

Die Krankheit zum Tode

Kierkegaard, Sören Aabye

Vorwort

Wieder einmal ging ein Jahr vorüber, und wir befinden uns am Ende des Jahres 2020 – Zeit, einige Bücher noch aufzuarbeiten, die ich Euch anbieten möchte.

Dieses Jahr hat uns allen eine Menge abverlangt – doch Gott hat uns hindurchgetragen.

Für mich persönlich bot die Zeit, die ich gewonnen habe, die Gelegenheit, einige neue Bücher zu erstellen. Gleichzeitig überarbeite ich viele der alten Bücher, sei es, um Fehler zu beheben oder neue Inhalte hinzuzufügen. Zunächst möchte ich die bestehenden Autorenbücher bearbeiten, danach sollen dann die Bücher zum Kirchenjahr, die Andachtsbücher und 1-2 neue Reihen aktualisiert werden.

Vielleicht hat aber auch der eine oder die andere Lust, mitzumachen und neue Bücher zu erstellen – spricht mich einfach an.

Euch allen wünsche ich Gottes reichen Segen und dass Ihr für Euch interessante Texte hier findet. Für Anregungen bin ich immer dankbar.

Gruß & Segen,

Andreas

Die Krankheit zum Tode - Vorwort

Diese Form der „Entwicklung“ wird vielen sonderbar vorkommen: zu streng um erbaulich, zu erbaulich um streng wissenschaftlich zu sein. Über dies letzte habe ich kein Urteil, und in Bezug auf das erste bin ich anderer Meinung; wäre diese Entwicklung aber wirklich zu streng um erbaulich zu sein, so wäre dies in meinen Augen ein Fehler. Vielleicht kann sie nicht für jeden erbaulich sein, weil nicht jeder die Voraussetzungen hat ihr zu folgen; aber darum kann sie doch ihrer Art nach erbaulich sein. Christlich genommen soll nämlich alles, alles zur Erbauung dienen. Eine Wissenschaftlichkeit die nicht zuletzt erbaulich ist ist eben darum unchristlich. Alle Darstellung des Christlichen muß Ähnlichkeit haben mit dem Vortrag eines Arztes am Krankenbett; ob diesen auch nur der Heilkundige versteht, darf doch nie vergessen werden, daß er beim Krankenbett gehalten wird. Die Beziehung des Christlichen auf das Leben (im Gegensatz zu einem wissenschaftlichen Absehen vom Leben), oder die ethische Seite des Christlichen ist eben das Erbauliche; und eine derartige Darstellung, wie streng sie übrigens auch sein mag, ist qualitativ völlig verschieden von einer „gleichgültigen“ Wissenschaftlichkeit, deren erhabener Heroismus christlich so wenig Heroismus ist daß er vielmehr christlich eine Art unmenschliche Neugier ist. Christlicher Heroismus (wie er vielleicht selten genug vorkommt) ist es, wenn einer wagt ganz er selbst, ein einzelner Mensch zu sein: allein vor Gott, allein in dieser ungeheuren Anstrengung und mit dieser ungeheuren Verantwortung. Aber es ist kein christlicher Heroismus, wenn man den „reinen“ Menschen spielt oder über den Gang der Weltgeschichte orakelt. Alles christliche Erkennen, wie streng auch seine Form sein mag, muß Sorge sein; das eben ist das Erbauliche. Die Sorge ist das Verhältnis zum Leben, zur Wirklichkeit der Persönlichkeit, und so (christlich) der Ernst; die Erhabenheit des gleichgültigen Wissens ist (christlich) so wenig höherer Ernst, daß sie (christlich) Scherz und Eitelkeit bedeutet. Der Ernst ist wieder das Erbauliche.

Diese kleine Schrift ist daher in **einem** Sinne von der Art, daß sie ein Seminarist schreiben könnte; und doch vielleicht in einem anderen Sinne so, daß nicht jeder Professor sie schreiben könnte.

Daß aber die Einkleidung der Abhandlung so ist wie sie ist, ist jedenfalls wohl überlegt, und doch wohl auch psychologisch richtig. Es gibt einen fei-

erlicheren Stil, der so feierlich ist daß er nichts mehr bezeichnet, und der, da man seiner nur allzusehr gewohnt ist, leicht nichtssagend wird.

Übrigens nur noch eine freilich überflüssige Bemerkung, deren Überflüssigkeit ich doch auf mich nehmen will: ich möchte nämlich ein für allemal darauf aufmerksam machen, daß, wie der Titel sagt, in dieser ganzen Schrift Verzweiflung als die Krankheit, nicht als das Heilmittel verstanden wird. So dialektisch ist nämlich Verzweiflung. So ist ja auch in christlicher Terminologie der Tod der Ausdruck für das größte geistige Elend, und besteht doch gerade die Heilung im Sterben, im Absterben.

