

Peter F. Drucker, 1933:

Der unmodische Kierkegaard

Der Kierkegaardboom der letzten paar Jahre läßt die ersten Ermüdungserscheinungen erkennen. Für Kierkegaard hoffe ich, dass dieser Boom bald ganz in sich zusammenbricht. Der Kierkegaard dieses literarischen Booms stellt sich als eine moderne Geistesgröße dar, die sich von den anderen Mitgliedern im Kreis der Klugen einzig und allein dadurch unterscheidet, schon vor hundert Jahren gelebt zu haben. Ein solcher Kierkegaard der Psychologen, Existentialisten und unterschiedlich ausgerichteter Ex-Marxisten hat nur wenig Ähnlichkeit mit dem wirklichen Kierkegaard, der sich in keiner Weise für Psychologie oder Dialektik interessierte (es sei denn, indem er die Unzulänglichkeit von Psychologie und Dialektik aufzeigte); er selbst konzentrierte sich im Gegensatz dazu ausschließlich auf die religiöse Erfahrung. Und dieser wirkliche Kierkegaard ist es, der für unsere moderne Welt in ihrer Agonie von Bedeutung ist. Bei ihm stoßen wir weder auf einen Heiligen, noch auf einen Poeten, der uns die Scherben unserer Erfahrung wieder zu einem Ganzen zusammenfügen soll; bei Kierkegaard handelt es sich letzten Endes um einen Propheten.

Wie alle religiösen Denker stellt Kierkegaard eine Frage ins Zentrum: *Wie ist menschliche Existenz möglich?*

Für das gesamte 19. Jahrhundert ist diese Frage – die einstmals die Kernfrage des westlichen Denkens war – nicht nur hochgradig unmodisch; sie scheint sinnlos und irrelevant. Die Ära wurde durch eine ganz andere Frage bestimmt: *Wie ist Gesellschaft möglich?* Rousseau hat diese Frage gestellt, Hegel hat sie gestellt, die klassischen Ökonomen haben sie gestellt. Marx hat sie auf die eine Weise beantwortet, der liberale Protestantismus auf die andere. In welcher Form sie aber auch immer gestellt sein worden mag, sie muß immer zu einer Antwort führen, die jede Form menschlicher Existenz jenseits der Gesellschaft ausschließt.

Rousseau hat diese Antwort für die ganze Ära des Fortschritts formuliert: was auch immer die menschliche Existenz sein mag; welche Freiheiten, Rechte und Pflichten ein Individuum haben mag; welche Bedeutung es für das menschliche Leben auch geben mag – alles ist durch die Gesellschaft bestimmt, bestimmt durch die objektive Notwendigkeit des Überlebens. Mit anderen Worten: das Individuum ist nicht autonom. Es wird durch die Gesellschaft determiniert. Es ist nur in denjenigen Angelegenheiten frei, die keine Rolle spielen. Es hat nur insoweit Rechte, insoweit sie ihm von der Gesellschaft gewährt werden. Es verfügt nur insoweit über einen Willen, insoweit es will, was die Gesellschaft braucht. Sein Leben ist nur im Bezug auf die gesellschaftliche Bedeutung von Bedeutung. Indem es sich selbst verwirklicht, verwirklicht es die objektiven Ziele der Gesellschaft. Kurz gesagt: Es gibt keine menschliche Existenz; es gibt ausschließlich gesellschaftliche Existenz. Es gibt kein Individuum; es gibt nur den Bürger.

Die Unterschiede zwischen Rousseaus "allgemeinem Willen", Hegels Konzept der Geschichte als einer Entfaltung der Ideen und der Marxschen Theorie der Bestimmtheit des Einzelnen durch seine objektiv gegebene Klassensituation sind klar ersichtlich. Sie geben aber alle die gleiche Antwort auf die Frage nach der menschlichen Existenz: So etwas gibt es nicht; eine solche Frage gibt es nicht! Ideen und Bürger existieren, aber keine Menschen. Was möglich ist, ist bloß die Verwirklichung von Ideen in der und durch die Gesellschaft.

Wenn man mit der Frage *Wie ist Gesellschaft möglich?* beginnt, ohne zugleich auch zu fragen *Wie ist menschliche Existenz möglich?*, dann landet man unausweichlich bei einem negativen Konzept der individuellen Existenz und der Freiheit: Die Freiheit des Einzelnen herrscht nur dann vor, solange sie die Gesellschaft nicht stört. Folglich wird Freiheit etwas, dem keinerlei Funktion zukommt und das keinerlei autonome Funktion an sich besitzt. Sie wird zu einer Zweckmäßigkeit, zu einer Angelegenheit der politischen Strategie oder zu einem demagogischen Slogan. Sie ist nichts lebendiges.

Freiheit jedoch als etwas zu definieren, dem keine Funktion zukommt, heißt auch, die Existenz von Freiheit überhaupt zu negieren. Nichts überlebt in einer Gesellschaft, das keine Funktion inne hat. Das 19. Jahrhundert glaubte sich aber viel zu sicher im Besitz der Freiheit, um das zu realisieren. Die damals vorherrschende Meinung konnte nicht erkennen, dass die Ablehnung der Frage *Wie ist menschliche Freiheit möglich?* zugleich auch die Bedeutung der menschlichen Freiheit verneinte. Sie vermeinte tatsächlich in der Frage *Wie ist Gesellschaft möglich?* den Schlüssel zum Evangelium der Freiheit gefunden zu haben – vor allem deshalb, weil sie auf gesellschaftliche Gleichheit abzielte. Und die Durchtrennung der alten Fesseln der Ungleichheit schien gleichbedeutend mit der Durchsetzung der Freiheit zu sein.

