheit“ ebenso selbstverständlich Christ wie man anständiger Bürger und Mensch ist.

In Wahrheit kann man nach Kierkegaard Christus nur so wirklich begegnen, daß man ihm ebenso „unvorbelastet“ begegnet wie die mit ihm Gleichzeitigen. Das weltliche Ansehen, die unmittelbare Kenntlichkeit, mit denen 2000 Jahre christlicher Geschichte die Gestalt Jesu ausgestattet haben, müssen aus dem Sinn gesetzt werden, wenn der „Erniedrigte“ Gegenstand des Glaubens werden soll. Nur wenn das Ärgernis an der Niedrigkeitsgestalt Jesu sich derart geltend macht, daß es nur durch den Glauben, also durch die Existenzumwandlung des Christo Begegnenden überwunden wird, nicht aber durch ein Vorauswissen, kann Christus wirklich als die Gottesliebe erkannt werden. Wer dem Erniedrigten gegenüber der selbstische Mensch bleibt, der er war, muß sich entweder an ihm ärgern oder muß ihn verkennen als das mythische gottheitliche Wesen, den er-

höhten Herrn als Gegenstand des Dogmas, der ohne Wandlung des selbstischen Sinns in seiner Gottheit unmittelbar erkannt und anerkannt werden kann und dann den selbstischen Sinn nicht tötet, sondern bestätigt. In Wahrheit wird das Dogma nur dann richtig verstanden, wenn man seine Aussage auf den erniedrigten Jesus bezieht und es für das natürliche Verstehen ein Widerspruch, ein Paradox bleibt, daß dieser „Erniedrigte“ Gott sein soll.

Die Voraussetzung für das echte Verhältnis zu Jesus, für den Glauben an ihn, der ständig das Ärgernis in sich überwinden muß, ist also die „Gleichzeitigkeit“ mit Jesus. Sie wird hergestellt durch die aneignende Vergegenwärtigung der „heiligen Geschichte“, das heißt der neutestamentlichen Berichte von der Wirksamkeit Jesu. Kierkegaard hat erwogen, ein Buch zu schreiben mit dem Titel „Das Leben Christi, dargestellt von einem Augenzeugen“. Er war der Meinung, es sei die Aufgabe des Predigers, das Leben Christi dichterisch zu vergegenwärtigen. Tatsächlich nimmt in den erbaulichen Reden der Jahre seit 1848 die aneignende Vergegenwärtigung des Lebens Jesu den breitesten Raum ein, wobei sich ergibt, daß unter der Leidenschaft der Aneignung im allgemeinen eben die Züge der Wirksamkeit Jesu das Hauptgewicht erhalten, die später von der historisch-kritischen Forschung als ursprünglich festgestellt worden sind. Ähnlich tritt für Kierkegaard die gesamte Wirksamkeit Jesu unter den Gesichtspunkt des Leidens und des Gegensatzes zur Welt, so daß alle dem widersprechenden, heute meist als „Gemeindebildung“ erklärten Einzelzüge im Neuen Testament davon aufgesogen und in der Aneignung eingeschmolzen werden. Diese Eigentümlichkeit von Kierkegaards Gebrauch des Neuen Testaments macht leicht vergessen, daß er auch in Bezug auf Bibel und Dogma streng konservativ gewesen ist: eine kritische Haltung gegenüber dem Buchstaben des Neuen Testaments fällt für ihn ohne weiteres mit Gottlosigkeit zusammen. Eine Ausnahme macht allenfalls sein Urteil über das Alte Testament: gerade die immer stärkere persönliche Vertiefung Kierkegaards in das Wesen Jesu hat ihn dessen Gegensatz zur Frömmigkeit

des Alten Testaments immer schärfer empfinden lassen und hat ihn zu der Einsicht geführt, daß in Neuem und Altem Testament die unversöhnlichsten Gegensätze aufeinanderstoßen, und daß eben an diesem Gegensatz der neutestamentliche Glaube sich in unverwechselbarer Klarheit darstellt. Kierkegaard ist innerhalb der religiösen Erweckungsbewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts neben Schleiermacher der einzige bedeutende Theologe, der sich — gegen die Richtung seiner religiösen Erziehung und Umwelt — zu dieser Klarheit über das Verhältnis von Altem und Neuem Testament durchgerungen hat (vgl. auch oben Seite 59).