Im Jahre 1848

Einleitung

„**Diese Krankheit ist nicht zum Tode**“ (Joh. 11,4). Und doch starb ja Lazarus. Als die Jünger Christi späteres Wort mißverstanden: „Lazarus, unser Freund, ist eingeschlafen, aber ich gehe hin ihn aufzuwecken,“ da sagte er es ihnen geradeheraus: „Lazarus ist tot“ (11,14). Also Lazarus ist tot, und doch ist diese Krankheit nicht zum Tode. Wir wissen nun wohl, daß Christus an das Wunder dachte das den Zeitgenossen, soweit sie glauben konnten, die Herrlichkeit Gottes zeigen sollte (11,40); an das Wunder durch das er Lazarus von den Toten auferweckte, so daß „diese Krankheit“ nicht nur nicht zum Tode war, sondern, wie Christus voraussagte, zur Ehre Gottes, daß der Sohn Gottes dadurch geehrt werde (11,4): o, aber selbst wenn Christus Lazarus nicht auferweckt hätte, würde es dann nicht doch ebenso wahr sein, daß diese Krankheit, daß der Tod selbst nicht zum Tode ist? Indem Christus zum Grabe hintritt und mit lauter Stimme ruft: „Lazarus, komm heraus!“ (11,43), ist es ja gewiß genug daß „diese“ Krankheit nicht zum Tode ist. Wenn aber Christus dies auch nicht gesagt hätte / daß er, der „die Auferstehung und das Leben“ (11,25) ist, ans Grab hintritt, bedeutet nicht schon das, daß diese Krankheit nicht zum Tode ist? daß Christus überhaupt da ist, bedeutet das nicht, daß **diese** Krankheit nicht zum Tode ist? Und was hätte es Lazarus geholfen von den Toten auferweckt zu werden, wenn es doch zuletzt damit enden muß daß er stirbt? was hätte das Lazarus geholfen, wenn jener nicht der wäre, der er für jeden, der an ihn glaubt, ist: die Auferstehung und das Leben? Nein, nicht weil Lazarus von den Toten auferweckt wurde, nicht darum kann man sagen daß **diese** Krankheit nicht zum Tode ist, sondern weil Er da ist, darum ist diese Krankheit nicht zum

Tode. Denn menschlich gesprochen ist der Tod das Letzte von allem; und menschlich gesprochen gibt es nur Hoffnung solange Leben da ist. Aber christlich verstanden ist der Tod keineswegs das Letzte von allem, sondern auch er nur eine kleine Begebenheit innerhalb dessen das alles ist, innerhalb eines ewigen Lebens; und christlich verstanden, ist im Tode unendlich viel mehr Hoffnung als in bloß menschlichem Sinn sogar da, wo nicht nur Leben vorhanden ist, sondern dieses Leben in vollster Gesundheit und Kraft steht.

Also christlich verstanden ist nicht einmal der Tod „die Krankheit zum Tode,“ geschweige denn alles, was irdisches und zeitliches Leiden, Noth, Krankheit, Elend, Drangsal, Widerwärtigkeit, Pein, Seelenqual, Sorge und Gram heißt. Und wäre solches auch so schwer und peinvoll, daß wir Menschen sagten: „das ist schlimmer als der Tod,“ oder daß doch der Leidende das sagte / alles derart, was immer mit einer Krankheit verglichen werden kann, ist doch nicht in christlichem Sinn die Krankheit zum Tode.

So vornehm lehrt das Christentum den Christen über alles Irdische und Weltliche und selbst den Tod denken. Es scheint fast, als müßte der Christ hochmütig werden wenn er sich so stolz über alles erhebt, was der Mensch sonst Unglück, ja das größte Übel nennt. Aber dann hat das Christentum wieder ein Elend entdeckt von dem der Mensch als solcher nichts weiß: eben die Krankheit zum Tode. Was der natürliche Mensch als das Schauerliche aufzählt / wenn er dann alles aufgezählt hat und nichts mehr zu nennen weiß: das ist für den Christen wie ein Scherz. Der natürliche Mensch verhält sich zum Christen wie das Kind zum Manne: wovor dem Kinde graut, das achtet der Mann für nichts. Das Kind weiß nicht was das Schreckliche ist; das weiß der Mann, und davor graut ihm. Die Unvollkommenheit des Kindes besteht erstens darin, daß es das Schreckliche nicht kennt; und daraus folgt zweitens, daß ihm vor dem graut was nicht schrecklich ist. So auch mit dem natürlichen Menschen: er weiß nicht was in Wahrheit das Schreckliche ist; doch ist er damit nicht frei von Angst, nein, ihm graut vor dem was nicht schrecklich ist. Wie der Heide nicht bloß den wahren Gott nicht kennt, sondern überdies einen Abgott als Gott verehrt.

Nur der Christ weiß was die Krankheit zum Tode bedeutet. Er bekam als Christ einen Mut, den der natürliche Mensch nicht kennt. Diesen Mut bekam er dadurch, daß er das noch Schrecklichere fürchten lernte. Nur auf diese Weise bekommt der Mensch Mut. Wenn man eine größere Gefahr

fürchtet, hat man immer Mut in die geringere zu gehen; wenn man **eine** Gefahr **unendlich** fürchtet, ist es als wären die andern gar nicht da. Das Schreckliche aber, das der Christ kennen lernte, ist „die Krankheit zum Tode“.

Erster Abschnitt - Die Krankheit zum Tode ist Verzweiflung

I. Daß Verzweiflung die Krankheit zum Tode sei

A. Verzweiflung ist eine Krankheit im Geist, im Selbst, und kann so ein Dreifaches sein: daß man, in der Verzweiflung, sich dessen nicht bewußt ist ein Selbst zu haben (uneigentliche Verzweiflung); daß man, verzweifelt, nicht man selbst sein will; daß man, verzweifelt, man selbst sein will

Der Mensch ist Geist. Was ist Geist? Geist ist das Selbst. Was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis das sich zu sich selbst verhält; oder ist das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; also nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.

Ein Verhältnis das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß sich entweder selbst gesetzt haben oder durch ein anderes gesetzt sein.

Ist das Verhältnis das sich zu sich selbst verhält durch ein anderes gesetzt, so steht es als Verhältnis zu sich selbst außerdem in einem Verhältnis zu dem Dritten, das das ganze Verhältnis gesetzt hat.