Heute wissen wir, dass das 19. Jahrhundert töricht war. Nazismus und Kommunismus haben uns teures Lehrgeld bezahlen lassen – es war eine wahrscheinlich weitaus teurere Lehre, als wir sie uns leisten konnten; letztlich haben wir aber doch gelernt, dass wir die Freiheit nicht erreichen können, wenn wir uns auf die Frage *Wie ist Gesellschaft möglich?* beschränken. Es mag stimmen, dass menschliche Existenz in Freiheit nicht möglich ist; was ja tatsächlich von Hitler ebenso wie von den Kommunisten behauptet wurde, weniger offen aber auch von all den wohlmeinenden *social-engineers*, die sich der Sozialpsychologie, Propaganda, Umerziehung oder Verwaltung verschrieben haben, und die das Individuum zu formen und zu modellieren trachten. Schließlich kann aber die Frage *Wie ist menschliche Existenz möglich?* nicht länger als irrelevant betrachtet werden. Für diejenigen, die sich weiter dazu bekennen, an die Freiheit zu glauben, gibt es keine wesentlichere Fragestellung.

Ich versuche damit nicht nahezulegen, dass Kierkegaard der einzige Denker des 19. Jahrhunderts war, der die Richtung erkannte, in die Rousseau die westliche Welt führte. Es gab auch die Romantiker, von denen einige, vor allem in Frankreich, sehr wohl fühlten, was im Kommen war. Da gab es die vergebliche und selbstmörderische Revolte Nietzsches – ein Samson, dessen gigantische Kraft nichts anderes niedergerissen hat als sich selbst. Da gab es vor allem auch Balzac, der eine Gesellschaft analysierte, in der menschliche Existenz nicht länger möglich war, und der ein Inferno zeichnete, das noch schrecklicher ist als dasjenige Dantes, und in dem es darüber hinaus nicht einmal ein Purgatorium gibt. Doch obgleich sie alle fragten, wie menschliche Existenz möglich sei, so antwortete doch keiner außer Kierkegaard.

2

Kierkegaards Antwort ist einfach: menschliche Existenz ist nur innerhalb einer Spannung möglich – innerhalb der Spannung zwischen dem Leben des Menschen als Individuum im Geiste und seinem gleichzeitigen Leben als ein Bürger in der Gesellschaft. Kierkegaard hat diese fundamentale Spannung auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck gebracht – am klarsten und zentralsten dort, wo er sie als eine Konsequenz der simultanen Existenz des Menschen in der Ewigkeit und in der Zeit beschreibt. Er entlieh diese Formulierung bei Augustinus; sie stellt den intellektuellen Höhepunkt der Bekenntnisse dar. Aber Kierkegaard gab dieser Antithese eine Bedeutung, die weit über Augustinus' Spekulation dialektischer Logik hinausgeht.

Eine Existenz in der Zeit ist eine Existenz als Bürger in dieser Welt. In der Zeit essen wir, trinken wir und schlafen, wir kämpfen um zu Siegen oder um unser Leben, wir ziehen Kinder und Gesellschaften groß, sind erfolgreich oder scheitern. In der Zeit sterben wir aber auch. Und in der Zeit bleibt nach unserem Tod nichts von uns. Aus diesem Grund existieren wir in der Zeit nicht als Einzelne. Wir sind nur Artgenossen, Verbindungsstücke in einer Kette der Generationen. Die Gattung hat ein autonomes Leben in der Zeit inne, spezifische Eigenschaften und ein autonomes Ziel; der einzelne Teil hat kein Leben, keine Merkmale und kein Ziel jenseits seiner Gattung. Er existiert ausschließlich in und durch die Gattung. Die Kette hat einen Anfang und ein Ende, jedes der Verbindungsstücke dient nur dazu, eine Verbindlichkeit zwischen den Verbindungsstücken der Vergangenheit und den Verbindungsstücken der Zukunft herzustellen; außerhalb der Kette gibt es nur Makulatur. Das Rad der Zeit dreht sich weiter, jedes Rädchen im Getriebe ist aber ersetz- und austauschbar. Der Tod des Individuums bedeutet nicht das Ende der Gattung oder der Gesellschaft, er beendet aber das Leben des Einzelnen in der Zeit. Menschliche Existenz ist in der Zeit nicht möglich, nur die Gesellschaft ist in der Zeit möglich.

In der Ewigkeit jedoch, im Reich des Geistes, "im Angesicht Gottes", um eine von Kierkegaards bevorzugten Wendungen zu gebrauchen, ist es die Gesellschaft, die nicht existiert, die nicht möglich ist. In der Ewigkeit existiert nur der Einzelne. In der Ewigkeit ist ein jedweder Einzelner einzigartig; er allein, gänzlich allein, ohne Nächste und Freunde, ohne Frau und Kind, steht dem Geist in sich gegenüber. In der Zeit, in der Sphäre der Gesellschaft, beginnt niemand am Anfang und hört am Ende auf; jeder von uns empfängt von denjenigen, die uns vorhergingen, die Erbschaft der Generationen, trägt sie einen winzigen Augenblick, um sie dann an diejenigen weiterzugeben, die auf uns folgen. Im Geist aber beginnt und endet jeder Mensch. Nichts, was seine Väter erfahren haben, kann ihm Hilfe leisten. In schrecklicher Einsamkeit, in totaler, singulärer Vereinzelung, steht er sich selbst gegenüber, als ob es nichts im ganzen Universum gäbe, als den Geist in ihm selbst. Menschliche Existenz ist folglich eine Existenz auf zwei Ebenen – Existenz in Spannung.