Kierkegaard kann im strengeren Sinne den Glauben selbst die Gleichzeitigkeit mit Jesus nennen; denn nur im Glauben wird Jesus wahrhaft erkannt als der, welcher er war, als der Erniedrigte und zugleich als die Gottesliebe; und nur im Glauben, der damals wie heute unter Überwinden des Ärgernisses dem wahren Jesus begegnet, ist der Unterschied zwischen den Zeitgenossen Jesu und jedem Späteren aufgehoben. In diesem Sinne macht Kierkegaard in der „Einübung im Christentum“ die Gleichzeitigkeit mit dem Erniedrigten gegenüber der „bestehenden Christenheit“ geltend und läßt den Erniedrigten den Glauben dieser Christenheit in seiner inneren Leere und Unwahrheit bloßstellen. Der einfache Grundgedanke der „Einübung“, die Jesus von Nazareth mitten in die heutige Christenheit hineinstellt, ist also, wie Emanuel Hirsch sagt, der, daß „Jesus Christus, der göttliche Heiland und Versöhner, es in seinem Verhältnis zu uns, so wie wir sind, erleiden muß, daß er der große Angriff auf die Christenheit ist“. „Krankheit zum Tode“ und „Einübung im Christentum“ ergänzen sich dahin, daß in der ersten Schrift die bestehende Christenheit ihres mangelnden Sündenbewußtseins und in der zweiten ihres mangelnden Glaubens überführt wird, wobei die „Einübung“ folgerichtig den Angriff erst in voller Rücksichtslosigkeit eröffnet, da das Sündenbewußtsein in der Christenheit „vergessen“ ist, der Glaube aber als Besitz fälschlich behauptet wird. Kierkegaard verknüpft den Angriff gegen

die bestehende Christenheit mit seiner Lehre vom erniedrigten Christus derart, daß er der Kirche vorwirft, sie verstehe sich nicht mehr als „Kirche der Unvollendeten“, sondern unter Berufung auf ihr Verhältnis zum Auferstandenen bereits in dieser Welt als „triumphierende Kirche“. In Wahrheit aber ist diese Kirche eben damit nichts als verklärte Weltlichkeit. Selbst die „versteckte Innerlichkeit“ kirchlichen Christentums wird nunmehr von Kierkegaard, dem Prediger der Innerlichkeit, als kirchlich maskierte Weltlichkeit bekämpft. Unvergeßlich macht Kierkegaard den Abfall der bestehenden Christenheit vom Christus des Neuen Testaments daran deutlich, daß er zeigt, wie der weltliche Verstand und wie der Kirchenmann auf den wirklichen Jesus blicken: der weltliche Verstand hält ihn für ein uneheliches Kind und sieht in ihm einen Störer der bürgerlichen Ordnung; der Kirchenmann mißbilligt, daß Jesus sich ohne Zustimmung der Kirchenbehörde in kirchlichen Reformen versucht.

Obwohl die „Werke der Vollbringung“ bereits im Jahre 1848 vollendet waren, sind sie erst im Juli 1849 („Krankheit zum Tode“) und September 1850 („Einübung im Christentum“) im Buchhandel erschienen. Die Verzögerung hat nicht etwa äußere Gründe — Kierkegaard hat seine sämtlichen Bücher auf eigene Kosten drucken und im Selbst- oder Kommissionsverlag erscheinen lassen. Vielmehr ist die Nötigung, „reden zu müssen“, gehemmt worden durch Kierkegaards menschliches Bedürfnis, den entscheidenden Zusammenstoß zu vermeiden. Der Widerstreit dieser inneren Lage schwebt wie ein Verhängnis über der ganzen Zeit bis zur Veröffentlichung der „Einübung“ und taucht die Tagebücher bis 1850 in tiefe Schwermut. Es kommt hinzu die wachsende finanzielle Sorge, welche das Wagnis des „Redens“ steigert, da Kierkegaard fürchten mußte, sich mit der Veröffentlichung der „Werke der Vollbringung“ die Möglichkeit des Eintritts ins geistliche Amt endgültig zu verbauen. (Tatsächlich hat Bischof Mynster einige Zeit nach Erscheinen der „Einübung“ Kierkegaards Bitte um Beschäftigung am Königlichen Pastoralseminar abgelehnt.)