Solch ein abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen: ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und in diesem Zusichselbstsichverhalten sich zu einem anderen verhält. Daher kommt es daß es zwei Formen eigentlicher Verzweiflung geben kann: verzweifelt nicht man selbst sein wollen; und verzweifelt man selbst sein wollen. Hätte das Selbst des Menschen sich selbst gesetzt, so könnte es nur in Verzweiflung nicht es selbst sein, sich selbst los sein wollen; nicht aber könnte es dann verzweifelt es selbst sein wollen. Warum nämlich kann es verzweifelt es selbst sein wollen? Weil es nicht durch sich selbst zum Gleichgewicht oder zur Ruhe kommen oder in Ruhe sein kann, sondern nur so, daß es sich in seinem Verhältnis zu sich selbst zu dem verhält was das ganze Verhältnis gesetzt hat. Deshalb ist auch diese zweite Form der Verzweiflung so wenig bloß eine besondere Art von Verzweiflung, daß sich im Gegenteil zuletzt alle Ver-

zweiflung in sie auflösen und auf sie zurückführen läßt. Und deshalb ist ein Verzweifelnder, wenn er mit aller Macht allein durch sich selbst die Verzweiflung heben will, noch in der Verzweiflung und arbeitet sich mit allem seinem vermeintlichen Kampf gegen die Verzweiflung nur immer tiefer in tiefere Verzweiflung hinein. Das Mißverhältnis im Verzweifeln ist eben kein einfaches Mißverhältnis, sondern ein Mißverhältnis in einem Verhältnis das sich zu sich selbst verhält und von etwas anderem gesetzt ist; so daß das Mißverhältnis in jenem für sich seienden Verhältnis sich zugleich unendlich in dem Verhältnis zu der Macht reflektiert die es setzte.

Dies ist nämlich die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt wenn die Verzweiflung ganz ausgerottet ist: indem es zu sich selbst sich verhaltend es selbst sein will, gründet sich das Selbst sich selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte.

B. Möglichkeit und Wirklichkeit der Verzweiflung

Ist Verzweiflung ein Vorzug oder ein Mangel? Rein dialektisch ist sie beides. Wenn man die Verzweiflung abstrakt denken wollte, ohne an einen Verzweifelten zu denken, so müßte man sagen: sie ist ein ungeheurer Vorzug. Die Möglichkeit dieser Krankheit ist des Menschen Vorzug vor dem Tiere: verzweifeln kann der Mensch nur weil er mehr ist als Tier, nämlich ein Selbst, Geist. Die Möglichkeit dieser Krankheit ist des Menschen Vorzug vor dem Tiere; auf diese Krankheit aufmerksam zu sein ist des Christen Vorzug vor dem natürlichen Menschen; von dieser Krankheit geheilt zu sein ist des Christen Seligkeit.

Verzweifeln können ist also ein unendlicher Vorzug; Verzweifeln aber ist nicht bloß das größte Unglück und Elend, nein Verlorenheit. So verhalten sich Möglichkeit und Wirklichkeit sonst nicht zueinander. Ist es sonst ein Vorzug, das und das sein zu **können**, so ist es ein noch größerer Vorzug, es zu **sein**. Das will heißen: sonst steigt man vom Seinkönnen zum Sein auf. Was dagegen die Verzweiflung betrifft, so fällt man da aus dem Seinkönnen in das Sein hinab; und der unendlichen Höhe des Vorzugs, verzweifeln zu können, entspricht die unendliche Tiefe des Falls in die wirkliche Verzweiflung hinein. In Beziehung auf die Verzweiflung steigt man also von der Möglichkeit auf zum Nichtsein. Jedoch ist diese Bestimmung wieder zweideutig. Mit dem Nichtverzweifeltsein steht es nicht wie mit dem Nichtlahm-, Nichtblindsein und dergl. Wenn Nichtverzweifeltsein weder mehr noch weniger ist als nicht verzweifelt zu sein, so ist es gerade verzweifelt

sein. Nichtverzweifeltsein und die vernichtete Möglichkeit sein, verzweifelt sein zu können; wenn es wahr sein soll, daß ein Mensch nicht verzweifelt ist, muß er in jedem Augenblick die Möglichkeit zu verzweifeln vernichten. So ist das Verhältnis zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit sonst nicht. Zwar sagen die Denker, Wirklichkeit sei die vernichtete Möglichkeit; das ist aber nicht ganz wahr: sie ist die erfüllte, die wirkende Möglichkeit. Hier dagegen ist die Wirklichkeit (nicht verzweifelt zu sein, also eine Verneinung!) die ohnmächtige, vernichtete Möglichkeit. Sonst ist Wirklichkeit eine Bekräftigung, hier eine Vernichtung der Möglichkeit.

Ein Selbst, ein Verhältnis das sich zu sich selbst verhält, ist der Mensch, weil er eine Synthese ist: eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichkeit und Ewigkeit, von Freiheit und Notwendigkeit. Verzweiflung ist nun das Mißverhältnis in dem Verhältnis des Selbst zu sich selbst. Die Synthese selbst aber ist nicht das Mißverhältnis, ist bloß dessen Möglichkeit; oder in der Synthese liegt die Möglichkeit des Mißverhältnisses. Wäre die Synthese selbst ein Mißverhältnis, so gäbe es gar keine Verzweiflung: Verzweiflung würde dann etwas sein was in der Natur des Menschen als solcher läge, wäre also eben nicht Verzweiflung. Sie würde dann etwas sein was dem Menschen begegnete, was er litte (wie eine Krankheit, in die der Mensch fällt; oder wie der Tod, der das Los aller ist). Nein, das Verzweifeln liegt als Möglichkeit in der Natur des Menschen, als Wirklichkeit im Menschen selbst. Wäre er keine Synthese, so könnte er gar nicht verzweifeln; und wäre die Synthese nicht ursprünglich von Gottes Hand her im rechten Verhältnis, so könnte er auch nicht verzweifeln.