Es ist unmöglich auch nur eine Vorstellung von der Ewigkeit zu gewinnen, indem man Zeit anhäuft; bloße Zeit, auch unendlich mehr Zeit, wird immer nur Zeit bleiben. Und es ist ebenso unmöglich zur Zeit zu gelangen, wenn man die Ewigkeit zu unterteilen versucht; die Ewigkeit ist ununterteilbar und nicht meßbar. Daher gibt es nur eine simultane Existenz auf beiden Ebenen, Existenz im Geist und Existenz in der Gesellschaft, durch die menschliche Existenz möglich wird. Augustinus sagte, dass die Zeit in der Ewigkeit sei, durch die Ewigkeit geschaffen und von ihr abhängig. Kierkegaard wußte aber, dass die beiden auf zwei unterschiedlichen Ebenen liegen, sich zueinander antithetisch verhalten und inkompatibel sind. Und er wußte das nicht allein durch logische Untersuchung und durch Selbstbeobachtung, sondern dadurch, dass er die Realitäten des Lebens des 19. Jahrhunderts betrachtete.

Diese Antwort ist es, die das grundsätzliche Paradoxon der religiösen Erfahrung konstituiert. Zu behaupten, dass menschliche Existenz nur in der Spannung zwischen einer Existenz in der Ewigkeit und einer Existenz in der Zeit möglich sei, heißt zu behaupten, dass menschliche Existenz nur möglich sei, wenn sie unmöglich ist: Was für die Existenz auf der einen Ebene erforderlich ist, wird durch eben diese Existenz auf der anderen Ebene verhindert. Zum Beispiel erfordert die Existenz in der Gesellschaft, dass die objektiven Notwendigkeiten des Überlebens die Funktion und die Handlungen der Bürger bestimmt. Eine Existenz im Geist ist hingegen nur möglich, wenn es kein Gesetz und keine Regel jenseits der Person gibt, die allein mit sich selbst und mit ihrem Gott ist. Weil der Mensch in der Gesellschaft existieren muß, kann es keine Freiheit

geben außer in Angelegenheiten, die keine Rolle spielen; weil der Mensch aber auch im Geist existieren muß, kann es kein gesellschaftliches Regulativ geben, keinen gesellschaftlichen Zwang bei denjenigen Angelegenheiten, die eine Rolle spielen. In der Gesellschaft kann ein Mensch nur als Gesellschaftswesen existieren – als Ehemann, Vater, Kind, Nachbar, Mitbürger. Im Geist kann der Mensch nur personal existieren – allein, isoliert, gänzlich von den Mauern des eigenen Bewußtseins umgeben.

Die Existenz in der Gesellschaft verlangt, dass der Mensch die Sphäre der gesellschaftlichen Werte und Überzeugungen, der Belohnungen und Strafen, als wirklich betrachtet. Existenz im Geist, "im Angesicht Gottes", verlangt, dass der Mensch alle gesellschaftlichen Werte als bloße Täuschungen ansieht, als Nichtigkeiten, als falsch, ungültig und unwirklich. Kierkegaard zitiert Lukas (14; 26): "Wenn jemand zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater, Mutter, Frau, Kinder, Brüder, Schwestern und dazu sich selbst, der kann nicht mein Jünger sein." Das Evangelium der Liebe sagt nicht: liebt sie weniger als mich; es sagt: haßt.

Zu behaupten, dass menschliche Existenz nur als eine gleichzeitige Existenz in der Zeit und in der Ewigkeit möglich sei, heißt, dass sie nur als eine Existenz möglich ist, die zwischen zwei unvereinbaren ethischen Absoluta zermalmt wird. Und das bedeutet (wenn es denn mehr bedeutet, als den Spott grausamer Götter): Die menschliche Existenz ist nur als eine tragische Existenz möglich. Es ist eine Existenz in Furcht und Zittern; in Angst und Sorge; und mehr als alles andere – eine Existenz in Verzweiflung.

3

Dies scheint eine düstere und pessimistische Sichtweise der menschlichen Existenz zu sein und kaum wert, sie einzunehmen. Dem 19. Jahrhundert erschien sie als eine pathologische Abirrung. Wir wollen aber einmal sehen, wohin der Optimismus des 19. Jahrhunderts führt. Denn die Analyse dieses Optimismus und die Vorhersage seines letztlichen Ergebnisses waren es, die Kierkegaards Werk seine Vision verliehen.