Die Hemmung wird von Kierkegaard reflektiert als Zweifel, ob es ihm als Einzelem ohne amtliche Bevollmächtigung erlaubt sei, die „bestehende Christenheit“ derart rücksichtslos anzugreifen. Kierkegaard mußte jetzt auf den bestimmten Fall anwenden, was er sich in der Auseinandersetzung mit Adler (vgl. oben Seite 84 f.) über das Recht des „besonderen Einzelnen“ klargemacht hatte. Zunächst hat der „besondere Einzelne“ als solcher, auch wenn seine Besonderheit Genialität ist, gegenüber dem Allgemeinen sittlich-religiös kein höheres Recht. Das Geniale ist überhaupt eine Kategorie, die sich auf das Sittlich-Religiöse nicht beziehen läßt. Ein Angriff auf das Bestehende durch den Einzelnen ist nur möglich im Namen des Allgemeinen, also unter Festhalten dessen, daß die Forderung, die der „besondere Einzelne“ erhebt, für jeden Einzelnen gleichermaßen gilt und jeden unter die gleiche Bedingung stellt. Kierkegaard tut dieser Forderung Genüge dadurch, daß er es ablehnt, sich auf irgendeine Weise ändern gegenüber christlich auszeichnen zu wollen; vielmehr versteht er die von ihm geltend gemachte Forderung als in erster Linie auf ihn selbst gemünzt; gegen niemanden erhebt er unmittelbar den Vorwurf eines nur geheutelten Namenschristentums, nur von sich selber bekennt er, der Forderung nicht zu genügen und also kein Christ im eigentlichen Sinne zu sein. Nun ergibt sich aber die Schwierigkeit, daß die von Kierkegaard dargestellte unbedingte Forderung, das Bild des echten Christseins, das auf die geschilderte mittelbare Weise doch zur Bloßstellung der bestehenden Christenheit wird, das Werk seiner dichterischen Genialität ist, und zwar einer Genialität, die ihren persönlichen Ursprung in einer vom Gottesbewußtsein nicht zuende durchdrungenen Schwermut hat, einer Schwermut, die sich selber gegen die christliche Forderung wehrt und zwar eben damit, daß sie diese genialisch darstellt. Wie kann Kierkegaard mit einer aus solcher persönlichen Widersprüchlichkeit erwachsenen Christentumsverkündigung das Bestehende angreifen? — Es kommt erschwerend hinzu, daß die Genialität der dichterischen Darstellung zu einem Mißverständnis Anlaß geben kann.