Woher kommt nun die Verzweiflung? Von dem Verhältnis, worin die Synthese sich zu sich selbst verhält. Gott, der den Menschen zum Verhältnis machte, läßt ihn gleichsam aus seiner Hand; und so wird der Mensch ein Verhältnis das sich zu sich selbst verhält. Darin aber, daß das Verhältnis Geist ist, das Selbst ist, darin liegt die Verantwortung, unter der alle Verzweiflung steht und jeden Augenblick steht, den sie dauert; wie viel und wie sinnreich auch, sich und andere täuschend, der Verzweifelte von seiner Verzweiflung als von einem Unglück redet, das nur von außen, also ohne seine Verantwortung, über ihn gekommen sei.

Wenn so das Mißverhältnis (die Verzweiflung) eingetreten ist, folgt daraus von selbst daß es andauert? Nein, das folgt nicht von selbst; wenn das Mißverhältnis andauert, folgt das nicht aus dem Mißverhältnis, sondern aus dem

Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. Dies will heißen: so oft sich das Mißverhältnis äußert, und in jedem Augenblick wo es da ist, entspringt es unmittelbar aus dem Verhältnis. Sieh, man redet davon daß sich ein Mensch (z.B. durch Unvorsichtigkeit) eine Krankheit zuzieht. Die Krankheit tritt ein, und von dem Augenblick an macht sie sich als Krankheit, die da ist, geltend und ist nun eine **Wirklichkeit**, deren Ursprung immer mehr der **Vergangenheit** angehört. Es würde grausam und unmenschlich sein, wenn man dem Kranken immerzu sagen würde: „in diesem Augenblick ziehst du, Kranker, dir diese Krankheit zu.“ Das wäre, wie wenn man in jedem Augenblick die Wirklichkeit der Krankheit in ihre Möglichkeit auflösen wollte. Wahr ist, daß er sich die Krankheit zugezogen hat; das hat er aber nur einmal getan, und die Fortdauer der Krankheit ist eine einfache Folge davon daß er sie sich einmal zuzog; ihr Fortgang darf nicht in jedem Augenblick auf ihn als Ursache zurückgeführt werden. Er **zog** sie sich zu; aber man kann nicht sagen: er **zieht** sie sich zu. Anders mit dem Verzweifeln. Jeder wirkliche Augenblick der Verzweiflung ist auf ihre Möglichkeit zurückzuführen; jeden Augenblick, wo der Verzweifelte verzweifelt ist, **zieht** er sich das zu. Da ist beständig die gegenwärtige Zeit; es entsteht nichts Vergangenes, das der Wirklichkeit gegenüber zurückgelegt wäre; in jedem **wirklichen** Augenblick der Verzweiflung trägt der Verzweifelte alles was vor sich geht in der **Möglichkeit** als ein Gegenwärtiges. Denn zu verzweifeln liegt in der Sphäre des Geistes und verhält sich zum Ewigen im Menschen. Das Ewige aber kann der Mensch nicht loswerden, nein, in alle Ewigkeit nicht; er kann es nicht ein für allemal wegwerfen, nichts ist unmöglicher; er muß es in jedem Augenblick wo er es nicht hat jetzt von sich geworfen haben, jetzt (denn es kommt wieder) von sich werfen. Jeden Augenblick also, wo er verzweifelt ist, zieht er sich das Verzweifeln zu. Denn die Verzweiflung folgt nicht aus dem Mißverhältnis, sondern aus dem Verhältnis das sich zu sich selbst verhält. Und das Verhältnis zu sich selbst kann der Mensch nicht loswerden, so wenig wie sein Selbst (was übrigens ein und dasselbe ist, da ja das Selbst das Verhältnis zu sich selbst ist).

C. Verzweiflung ist: die „Krankheit zum Tode“

Dieser Begriff, „die Krankheit zum Tode“, ist doch in besonderer Bedeutung zu nehmen. Sonst bedeutet er eine Krankheit deren Ende und Ausgang der Tod ist. So redet man von einer tödlichen Krankheit als von einer Krankheit zum Tode. In **dem** Sinn ist Verzweiflung keine Krankheit zum Tode. Und umgekehrt ist eine leibliche Krankheit, auch wenn sie zum Tode

führt, nicht im selben Sinne wie die Verzweiflung eine Krankheit zum Tode. Denn der Tod ist nicht das Letzte, ist ja, christlich verstanden, selbst ein Übergang zum Leben. Soll im strengsten Sinn von einer Krankheit zum Tode die Rede sein, so muß es eine Krankheit sein bei der der Tod das Letzte und bei der das Letzte der Tod ist. Und dies ist eben der Fall bei der Krankheit „Verzweiflung“.

Jedoch ist Verzweiflung in einem andern Sinne noch bestimmter die Krankheit zum Tode. An dieser Krankheit stirbt man nicht (was man sonst sterben nennt); oder: diese Krankheit endet nicht mit dem leiblichen Tode. Im Gegenteil, die Qual der Verzweiflung besteht gerade darin daß man nicht sterben kann. So hat sie mehr mit dem Zustand des Todkranken gemein, der das liegt und sich mit dem Tode plagt und nicht sterben kann. „Zum Tode krank sein“ heißt also: nicht sterben können, doch nicht, als ob da noch Hoffnung auf Leben wäre; nein, das Hoffnungslose ist das, daß selbst die letzte Hoffnung, der Tod, nicht kommt. Wenn der Tod die größte Gefahr ist, hofft man auf Leben; wenn man die noch schrecklichere Gefahr kennen lernt, hofft man auf den Tod. Wenn die Gefahr so groß ist daß der Tod zum Gegenstand der Hoffnung geworden ist, dann ist das Verzweiflung daß man nicht einmal sterben zu können hofft.