Es war die Essenz all der Glaubensbekenntnisse des 19. Jahrhunderts, dass die Ewigkeit in der Zeit erreicht werden kann und wird; dass die Wahrheit in der Gesellschaft und durch Mehrheitsentscheide etabliert werden kann; dass Dauerhaftigkeit durch Wandel erreicht werden kann. Das ist ein Glaube an den unaufhaltsamen Fortschritt, der das 19. Jahrhundert charakterisiert, und dessen ureigensten Beitrag zum menschlichen Denken darstellt. Man kann das Glaubensbekenntnis des Fortschritts in seiner naivsten und deshalb gewinnendsten Form nehmen – die Überzeugung, dass der Mensch automatisch und gerade durch sein Verweilen in der Zeit immer besser, beinahe perfekt wird, sich mehr und mehr dem Göttlichen annähert. Man mag das Glaubensbekenntnis in seiner verfeinerten Form nehmen – die dialektischen Schemata von Hegel und Marx, in denen sich die Wahrheit selbst in der Synthese von These und Antithese entfaltet, jede Synthese wiederum zu einer These in einer neuen dialektischen Integration auf höherem und beinahe perfektem Niveau wird. Ebenso kann man dieses Glaubensbekenntnis im pseudowissenschaftlichen Gewand der Evolutionstheorie durch natürliche Auslese verstehen. Jeder dieser Formen liegt aber die selbe Grundaussage zugrunde: der inbrünstige Glaube daran, dass die Ansammlung von Zeit uns zur Ewigkeit gelangen ließe; indem wir Materie aufhäufte, wir zu Geist würden; dass wir durch die Anhäufung von Veränderungen eine Dauerhaftigkeit erreichten; dass wir durch eine Massierung von *trial-and-error*-Vorgängen zur Wahrheit fänden. Für Kierkegaard bestand das Problem des letzten Wertes aus einem kompromißlosen Konflikt zwischen kontradiktorischen Qualitäten. Für das 19. Jahrhundert war das Problem nur eines der Quantität.

Als Kierkegaard die menschliche Situation als eine grundsätzlich tragische verstand, da war das 19. Jahrhundert übervoll des Optimismus. Seit dem Jahr 1000, als das ganze Europa die zweite Wiederkunft des Herrn erwartete, gab es eine Generation, die sich selbst so nahe an der Erfüllung der Zeit sah, als die Menschen des 19. Jahrhunderts. Gewiß gab es da Unreinheiten in der Fabrikation der Gesellschaft. Der Liberale glaubte aber, dass sie innerhalb einer Generation, oder zum äußersten noch innerhalb eines Jahrhunderts, durch das von Tag zu Tag zunehmende Licht der Vernunft ausgemerzt werden könnten. Der Fortschritt war ein automatischer. Und obgleich es so schien, als ob von Zeit zu Zeit die Mächte der Dunkelheit und des Aberglaubens die Oberhand gewinnen, so stellte dies doch nur eine momentane Täuschung dar. "Kurz vor dem Sonnenaufgang ist es immer am dunkelsten" ist eine wahrhaft liberale Maxime (und bezeichnenderweise im wörtlichen Sinn ebenso falsch, wie im übertragenen). Den Gipfel dieses naiven Optimismus stellte das Buch dar, das der berühmte deutsche Biologe Ernst Haeckel kurz vor der Jahrhundertwende verfaßt hatte – das Buch, das vorhersagte, dass alle noch offenen Fragen abschließend und endgültig innerhalb einer Generation der Darwinschen Biologie und Newtonschen Physik beantwortet würden. Vielleicht ist der beste Kommentar zu den Glaubensüberzeugungen des 19. Jahrhunderts der, dass Haeckels *Welträtsel* sich gerade dann millionenmal in der Generation unserer Großväter verkaufte (und sich noch heute in alten Bücherregalen verbirgt), als das Universum der Darwinschen Biologie und der Newtonschen Physik komplett in Auflösung begriffen war.

Für alle diejenigen, die der Optimismus des Liberalismus oder des Darwinismus nicht zufriedenstellte, bot Marx eine schwierigere, aber auch unendlich profundere Vision eines Millenniums an, das gerade deshalb hereinbrechen mußte, weil die Welt so korrupt und unvollkommen war. Seine Vision war eine wahrhaft apokalyptische Botschaft, in der sich das Unmögliche, die Erreichung einer dauerhaft perfektionierten klassenlosen Gesellschaft, genau deshalb verspricht, weil sie unmöglich ist. Bei Marx gibt sich der Optimismus des 19. Jahrhunderts geschlagen – nur um diese Niederlage als Beweis für einen sicheren Triumph zu benutzen.

Im Bereich dieser Glaubensüberzeugungen einer nahe bevorstehenden Perfektion, in welchem jeder Fortschritt in der Zeit einen Fortschritt zur Ewigkeit, zur Dauerhaftigkeit und zur Wahrheit versprach, gab es keinen Platz für das Tragische (den Konflikt zwischen zwei absoluten Mächten, zwischen zwei absoluten Gesetzen). Überall in der Tradition des 19. Jahrhunderts ist das Tragische exorziert, die Katastrophe unterdrückt. Ein gutes Beispiel für diese Bemühungen – in den letzten Jahren ziemlich populär – stellt die Erklärung eines so verheerenden Phänomens wie das des Hitlerismus dar, wenn es mit Begriffen wie "fehlerhafte psychologische Einstellung" beschrieben wird, also als etwas, das nichts mit dem Geist zu tun hat, sondern bloß eine Frage der zur Anwendung gebrachten Technik sei. Oder man vergleiche, in einem ganz anderen Bereich, Shakespeares *Antonius und Cleopatra* mit Flauberts *Madame Bovary*, und man kann sehen, wie der grundsätzliche tragische "Eros" sich in puren "Sex" verwandelt hat – Psychologie, Physiologie, selbst Leidenschaft, aber keine Tragik mehr, das heißt, kein unlösbarer Konflikt mehr. Auch die frühen Erklärungsversuche der Kommunisten, die den Nazismus bloß als "eine notwendige Stufe auf dem Weg zum unvermeidbaren Sieg des Proletariats" verstanden, mag man als einen der Höhepunkte der Bemühung, die Katastrophe zu unterdrücken, heranziehen. Hier läßt sich eine offizielle Glaubensgewißheit in Reinform ausmachen, die davon ausgeht, dass was immer in der Zeit geschieht, gut sein müsse, wie böse es auch immer sein mag. Weder darf es Katastrophe noch Tragödie geben.