Christentum ist eine nur vom Einzelnen als Einzelem zu verwirklichende Lebenshaltung. Das hat Kierkegaard mit immer stärkerer Entschiedenheit zur Geltung zu bringen versucht. Ja, gerade im Revolutionsjahr 1848 ist ihm deutlich geworden, daß aller christliche Ernst nur am Einzelnen seinen Gegenstand haben kann. Alle Bewegung auf Parteiung, auf „Assoziation“ hin, wie es das hervorstechendste Kennzeichen der revolutionären demokratischen Bewegung ist, muß von vornherein widerchristlich sein. Daß die Kirche diesen Bewegungen nicht aufs schärfste entgegentritt, sondern sich ihnen sogar angleicht, ist nach Kierkegaard ihr Sündenfall. Nun aber besteht die Gefahr, daß Kierkegaard sich durch den unmittelbaren Angriff seinerseits Anhänger schafft und dergestalt an der Parteiung mitwirkt, statt lediglich dem Einzelnen christlich zu sich selbst zu verhelfen. Er könnte als „Prophet“ mißverstanden werden. Es lag nahe, daß Kierkegaard, ähnlich wie in der Geschichte seiner Verlobung, durch einen zu starken Eindruck seiner Persönlichkeit die Einzelnen nicht für das Gottesverhältnis rettete, sondern auf sündhafte Weise für sich gewönne. (In der auf die Zeit der Pseudonymität folgenden unmittelbar erbaulichen Schriftstellerei der Jahre 1846 und 1847 war eine solche Wirkung wegen der Verfolgung durch den „Corsaren“ und deren Nachwirkungen kaum möglich gewesen, aber gegenüber den Schriften von 1848 war die Lage anders, vor allem, weil sie von einer selbstisch-natürlichen Christentumsfeindschaft mißbraucht werden konnten.) Kierkegaard hat in dem Reflexionskampf der Jahre 1849 und 50 mit diesen Bedenken dergestalt gerungen, daß dabei sein eigenes Gottesverhältnis in die tiefe Bewegung geriet, die endlich zu einer Lösung der sein ganzes Leben bestimmenden Umdüsterung führte.

In unmittelbarer Hinsicht auf die „Werke der Vollbringung“ verstand Kierkegaard sich nunmehr so, daß die „Lenkung“ seine dichterische Genialität lediglich benutzt habe, um der Christenheit das ihr notwendige Wort zu sagen, ohne damit dem Genialen als solchem irgendein Zugeständnis zu machen. Vielmehr hängt das Geniale bei Kierkegaard

ja ganz unmittelbar mit seiner Lebensschuld zusammen, so daß die Lenkung ihn ebenso benutzt wie die Polizei einen Verbrecher als Polizeispion beschäftigt, indem sie sich seine Kenntnis der Verbrecherwelt zunutze macht. Das Dichterich-Geniale ist hier also für Kierkegaard ein zwar von Gott benutztes, aber an sich recht minderwertiges Werkzeug. Kierkegaard hat dies Ergebnis seines Reflexionskampfes schließlich dadurch festgemacht, daß er die „Werke der Vollbringung“ unter einem neuen Pseudonym „Johannes Anticlimacus“ erscheinen ließ und lediglich als Herausgeber zeichnete. Dies Pseudonym ist — im Gegensatz zu dem Nichtchristen Climacus — gedacht als der vollkommene Christ, welcher das Recht hat, der Christenheit mit der Forderung höchster Idealität entgegenzutreten. Indessen ist klar, daß eine solche Gestalt keine existentielle Wahrheit hat; sie wäre ja der religiöse Vollmacht beanspruchende Dichter des Religiösen, den Kierkegaard eben mit der Pseudonymsetzung als teuflische Versuchung von sich weist. Man kann also „Anticlimacus“ nur als die Rune verstehen, mit der Kierkegaard sein persönliches Verhältnis zur Forderung der Idealität bezeichnet; die Pseudonymsetzung hat denn auch an den ursprünglich unter Kierkegaards eigenem Namen entworfenen Schriften keine wesentlichen Änderungen zur Folge gehabt.

Während „Krankheit zum Tode“ und „Einübung im Christentum“ dergestalt unter Zuhilfenahme des neuen Pseudonyms zum Druck gelangt sind, hatte Kierkegaard gegenüber der ebenfalls 1848 entstandenen religiösen Selbstbiographie noch wesentlich stärkere Hemmungen. In der „Krankheit zum Tode“ war es Kierkegaard gelungen, unter den Gestalten der Verzweiflung seine eigene Grundverschuldung in dem Bilde des sich gegen den Autor empörenden Druckfehlers (vgl. oben Seite 29) auszusprechen und die damit zu seinem Schicksal gewordene Gestalt des sich am Religiösen verkehrenden Dichters in vollendeter Klarheit darzustellen. Damit schien für Kierkegaard der Freimut im Gottesverhältnis endlich gewonnen zu sein. Mit Dankbarkeit und Erschütterung meinte er nunmehr den von der