In dieser letzten Bedeutung ist nun Verzweiflung die Krankheit zum Tode: diese Krankheit im Selbst, ewig zu sterben; zu sterben und doch nicht zu sterben; des Todes zu sterben. Welch qualvoller Widerspruch! Denn Sterben bedeutet, daß es vorbei ist; aber des Todes sterben bedeutet, daß man das Sterben erlebt; und läßt sich dieses einen einzigen Augenblick erleben, so erlebt man es damit für ewig. Würde ein Mensch an Verzweiflung sterben, wie man an einer Krankheit stirbt, dann müßte das Ewige in ihm, das Selbst, in demselben Sinne sterben können wie der Leib an der Krankheit stirbt. Dies ist aber eine Unmöglichkeit; das Sterben der Verzweiflung setzt sich beständig in ein Leben um. Der Verzweifelte kann nicht sterben; „so wenig wie der Doch Gedanken töten kann“, so wenig kann die Verzweiflung das Ewige, das Selbst verzehren, das der Verzweiflung zugrunde liegt, „deren Wurm nicht stirbt, und deren Feuer nicht erlischt“. Jedoch ist Verzweiflung gerade ein Sichselbstverzehren; aber eine Leidenschaft sich selbst zu verzehren, ohne die Macht sich selbst zu verzehren. und das Gefühl dieser Ohnmacht ist die Ursache neuer, potenziertes Verzweiflung: des gesteigerten, und auch wieder ohnmächtigen Verlangens sich selbst zu ver-

zehren. Das bohrt sich dem Verzweifelten immer tiefer ein; das erzeugt den kalten Brand der Verzweiflung. Es ist für den Verzweifelten kein Trost daß ihn die Verzweiflung nicht verzehrt: im Gegenteil! Dieser Trost ist gerade die Qual: daß der Wurm nicht stirbt. Darüber eben verzweifelte, nein, verzweifelt er: daß er nicht sich selbst verzehren, nicht sich selbst loswerden, nicht zu nichts werden kann.

Ein Verzweifelnder verzweifelt über **etwas**. So sieht es einen Augenblick aus, aber nur einen Augenblick; in demselben Augenblick zeigt sich die wahre Verzweiflung oder die Verzweiflung in ihrer Wahrheit. Indem er über **etwas** verzweifelte, verzweifelte er eigentlich über **sich selbst**, und will nun sich selbst loswerden. Wenn so der Herrschsüchtige, dessen Losung heißt: „entweder Cäsar oder nicht“, nicht Cäsar wird, so verzweifelt er darüber. Dies bedeutet aber etwas anderes: daß er, weil er nicht Cäsar wurde, es nicht aushalten kann er selbst zu sein. Also verzweifelt er eigentlich nicht darüber daß er nicht Cäsar wurde, sondern über sich selbst, daß er nicht Cäsar wurde. Dieses Selbst, das wenn es Cäsar geworden wäre seine ganze Lust gewesen wäre (in einem andern Sinne übrigens ebenso verzweifelt), dieses Selbst ist ihm nun das Allerunerträglichste. Nicht daß er nicht Cäsar wurde, sondern dieses Selbst, das nicht Cäsar wurde, ist ihm, recht verstanden, das Unerträgliche; oder noch richtiger: das Unerträgliche ist ihm, daß er sich selbst nicht loswerden kann. Wenn er Cäsar geworden wäre, so wäre er sich verzweifelt losgeworden; nun ward er aber nicht Cäsar und kann verzweifelt sich nicht loswerden. Wesentlich ist er gleich verzweifelt; denn er hat sein Selbst nicht, er ist nicht er selbst. Dadurch daß er Cäsar geworden wäre wäre er doch nicht er selbst geworden, sondern sich selbst losgeworden; und gerät er dadurch in Verzweiflung daß er nicht Cäsar wird, so verzweifelt er darüber daß er sich selbst nicht loswerden kann. Daher kann nur ein ganz oberflächlicher Mensch, der vermutlich nie einen Verzweifelten (und nicht einmal sich selbst) gesehen hat, von einem Verzweifelten sagen (als wäre das eine Strafe!): „er verzehrt sich selbst.“ Gerade das ist es ja woran er verzweifelt; und gerade das ist es ja was er zu seiner Qual nicht kann, da durch die Verzweiflung Feuer in etwas geraten ist, was nicht verbrennen kann, ins Selbst.

Über **etwas** verzweifeln ist also noch keine eigentliche Verzweiflung. Es ist der Anfang: wie wenn der Arzt von einer Krankheit sagt: sie hat sich noch nicht erklärt. Das Nächste ist die erklärte Verzweiflung: über **sich selbst**

verzweifeln. Ein junges Mädchen verzweifelt aus Liebe; sie verzweifelt also über den Verlust des Geliebten (daß er starb, oder daß er ihr untreu wurde). Ihre Verzweiflung hat sich noch nicht erklärt; in Wahrheit verzweifelt sie über sich selbst. Dieses ihr Selbst, das sie, wenn sie „seine“ Geliebte geworden wäre, auf die holdseligste Weise losgeworden wäre (oder verloren hätte!), dies Selbst ist ihr nun eine Plage, weil es ein Selbst ohne „ihn“ sein soll; dieses Selbst, das ihr (übrigens in einem andern Sinn ebenso verzweifelt) ihr Reichtum geworden wäre, ist ihr nun, da „er“ tot ist, eine widerwärtige Leere geworden, oder zum Abscheu, da es sie daran erinnert, daß „er“ sie betrogen hat. Versuche es nun und sage zu einem solchen Menschen: „du verzehrst dich selbst“; und du wirst sie antworten hören: „o nein, die Qual ist gerade daß ich das nicht kann“.