Niemals in der westlichen Geschichte gab es ein Jahrhundert, das soweit vom Bewußtsein des Tragischen entfernt war, als dasjenige, das uns zwei Weltkriege beschert hat. Nicht einmal 200 Jahre früher – um genau zu sein im Jahre 1755 – reichte der Tod von 15 000 Menschen beim Erdbeben von Lissabon aus, um die schon schwankenden Strukturen des traditionellen christlichen Glaubens in Europa zum Einsturz zu bringen. Die Zeitgenossen von damals konnten darin keinen Sinn erkennen, sie konnten das Entsetzen nicht mit dem Konzept eines allgnädigen Gottes in Zusammenhang bringen, sie konnten keine Antwort auf das Paradoxon einer Katastrophe in solchem Ausmaß finden. Seit Jahren erfahren wir nun täglich von viel größerer Zerstörung, von ganzen Völkern, die verhungern oder ausgerottet werden. Für uns ist es nun weitaus schwieriger, diese menschengemachten Katastrophen in den Begriffen unserer modernen Vernunft zu fassen, gleichwohl es schon für das 18. Jahrhundert ein beinahe unlösbares Problem darstellte, das Erdbeben von Lissabon in den Begriffen herkömmlicher Christlichkeit zu begreifen. Trotzdem machen unsere eigenen Katastrophen keinen Eindruck auf den Optimismus abertausender Komitees, die davon überzeugt sind, dass mit "Notwendigkeit" aus all dem momentanen Schrecken nur Frieden und Wohlstand entspringen kann. Um sicher zu gehen, informieren sie sich über die Fakten und empören sich über diese pflichtgemäß. Sie weigern sich aber, sie als Katastrophen zu verstehen. Sie sind dafür ausgebildet, die Tatsache von Katastrophen zu verleugnen..

Wie auch immer erfolgreich aber das 19. Jahrhundert gewesen sein mag, das Tragische zu unterdrücken: es gibt eine Tatsache, die nicht unterdrückt werden konnte, eine Tatsache, die außerhalb der Zeit verblieb – den Tod. Er ist diese eine Tatsache, die nicht verallgemeinerbar ist, sondern etwas Einzigartiges bleibt; diese eine Tatsache, die nicht vergesellschaftet werden kann, sondern personal bleibt. Das 19. Jahrhundert hat jede Anstrengung dazu unternommen, den Tod von seinem individuellen, einzigartigen und qualitativen Aspekt zu reinigen. Es machte aus dem Tod einen Unfall im Rahmen der Lebenserwartungsstatistiken, zu einem quantitativ meßbaren und voraussagbaren Ereignis nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit. Es versuchte um den Tod herumzukommen, indem es seine Konsequenzen wegorganisierte. Die Lebensversicherung ist möglicherweise die bezeichnendste Einrichtung der Metaphysik des 19. Jahrhunderts; ihre Voraussetzung "die Risiken zu verteilen" zeigt glasklar die Bemühung, den Tod nur als einen Zwischenfall im menschlichen Leben zu begreifen, anstatt als dessen endgültige Beendigung. Und das 19. Jahrhundert erfand den Spiritismus – ein Versuch, das Leben nach dem Tod mit Hilfe mechanistischer Mittel unter Kontrolle zu bringen. Der Tod aber ist hartnäckig. Die Gesellschaft mag den Tod Tabu erklären, mag die Sitte einführen, daß es sich nicht gehört, vom Tod zu sprechen, mag die schrecklichen öffentlichen Begräbnisse durch "hygienische" Einäscherungen ersetzen und die Totengräber Beerdigungsunternehmer nennen. Der gelehrte Professor Haeckel mag andeuten, daß die Darwinistische Biologie gerade im Begriff ist uns ein ewiges Leben zu bescheren; aber er kann dieses Versprechen nicht einlösen. Und so lange der Tod fortbesteht, bleibt das Individuum mit einem Pol seiner Existenz außerhalb der Gesellschaft und außerhalb der Zeit.

So lange sich der Tod beharrlich zeigt, kann das optimistische Lebenskonzept, der Glaube, daß die Ewigkeit durch die Zeit hindurch erreicht werden, und daß das Individuum im Gesellschaftlichen Erfüllung finden kann, nur ein Ergebnis haben – Verzweiflung. Ganz plötzlich sieht sich jeder Mensch seinem Tod gegenüber; und an diesem Punkt ist er allein, ganz Einzelner. Wenn seine Existenz nur eine im Gesellschaftlichen ist, dann ist er verloren – weil nun seine Existenz bedeutungslos ist. Kierkegaard diagnostizierte das Phänomen und nannte es "die Verzweiflung, kein Individuum sein zu wollen". Oberflächlich kann sich das Individuum von diesem Zusammenstoß mit dem Problem der Existenz in der Ewigkeit erholen; für einen Augenblick kann es das sogar vergessen. Es

kann aber niemals mehr sein Vertrauen in die Gesellschaft wiedererlangen. Es bleibt im tiefsten Grunde verzweifelt.