Lenkung gefügten Zusammenhang seines Lebensschicksals zu verstehen: von der scheinbar verfehlten Erziehung durch den Vater angefangen, über die Schuld der Jugend, die Katastrophe der Verlobung und das Scheitern des literarischen Ehrgeizes bis hin zum Corsarenstreit hatte die „Lenkung“ ihn erzogen zum Denker und Dichter des Christlichen und für die Aufgabe einer „Einführung des Christlichen in die Christenheit“. Auch das Ganze seiner Schriftstellerei enthüllte sich ihm nun als unter einheitlicher Bewegung stehend mit dem Ziel der Erweckung einer in heidnischer Unmittelbarkeit lebenden Christenheit. Die Pseudonyme hatten den Leser in seiner ästhetischen Unmittelbarkeit angesprochen, um ihn in die Wahrheit des Erbaulichen und Erwecklichen „hineinzutauschen“; während dies Erbauliche die scheinbar rein ästhetische Schriftstellerei in Gestalt der erbaulichen Reden in Kierkegaards eigenem Namen von vornherein zeichenhaft begleitete, begann nach der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ die rein erbauliche Schriftstellerei, nicht ohne das „Zeichen“ eines nachgeborenen ästhetischen Aufsatzes („Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin“ 1848), wodurch angedeutet ist, daß bei Kierkegaard nicht etwa der Quell dichterischer Schaffenskraft versiegt sei, sondern daß die Erbauung das eigentliche Ziel seiner gesamten Schriftstellerei ist.

Die Gewissensnötigung, welche darin lag, daß einerseits die Lebensschuld Kierkegaards in nahem Zusammenhang stand mit der Vollmacht zum Angriff, ja, daß Kierkegaards inneres Bekenntnis zu ihr erst den Angriff auf die Christenheit ermöglichte, daß andererseits das jetzt vollendete Ganze der Schriftstellerei eines klärenden Wortes bedurfte, führte zur Niederschrift des „Gesichtspunktes für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“, in welchem Kierkegaard mit einer in der Weltliteratur sonst wohl nicht bekannten Genauigkeit und Redlichkeit über seine religiöse Lebensgeschichte Rechenschaft ablegt. Kierkegaard erkannte indessen sofort — im Gegensatz etwa zu Augustin —, daß es unmöglich sei, zu Lebzeiten des Verfassers ein solches Werk zu veröffentlichen. Nach immer neuem Umarbeiten, Neu-

fassen, Verkürzen des ursprünglichen Entwurfs kam es schließlich im August 1851 zur Veröffentlichung eines dürftigen Gerippes „Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ mit einer nüchternen Mitteilung über den religiösen Sinn der Gesamtschriftstellerei und mit einer Analyse des sich 1848 enthüllenden geistigen Chaos in Europa, wodurch sich Kierkegaards Lehre vom „Einzelnen“ rechtfertigt. Die ursprüngliche Selbstbiographie ist dann 1859 — wahrscheinlich verstümmelt — von Kierkegaards Bruder zum Druck gebracht worden.

Ebenso wie der „Krankheit zum Tode“ hat Kierkegaard auch den beiden anderen 1848 entstandenen Schriften erbauliche Reden als Geleit nachgeschickt. Es handelt sich um die erbauliche Rede 1850 über die große Sünderin (Lukas 7) und die „Zwei Reden beim Altargang am Freitag“ 1851, ebenfalls über die große Sünderin und über 1. Petri 4, 7 „Die Liebe wird decken der Sünden Mannigfaltigkeit“. Kierkegaard ist hinsichtlich der Zuordnung dieser Reden schwankend gewesen; sachlich ist das jedoch ohne Bedeutung. In allen drei Reden geht es um das Mit- und Ineinander der die Sünde aufdeckenden göttlichen Heiligkeit und der sie deckenden göttlichen Liebe. Beides ist eins, und deshalb kann nur der, welcher durch die Begegnung mit Christus bis in die Tiefe des Gewissens erschüttert wird, vor dem darin aufgetanen Abgrund der eigenen Sündigkeit vergeht und versteht, daß er vor Gott gar nichts vermag, die ver-söhnende Liebe Christi erfahren; denn nicht die Gerechtigkeit ist ja das unerbittlichste Gericht, sondern die vergebende Liebe, und wer sie nicht dergestalt als Gericht erfährt, der erfährt sie auch nicht als Versöhnung, sondern überhaupt nicht.