Über sich verzweifeln, verzweifelt sich selbst los sein wollen, ist die Formel für jede Verzweiflung; so daß also die zweite Form der Verzweiflung (verzweifelt man selbst sein wollen) auf die erste (verzweifelt nicht man selbst sein wollen) zurückgeführt werden kann; wie wir andererseits die Form „verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen“ in die Form „verzweifelt man selbst sein zu wollen“ aufgelöst haben. Ein Verzweifelder will verzweifelt er selbst sein. Will er aber verzweifelt er selbst sein, so will er sich doch nicht selbst los sein? Ja, so scheint es; wenn man aber genauer zusieht, sieht man doch daß es auf dasselbe hinausläuft. Das Selbst, das er verzweifelt sein will, ist ein Selbst das er nicht ist (denn das Selbst sein zu wollen das er in Wahrheit ist, das ist ja gerade das Gegenteil von Verzweiflung). Er will also sein Selbst von der Macht die es setzte losreißen. Das vermag er aber nicht. Jene Macht ist stärker als er in seiner verzweifeltsten Anstrengung und zwingt ihn, das Selbst zu sein das er nicht sein will. Aber so will er ja doch sich selbst, das Selbst das er ist, los sein, um das Selbst zu sein das er selbst erfunden hat. Ein Selbst zu sein wie er es will, das würde (wenn er auch in einem andern Sinn dann ebenso verzweifelt wäre) seine ganze Lust sein; dagegen gezwungen ein Selbst zu sein wie er es nicht sein will, das ist sein Qual, die Qual, daß er sich selbst nicht loswerden kann.

Sokrates bewies die Unsterblichkeit der Seele daraus, daß wohl der Leib von der Krankheit des Leibs, nicht aber ebenso die Seele von der Krankheit der Seele verzehrt wird. So kann man auch das Ewige im Menschen daraus beweisen, daß die Verzweiflung sein Selbst nicht verzehren kann und gerade darin die Widerspruchsqual der Verzweiflung besteht. Gäbe es im Men-

schen nichts Ewiges, so könnte er nicht verzweifeln; könnte aber die Verzweiflung sein Selbst verzehren, so brauchte er nicht zu verzweifeln.

So ist Verzweiflung, diese Krankheit im Selbst, die Krankheit zum Tode. Der Verzweifelte ist todkrank. In ganz anderer Weise als man es sonst von einer Krankheit sagen kann hat die Krankheit die edelsten Teile angegriffen; und doch kann er nicht sterben. Da ist der Tod nicht das Letzte der Krankheit, sondern fortwährend das Letzte. Von dieser Krankheit durch den Tod gerettet zu werden ist eine Unmöglichkeit: die Krankheit und ihre Qual, und der Tod ist ja gerade, daß man nicht sterben kann. Dies ist der Zustand des Menschen in Verzweiflung. Ob es dem Verzweifelten auch entgeht daß er verzweifelt ist; ob es ihm auch gelingt, sein Selbst so ganz verloren zu haben daß er den Verlust nicht einmal merkt: die Ewigkeit wird es doch offenbaren daß sein Zustand Verzweiflung war, und wird ihm sein Selbst so festnageln daß er es auch nicht mehr in der Einbildung loswerden kann. Und so muß die Ewigkeit handeln. Denn ein Selbst zu haben, ein Selbst zu sein, das ist die größte dem Menschen gemachte Einräumung (ein wirklich unendliches Zugeständnis), und ist zugleich die Forderung der Ewigkeit an den Menschen.

II. Die Allgemeinheit dieser Krankheit (der Verzweiflung)

Wie der Arzt wohl sagen mag, daß vielleicht nicht ein einziger Mensch lebe der ganz gesund sei, so müßte man, wenn man den Menschen recht kennte, sagen, daß nicht ein einziger Mensch lebe der doch nicht etwas verzweifelt sei, in dessen Innern nicht eine Unruhe, ein Unfriede, eine Disharmonie, eine Angst wohne, eine Angst vor einem unbekanntem Etwas, oder vor einem Etwas, das er nicht einmal kennen zu lernen wagt; eine Angst vor einer gewissen Möglichkeit des Daseins oder eine Angst vor sich selbst; so daß er (wie der Arzt sagt, man trage eine Krankheit in sich) eine Krankheit des Geistes in sich trägt, die ab und zu blitzartig in und mit dieser ihm selbst unerklärlichen Angst merken läßt daß sie da ist. Und auf jeden Fall: außerhalb der Christenheit hat kein Mensch gelegt und lebt kein Mensch der nicht verzweifelt wäre, und in der Christenheit keiner, er sei denn ein wahrer Christ; und sofern einer dies nicht ganz ist, ist auch er etwas verzweifelt.

Diese Betrachtung wird gewiß manchem wie eine paradoxe Übertreibung vorkommen, und dabei wie eine düstere und verstimmende Anschauung. Doch ist sie nichts von alledem. Sie ist nicht düster, sucht im Gegenteil an das Licht zu bringen was man gemeinhin in einem gewissen Dunkel lassen

möchte; sie ist nicht verstimmend, im Gegenteil erhebend, da sie jeden unter die höchste Anforderung gestellt sieht unter der er tatsächlich steht: daß er Geist sein soll; sie ist auch kein Paradox, im Gegenteil eine konsequent durchgeführte Grundanschauung; und insofern ist sie auch keine Übertreibung.

Die **gewöhnliche** Betrachtung der Verzweiflung bleibt dagegen beim Anschein stehen und ist so eine oberflächliche Betrachtung, das heißt gar keine Betrachtung. Sie nimmt an, daß jeder Mensch ja am besten bei sich selbst wissen müsse, ob er verzweifelt sei oder nicht. Wer von sich selbst sagt daß er verzweifelt sei, der gilt für verzweifelt; wer sich nicht für verzweifelt hält, gilt auch nicht dafür. Infolge davon wird Verzweiflung zu einer ziemlich seltenen Erscheinung, da sie doch das ganz Gewöhnliche ist. Nicht das ist das Seltene, daß einer verzweifelt ist; nein, das Seltene, das sehr Seltene ist, daß es einer in Wahrheit nicht ist.