Die Gesellschaft muß in der Lage sein, es dem Menschen zu ermöglichen, ohne Verzweiflung zu sterben, wenn sie will, daß er ausschließlich in der Gesellschaft lebt. Und dazu kann sie nur auf eine Weise verfahren, nämlich so, daß sie das individuelle Leben zu einem bedeutungslosen macht. Wenn man nichts weiter ist, als ein Blatt auf dem Baum der Rasse, eine Zelle im Körper einer Gesellschaft, dann ist der eigene Tod nicht wirklich ein Tod; man kann das dann besser einen Prozeß kollektiver Regeneration nennen. Freilich ist dann aber auch das Leben des Einzelnen kein wirkliches Leben; es ist nur funktionaler Prozeß innerhalb des Lebens des Ganzen, aller Bedeutung entleert, ausgenommen der Bedeutung eben dieses Ganzen. Folglich sah Kierkegaard vor 100 Jahren voraus, daß ein Optimismus, der die menschliche Existenz als eine Existenz in der Gesellschaft proklamiert, geradewegs in die Verzweiflung führt. Und diese Verzweiflung kann wiederum nur in den Totalitarismus führen. Weil der Totalitarismus – und dieser Zug unterscheidet ihn von allen Tyrannen der Vergangenheit – auf der Bedeutungslosigkeit des Lebens basiert und auf der Nichtexistenz der Person. Daher liegt die Betonung der totalitären Glaubensauffassung nicht darin, wie man zu leben vermag, sondern, wie zu sterben; um den Tod erträglich zu machen, muß das individuelle Leben entwertet und bedeutungslos gemacht werden. Die optimistische Glaubensüberzeugung, die damit anhub, daß sie einzig das Leben in dieser Welt gelten ließ, führte direkt in die Glorifizierung der Selbstopferung – als der einzigen Tat, durch die der Mensch bedeutungsvoll existieren kann – durch die Nazis. Die Verzweiflung selbst wird zur Essenz des Lebens.

5

Das 19. Jahrhundert gelangte an genau den gleichen Punkt, an den die heidnische Welt im römischen Spätreich angekommen war. Und wie die Antike versuchte es in das rein Ethische zu entkommen – indem es die Tugenden in der menschlichen Vernunft grundlegte. Die großen philosophischen Systeme des deutschen Idealismus – vor allem Kant, aber auch Hegel – beherrschten das Zeitalter, weil sie die Vernunft mit der Tugend und dem guten Leben identifizierten. Eine moralische Kultur und eine Sorte liberaler Protestantismus, der Jesus als "den gütigsten Menschen, der jemals gelebt hat" verstand, mit ihren Slogans der "goldenen Regel", des "kategorischen Imperativs" und der Zufriedenheit durch den Dienst am anderen – diese und ähnliche moralische Formeln wurden im 19. Jahrhundert ebenso zum Gemeingut, wie sie es in der Antike waren. Und sie scheiterten ebenso, eine Grundlage für die menschliche Existenz in der Moderne zu liefern, wie sie 2000 Jahre zuvor gescheitert waren. In seinen herausragendsten Vertreter vermag das ethische Konzept in der Tat zu moralischer Integrität und Größe zu führen. Der Humanismus des 19. Jahrhunderts – der zur Hälfte auf Plutarch und zur Hälfte auf Newton basiert – kann ein vornehmes Unterfangen sein. (Wir brauchen uns nur an die großen Männer der Generation des ausgehenden 19. Jahrhunderts erinnern, etwa an Woodrow Wilson, an Masaryk, Jaures oder Mommsen.) Auch Kierkegaard war davon in höherem Ausmaß beeinflusst, als er selbst es einsehen konnte. Obwohl er sich Zentimeter für Zentimeter den Weg freikämpfte, konnte er sich niemals vollständig vom Einfluß Hegels befreien; und Sokrates, das Symbol des moralischen Lebens, blieb für ihn ein Höhepunkt der Geschichte der menschlichen Natur.

Kierkegaard erkannte aber auch, dass das moralische Konzept zwar Integrität, Courage und Standhaftigkeit erzeugen konnte, aber keine Bedeutung – weder für das Leben, noch für den Tod. Alles, was es zu erreichen vermag, ist stoische Resignation. Kierkegaard faßte eine solche Einstellung als eine noch verzweifeltere auf, als die optimistische; er nannte sie "die Verzweiflung, ein Individuum sein zu wollen". Und nur zu oft führt die moralische Einstellung zu

nichts so Noblen und Konsistentem wie es die stoische Philosophie ist, sondern wird zum zuckrigen Guß über der bitteren Pille des Totalitarismus. Ich denke, das ist die Einstellung vieler Verteidiger Sowjetrußlands; man hofft, dass der Mensch in der moralischen Bemühung seinen Nächsten glücklich zu machen seine individuelle Erfüllung findet; und dass dieser Wille in der Lage sei, die Realität des Totalitarismus aufzuwiegen. Oder die moralische Position verwandelt sich in bloße Sentimentalität – die Einstellung derjenigen, die meinen, dass das Böse abgeschafft und durch gute Absichten eine Harmonie etabliert werden kann.