Kierkegaard nimmt im Vorwort zu den „Zwei Reden“ feierlich von seiner Schriftstellerei Abschied. Um so mehr muß es verwundern, daß er nur einen Monat später noch ein allerletztes Buch veröffentlichte: „Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen.“ Indessen hat er dies Werk nicht unter seine eigentliche Schriftstellerei gerechnet. Er hat mit ihm, ohne polemischen Seitenblick, unmittelbar auf

den empfänglichen christlichen Leser, auch auf den einfacheren Mann, wirken wollen, als Ersatz gleichsam für eine ihm durch seine körperliche Verfassung unmöglich gemachte Predigtthätigkeit. So ist denn das Wesentliche an Kierkegaards Christentumsverständnis in dieser Schrift auf besonders schlichte Art zusammenfassend ausgesprochen. Eduard Geismar sagt: „Sollte ich einem Menschen raten, eine einzelne Schrift Kierkegaards zu lesen, dann würde ich unbedingt dazu raten, ‚Zur Selbstprüfung‘ zu lesen . . . Sie stellt keine großen Anforderungen an eine philosophische Vorbildung, sondern spricht in schlichten Worten und treffenden Bildern, und sie ist mit einer überwältigenden Vollmacht geschrieben, weil es gerade Wahrheiten sind, die demütigen.“

Mit der „Selbstprüfung“ hat Kierkegaard sein letztes Wort als Schriftsteller gesagt. Er hat fortan geschwiegen, bis es zu dem großen Angriff seines letzten Lebensjahrs kam. Jedoch zeigt schon die Widersprüchlichkeit des Pseudonyms „Anticlimacus“ und das Bedürfnis nach einer über die Schriftstellerei hinausweisenden Predigtthätigkeit, welches dann doch wieder in einem Buch seinen Ausdruck fand, daß die Frage des persönlichen Gottesverhältnisses noch nicht bis zu Ende durchgeklärt war. Erst der Angriff auf die „bestehende Christenheit“ setzt unter die „Werke der Vollbringung“ auch das Siegel der *persönlichen* Vollendung.

Daß die Schriftstellerei der Jahre 1848—51 nicht der Abschluß des persönlichen Ringens Kierkegaards um die Aneignung des Christlichen ist, zeigt das Zeugnis der Tagebücher aus den Jahren des Schweigens. Man erkennt dabei zwei Hauptrichtungen der Reflexion: einmal die immer schärfer werdende Kritik an der bestehenden Christenheit — sie schlägt sich außerhalb des Tagebuchs auch noch nieder in einem von Kierkegaard nicht mehr veröffentlichten zweiten Teil der „Selbstprüfung“ —; auf der andern Seite die immer neue Auseinandersetzung mit der Frage des rechten Verhältnisses von „Gnade“ und „Nachfolge“. Wie schon gezeigt, hangt beides, Gnade und Nachfolge, bei Kierkegaard von Grund auf zusammen. Es treten