Aber die **vulgäre** Betrachtung versteht sich sehr mangelhaft auf Verzweiflung. So übersieht sie unter anderem ganz (um bloß dies zu nennen, was doch richtig verstanden Tausende und aber Tausende und Millionen unter die Bestimmung Verzweiflung bringt), daß es eben eine Form von Verzweiflung ist nicht verzweifelt zu sein, nämlich sich dessen nicht bewußt zu sein daß man verzweifelt ist. Es geht der vulgären Betrachtung bei ihrer Ansicht von der Verzweiflung in viel tieferem Sinne so, wie es ihr zuweilen bei ihrem Urteil über Krankheit und Gesundheit geht, in viel tieferem Sinne; denn die vulgäre Betrachtung versteht sich noch viel weniger auf Geist (und ohne das kann man sich auch nicht auf Verzweiflung verstehen) als auf Krankheit und Gesundheit. Gewöhnlich nimmt man an, daß ein Mensch, wenn er nicht selbst sagt daß er krank sei, auch gesund sei, und vollends wenn er selbst sagt er sei gesund. Der Arzt dagegen betrachtet die Krankheit anders. Und warum? Weil er eine bestimmte und entwickelte Vorstellung von Gesundheit hat und nach dieser den Zustand eines Menschen prüft. Der Arzt weiß, daß es wie Krankheit so auch Gesundheit gibt dir nur auf Einbildung beruht. Daher wendet er, wenn er dies vermutet, erst Mittel an damit die Krankheit offenbar werde. Überhaupt hat der Arzt, eben weil er Arzt (der Sachverständige) ist, kein unbedingtes Zutrauen zu der eignen Aussage des Menschen über sein Befinden. Wenn dem so wäre, daß man unbedingt auf das bauen könnte was jeder von seinem Befinden sagt (ob er gesund oder krank sei, wie sehr er leide usw.), so wäre Arztsein eine Einbil-

dung. Denn der Arzt hat nicht nur Heilmittel zu verschreiben, sondern vor allem die Krankheit zu erkennen, und also vor allem zu erkennen, ob der vermeintlich Kranke auch wirklich krank, der vermeintlich Gesunde auch wirklich gesund ist.

Wie der Arzt zur Krankheit, stellt sich der Seelenkundige zur Verzweiflung. Als Sachverständiger begnügt er sich nicht mit der Aussage eines Menschen, daß er nicht verzweifelt sei oder verzweifelt sei. Es muß nämlich bemerkt werden, daß in gewissem Sinn auch die nicht immer verzweifelt sind, die es von sich behaupten. Man kann ja Verzweiflung affektieren, und man kann sich auch irren und Verzweiflung, die ein Zustand des Geistes ist, mit allerhand Verstimmtheit und Zerrissenheit verwechseln, die vorübergeht ohne es bis zur Verzweiflung zu bringen. Indes sieht der Seelenkundige freilich auch hierin Formen von Verzweiflung. Er sieht ganz gut, daß es Affektation ist, aber eben diese Affektation ist Verzweiflung. Er sieht ganz gut, daß diese Verstimmung usw. nicht viel zu bedeuten hat, aber eben dies, daß sie nicht viel zu bedeuten hat, ist Verzweiflung.

Die vulgäre Betrachtung übersieht ferner, daß Verzweiflung als Krankheit des Geistes anders dialektisch ist als was man sonst Krankheit nennt. Und dieses Dialektische in der Verzweiflung bringt, richtig verstanden, wieder Tausende unter die Rubrik Verzweiflung. Wenn sich nämlich der Arzt zu einer gewissen Zeit überzeugt hat daß der und der gesund ist, und dieser dann später krank wird: so kann der Arzt darin recht haben, daß dieser Mensch damals gesund **war**; jetzt dagegen ist er krank. Anders mit der Verzweiflung. Sobald sich Verzweiflung zeigt, zeigt sich auch das daß der Mensch verzweifelt war. Denn wenn das eintritt was ihn zur Verzweiflung bringt, so wird es in demselben Augenblick offenbar daß er sein ganzes vergangenes Leben hindurch verzweifelt gewesen ist. Dagegen wird es, wenn er Fieber bekommt, keineswegs offenbar daß er sein ganzes Leben hindurch Fieber gehabt habe. Aber Verzweiflung ist eine Bestimmtheit des Geistes, verhält sich also zum Ewigen, und hat daher in ihrer Dialektik etwas vom Ewigen.

Verzweiflung hat nicht nur eine andere Dialektik als eine sonstige Krankheit, sondern bei ihr sind alle Kennzeichen doppeldeutig; und darum täuscht sich die oberflächliche Betrachtung so leicht über ihr Vorhandensein. Nicht verzweifelt sein kann nämlich gerade bedeuten daß man verzweifelt ist; und es kann bedeuten, daß man von der Verzweiflung gerettet ist. Sicherheit kann bedeuten daß man verzweifelt ist, kann Verzweiflung sein; und kann

bedeuten, daß man die Verzweiflung überwunden und Frieden gefunden hat. Mit dem Nichtverzweifeltsein steht es anders als mit dem Nichtkranksein. Nichtkranksein ist doch niemals Kranksein; aber Nichtverzweifeltsein kann gerade Verzweiflung sein. Mit der Verzweiflung ist es nicht wie mit einer Krankheit: daß das Übelbefinden die Krankheit ist. Keineswegs. Das Übelbefinden ist da wieder doppeldeutig. Wer dies Übelbefinden nie empfunden hat ist eben verzweifelt.