Auf alle Fälle ist die moralische Position immer in Gefahr, zu einem Relativismus zu degenerieren. Wenn die Tugendhaftigkeit etwas ist, das sich im Menschen finden läßt, so muß auch alles, was Menschen akzeptieren, tugendhaft sein. Daher muß eine Position, die damit beginnt – wie dies bei Rousseau und Kant vor 175 Jahren der Fall war – vom Menschen geschaffene ethische Absoluta aufzustellen, mit der völligen Verleugnung von Absoluta endigen und folglich auch mit der vollständigen Verneinung der Möglichkeit einer wahrhaft ethischen Position. Auf diese Art und Weise ergibt sich kein Ausweg aus der Verzweiflung.

Folgt daraus nun, dass die menschliche Existenz nur eine tragische und verzweifelte sein kann? Behalten die Weisen aus dem Osten recht, die als einzige Antwort die Zerstörung des Selbst, das Eintauchen des Menschen ins Nirwana, ins Nichts, sehen?

Kierkegaard hat eine andere Antwort: Die menschliche Existenz ist als eine Existenz ohne Verzweiflung möglich, als eine Existenz ohne Tragödie – sie ist möglich als eine Existenz im Glauben. Das Gegenteil der Sünde (um das Wort zu benutzen, das traditionell die bloße Existenz in der Gesellschaft bezeichnet) ist nicht Tugendhaftigkeit; es ist der Glaube.

Glaube ist die Überzeugung, dass in Gott das Unmögliche möglich sei, dass durch Ihn Zeit und Ewigkeit Eins sind, dass sowohl das Leben wie auch der Tod eine Bedeutung hat. Glauben ist das Wissen, dass der Mensch Kreatur ist – nicht autonom, nicht Herr, nicht Schlußpunkt, nicht das Zentrum – und doch verantwortlich und frei. Die Akzeptanz der grundsätzlichen Einsamkeit des Menschen wird durch die Gewißheit überwunden, dass Gott immer mit ihm ist, selbst "in der Stunde seines Absterbens".

In meinem Lieblingsbuch von Kierkegaard, einem kleinen Band, der den Titel *Furcht und Zittern* trägt, stellt er die Frage: Was unterscheidet Abrahams Bereitschaft seinen Sohn Isaak zu opfern, von einem gewöhnlichen Mord? Hätte Abraham niemals wirklich vorgehabt, das Opfer durchzuführen, hätte er nur seinen Gehorsam gegenüber Gott zur Schau stellen wollen, dann wäre er tatsächlich etwas anderes als ein Mörder, etwas noch verabscheuungswürdigeres: ein Betrüger und Schwindler. Hätte er Isaak nicht geliebt und hätte sich indifferent verhalten, dann wäre er bereit gewesen ein Mörder zu sein. Abraham war aber ein Heiliger; Gottes Befehl war für ihn ein absoluter Befehl, der ohne Hintergedanken ausgeführt werden mußte; und man sagt uns, dass er Isaak mehr als sich selbst geliebt habe. Die Antwort auf die Frage lautet, dass Abraham Glauben hatte. Abraham vertraute darauf, dass in Gott das Unmögliche möglich werden kann – dass er Gottes Befehl Folge leisten konnte und trotzdem Isaak erretten.

Abraham war ein Symbol für Kierkegaard selbst, und das Opfer Isaaks war ein Symbol für sein eigenes, innerstes Geheimnis, seine große und tragische Liebe – eine Liebe, die er gemordet hatte, weil er sie mehr liebte als sich selbst. Der autobiographische Bezug ist jedoch nur von nebensächlicher Bedeutung. Die Geschichte von Abraham stellt ein universales Symbol für die menschliche Existenz dar, die nur im Glauben möglich ist. Im Glauben wird das Individuelle

das Universale, hört auf isoliert zu sein, wird bedeutungstragend und absolut; folglich gibt es nur im Glauben eine wahre Ethik. Und im Glauben wird auch die Existenz in der Gesellschaft bedeutsam, als eine Existenz wahrhaftiger Barmherzigkeit.

Der Glaube ist nichts, was man heute gerne und leichthin als "mystische Erfahrung" bezeichnet – etwas, das scheinbar durch richtige Atemtechniken oder längeres Hören der Musik Bachs herbeigeführt werden kann. Er kann nur durch Verzweiflung, durch Leiden, durch schmerzhaften und unablässigen Kampf erreicht werden. Er ist nicht irrational, sentimental, emotional oder spontan. Er ist das Ergebnis eines ernsthaften Denkens und Lernens, durchgängiger Disziplin, vollständiger Nüchternheit, von Bescheidenheit und der Unterwerfung des Selbst unter einen höheren, absoluten Willen. Das innere Wissen um die eigene Vereinigung in Gott – was Paulus Hoffnung nannte und wir Heiligkeit – können nur einige wenige erreichen. Jeder Mensch kann aber glauben. Da jeder Mensch weiß, was Verzweiflung ist.

Kierkegaard steht unmittelbar in der großen westlichen Tradition der religiösen Erfahrung, in der Tradition von Augustinus und Bonaventura, von Luther, Johannes vom Kreuz und Pascals. Was ihn heraushebt und ihm für die heutige Zeit eine spezielle Wichtigkeit verleiht, ist seine Betonung eines Lebens in der Zeit und in der Gesellschaft für den Gläubigen, den Christen. Kierkegaard ist nicht deshalb "modern", weil er über das Vokabular der Psychologie, Ästhetik und Dialektik verfügt – die flüchtigen Bezüge, die der Kierkegaardboom marktschreierisch anbietet –, sondern weil er sich mit der speziellen Krankheit der modernen westlichen Welt befaßt: mit dem Zerfall der menschlichen Existenz, der Verleugnung der Gleichzeitigkeit des Lebens im Geiste und des Lebens im Fleisch, der Verleugnung der Bedeutsamkeit eines jeden Einzelnen für den anderen.