bei ihm die „Gesetzesoffenbarung“, das ist die Forderung der Idealität, Christus als Vorbild, und die „Gnadenoffenbarung“, Christus als Erlöser, nicht auseinander. Man darf das freilich nicht so mißverstehen, als ob nun auch die Forderung der Idealität etwas sei, „was nie in eines Menschen Herz gekommen ist“, also vom rein Menschlichen her nicht einsehbar sei. Vielmehr besteht Wahlverwandtschaft zwischen geisthafter Idealität und dem Geist Jesu, beide verstehen einander. Es folgt daraus unmittelbar, daß dies für Kierkegaard ein mächtiger Riegel gegen ein Verständnis der Gnade als Entbindung von der idealen Forderung ist. Daraus entspringt seine jetzt immer härter werdende Kritik an der Lehre des Luthertums, welche die Gnade zu einem Ablass von der Forderung des Gesetzes mache, anstatt daß die Gnade diese Forderung schärft. Es spannt sich freilich bei Kierkegaard mit dieser Verschlingung von Gnade und Forderung die von ihm ebenso unerschütterlich festgehaltene Einsicht, daß es im Verhältnis zu Gott keinerlei Verdienst gibt, und das heißt hier, daß es — menschlich gesehen — gegenüber der unendlichen Forderung nur das immer neue Versagen gibt, welches dann auch die Gnade „in Hinsicht auf den Gebrauch, den man von ihr macht“, unentbehrlich werden läßt. Diese Widersprüchlichkeit ist die Unruhe, der Stachel, welcher es unmöglich macht, daß der von der Gnade des Versöhnners wirklich Berührte diese als Beruhigungsmittel mißbraucht. Kierkegaard macht es etwa in folgender Weise deutlich: „Denk dir einen Menschen, der sich seiner Schuld, seines Vergehens bewußt ist. Lange verharret er in stummer Verzweiflung und grübelnder Reue darüber; dann lernt er zur Gnade hinzufließen, und ihm ist alles, alles vergeben. Aber indem er nun gleichsam aus dem Heiligtum austritt, die Tür hinter sich schließt und nun den Anfang machen soll — was dann? Laß uns achtsam sein. Indem jene unendliche Forderung ihm verkündet ward, wurde zugleich zu ihm gesagt: fang nun ein neues Leben an; und diese Forderung fand er so billig, daß es ihm nicht einmal gesagt zu werden brauchte. — Nun soll er denn anfangen. Bring nun die Forderung des Ideals

an — im selben Augenblick kann er sich nicht rühren, sondern was er auch unternimmt, er zieht sich eine neue Schuld zu; denn was er tut, selbst das Beste, ist doch Erbärmlichkeit im Verhältnis zum Ideal. Also im selben Augenblick, da er sozusagen die Tür der Gnade geschlossen hat, im selben Augenblick, selig bewegt von dem Gedanken, daß er nun niemals mehr in jenen Zustand komme — in derselben Minute, in derselben Sekunde ist er im Begriff, eine neue Schuld anzufangen. Und er muß in derselben Sekunde wieder hin und an der Gnade Tür klopfen und sagen: Unendliche Gnade, hab Mitleid mit mir, daß ich schon wieder hier bin, aber ich begreife: um Frieden und Ruhe zu finden, um nicht umzukommen in hoffnungsloser Verzweiflung, um atmen zu können, um dasein zu können, brauche ich nicht bloß Gnade für das Vergangene, sondern auch Gnade für das Zukünftige“.

Zweifellos liegt in der Tatsache, daß für Kierkegaard Christus, der Bringer der Gnade, zugleich und zuerst die unendliche göttliche Forderung einbrennt, die Gefahr einer gesetzlichen Verkehrung auch des Evangeliums, ebenso wie in der Lehre des Luthertums umgekehrt der Ernst der Gnade verloren gehen kann. Jedenfalls kann Gnade, christlich verstanden, nur dann Gnade sein, wenn sie unbedingt ist, d. h. auch auf den Mißbrauch der Gnade sich bezieht, sobald sie die Kraft hat, eine ebenso unbedingte Reue zu wecken. Die Entscheidung darüber, wie weit hier bei Kierkegaard eine Dunkelheit bleibt, wie weit auch etwa diese Dunkelheit in der letzten leidenschaftlichen Auseinandersetzung noch undurchdringlicher wird, fällt aber nicht auf dem Gebiet der Reflexion und der frommen Phrase, wie auch die Reflexion nicht vor der Verkehrung bewahren kann. Wie Kierkegaard zuletzt „Gnade“ und „Nachfolge“ einander zugeordnet hat, kann allein die Betrachtung seiner letzten Auseinandersetzung mit der dänischen Kirche lehren.