Dagegen sind wir heute mit einer kompletten Trennung konfrontiert, der Nebeneinanderstellung von "Yogi" und "Kommissar" – die Begriffe stammen selbstverständlich von Arthur Koestler* – als sich wechselseitig ausschließende Möglichkeiten: ein Entweder-Oder zwischen Zeit und Ewigkeit, Barmherzigkeit und Glaube, in dem jeweils der eine der beiden Pole der Doppelseitigkeit der menschlichen Existenz zum absoluten gemacht wird. Dies führt zum vollständigen Glaubensverzicht: der "Kommissar" gibt den ganzen Raum des Geistes für Macht und Effektivität preis; der "Yogi" überantwortet die menschliche Existenz in der Zeit, das heißt das gesellschaftliche Leben, zur Gänze dem Teufel und ist bereit zuzusehen, wie Millionen ihre Leben und ihre Seelen lassen, wenn nur sein eigenes "Ich" gerettet wird. Beide Positionen sind für jeden religiösen Menschen unannehmbar, vor allem aber für einen Christen, der im Geist zu leben hat und folglich eingestehen muß, dass wahrer Glaube nur in und durch Barmherzigkeit (das heißt in und durch gesellschaftliche Verantwortlichkeit) möglich ist.

Zumindest aber sind diese beiden Positionen ehrliche, ehrlich, indem sie ihren Bankrott eingestehen – im Gegensatz zu denjenigen, die versuchen dem Problem auszuweichen, wie etwa die zahlreichen "christlichen", protestantischen oder katholischen, politischen Parteien in Europa oder der Bewegung für "Social Christianity", die immer noch über einen großen Einfluß in diesem Land verfügt. Denn diese Bemühungen setzen Moralität und gute Absichten an die Stelle von Glauben und religiöse Erfahrung als Triebfedern der Handlungen. Obwohl sie ehrlich und aufrichtig sind, und obwohl sie von guten, sogar von heiligen, Menschen unterstützt und zuweilen auch geführt werden, so müssen sie sich dennoch nicht nur als politisch ineffizient herausstellen, wie die "Yogis", sondern sie scheitern, wie die "Kommissare", daran, ein spirituelles Leben zu vermitteln; und zwar deshalb, weil sie beides, das Leben in der Zeit und das Leben in der Ewigkeit kompromittieren. Derjenige österreichische Kleriker und katholische

Parteiführer, der sich in den 30er Jahren für Hitler aussprach, weil dieser "zumindest auch gegen den gemischten Besuch von Schwimmbädern ist", war eine abstoßende Karikatur christlicher Moralisten in der Politik; er gab aber eine Karikatur von etwas ab, das sich immer finden läßt, wenn Moralität mit Glauben verwechselt wird.

Kierkegaard bietet keinen leichten Ausweg an. Man kann von ihm sagen – wie auch von allen anderen religiösen Denkern, die sich mehr auf die Erfahrung berufen, denn auf Vernunft und Dogma –, dass er weitgehend das Leben im Geist überbetonte, und damit daran scheiterte, die beiden Pole menschlicher Existenz zu einem Ganzen zu integrieren. Er sah aber nicht allein die Aufgabe, er zeigte auch in seinem eigenen Leben und in seinen Werken, dass es keine Flucht aus der menschlichen Existenz gibt, die eine der Spannung ist. Es ist kein Zufall, dass nur ein Teil von Kierkegaards enormen literarischem Schaffen im Original nicht unter einem Pseudonym, sondern unter seinem eigenen Namen mit dem Titel *Erbauliche Reden*** erschien. Nicht, dass er die Autorschaft der anderen Arbeiten verheimlichen wollte – das Pseudonym hätte niemanden täuschen können; aber allein die "erbaulichen" Schriften übertrugen den Glauben in eine gesellschaftliche Wirksamkeit und sind folglich wahrhaft religiös und nicht allein "Yogi". Es ist daher auch kein Zufall, dass Kierkegaards ganzes Werk, seine 20 Jahre in der Abgeschiedenheit des Schreibens, Denkens, Betens und Leidens nur die Vorbereitung für die gewaltsame politische Aktion darstellten, der er die letzten Monate seines Lebens widmete – ein wütender Ein-Mann-Krieg gegen die offizielle Kirche Dänemarks und ihren Klerus und gegen deren Verwirrung von Moralität und Tradition mit Barmherzigkeit und Glauben.

Obwohl Kierkegaards Glauben nicht die schreckliche Einsamkeit überwinden kann, die Isolation und Dissonanz der menschlichen Existenz, so kann er sie doch ertragbar machen, in dem er ihr eine Bedeutung verleiht. Die Philosophie totalitärer Glaubensüberzeugungen gestattet es dem Menschen zu sterben. Es ist sehr gefährlich, die Überzeugungskraft einer solchen Philosophie zu unterschätzen; denn in einer Zeit des Leidens, der Katastrophe und des Entsetzens (das heißt in unserer Zeit) ist es eine bedeutende Aufgabe, das Sterben zu vermögen. Dennoch genügt das nicht. Auch der Glaube Kierkegaards erlaubt es den Menschen, das Sterben zu vermögen; er erlaubt ihm aber auch zu leben.