Dies will sagen und hat seinen Grund darin, daß der Geist (und will man von Verzweiflung reden, muß man den Menschen unter der Kategorie Geist betrachten) immer in einem kritischen Zustand ist. Von einer Krisis redet man bei Krankheit, nicht bei Gesundheit. Warum nicht? Weil leibliche Gesundheit eine unmittelbare Bestimmtheit ist, die erst im Zustande der Krankheit dialektisch wird; wo dann auch von Krisis geredet wird. Aber geistig, oder wenn der Mensch als Geist betrachtet wird, ist sowohl Gesundheit als Krankheit kritisch; unmittelbare Gesundheit des Geistes gibt es nicht.

Sobald man den Menschen nicht unter der Kategorie Geist betrachtet (und tut man dies nicht, kann man auch nicht von Verzweiflung reden), sondern nur als seelisch-leibliche Synthese, ist Gesundheit eine unmittelbare Bestimmtheit und erst Krankheit der Seele oder des Leibes die dialektische Bestimmtheit. Aber das ist eben Verzweiflung, daß sich der Mensch nicht bewußt ist als Geist bestimmt zu sein. Selbst was, menschlich gesprochen, das Schönste und Lieblichste von allem ist, eine weibliche Jugendlichkeit, die eitel Harmonie, Friede und Freude ist, das ist doch Verzweiflung. Dies ist nämlich Glück; aber weit, weit drinnen, innerst in der verstecktesten Verborgenheit des Glücks, da wohnt auch die Angst, d.h. die Verzweiflung. Da nistet sich ja die Verzweiflung am liebsten ein: mitten drin im Glück. Glück ist nämlich nicht Geist, ist Unmittelbarkeit; und alle Unmittelbarkeit ist trotz ihrer eingebildeten Ruhe und Sicherheit Angst, und darum ganz konsequent meist Angst vor nichts. Man macht der Unmittelbarkeit mit der schauerlichsten Beschreibung der schrecklichsten Sache nicht so angst wie durch ein hinterlistig, fast nachlässig, aber doch mit sicher zielender Reflexion hingeworfenes halbes Wort von etwas Unbestimmtem; ja man macht der Unmittelbarkeit am allermeisten Angst, indem man ihr auf listige Weise andeutet daß sie selbst schon wisse wovon man rede. Denn freilich weiß es die Unmittelbarkeit nicht; nie aber fängt die Reflexion so sicher, wie wenn

sie ihre Schlinge aus nichts dreht, und nie ist die Reflexion so sie selbst, wie wenn sie, nichts ist. Es gehört eine eminente Reflexion, oder richtiger: es gehört ein großer Glaube dazu, die Reflexion des Nichts, das ist die unendliche Reflexion, aushalten zu können. Also selbst das Schönste und Lieblichste von allem, eine weibliche Jugendlichkeit, ist doch Verzweiflung, ist Glück. Daher glückt es wohl auch nicht, mit dieser Unmittelbarkeit durchs Leben zu schlüpfen. Und glückt es doch, ja das hilft nur wenig; denn es ist Verzweiflung. Verzweiflung ist nämlich, gerade weil sie ganz doppeldeutig ist, die Krankheit, die nie gehabt zu haben das größte Unglück ist, ein wahres Gottesglück sie zu bekommen, ob sie auch die allergefährlichste Krankheit ist, wenn man von ihr nicht geheilt werden will. Sonst kann ja doch nur davon die Rede sein daß es ein Glück ist von einer Krankheit geheilt zu werden; die Krankheit selbst ist das Unglück.

Daher irrt sich die vulgäre Betrachtung vollständig, wenn sie annimmt Verzweiflung sei etwas Seltenes; sie ist im Gegenteil das ganz Allgemeine. Die vulgäre Betrachtung irrt sich ganz und gar, wenn sie annimmt, daß jeder, der sich nicht verzweifelt glaubt oder fühlt, es auch nicht sei, sondern nur der es sei der es von sich aussagt. Im Gegenteil ist wer das ohne Affektation von sich sagt, der Heilung ein wenig, einen Schritt näher als alle die sich nicht für verzweifelt halten. Aber eben dies ist (worin mir gewiß der Seelenkundige recht gegen wird) das Allgemeine, daß die Menschen dahinleben, ohne sich dessen recht bewußt zu werden daß sie Geist sind und sein sollen; und daß sie eben deshalb so sicher sind, so zufrieden mit dem Leben usw./ was gerade Verzweiflung ist. Die sich dagegen verzweifelt nennen, haben entweder eine so viel tiefere Natur, daß sie sich dessen bewußt werden müssen Geist zu sein, oder es haben ihnen schwere Ereignisse und furchtbare Entscheidungen dazu verholfen. Die sind dann, wie gesagt, der Heilung einen Schritt näher; einer aber, der in Wahrheit nicht (nicht mehr!) verzweifelt ist, findet sich gewiß sehr selten.

Man redet, ach, so viel von menschlicher Not und menschlichem Elend, ich suche es zu verstehen, habe auch manches davon näher kennen gelernt; man redet so viel davon, wie manche Menschen das Leben verscherzen: aber nur der Mensch hat sein Leben verscherzt, der, von den Freuden oder sorgen des Lebens betrogen, so dahinlebte, daß er sich seiner selbst nie ewig entscheidend als Geist, als Selbst bewußt wurde; der (was dasselbe ist) nie darauf aufmerksam wurde, nie im tiefsten Sinn den Eindruck davon empfing,

daß ein Gott da ist und „er“ (er selbst, sein Selbst) vor diesem Gott da ist: welcher Gewinn (daß die Unendlichkeit gewonnen wird!) freilich nie erreicht wird außer durch Verzweiflung hindurch. Ach, und dieses Elend, daß so viele so dahinleben, um den seligsten aller Gedanken betrogen; dieses Elend, daß man die Menschen mit allem Möglichen beschäftigt, aber nie sie an diese Seligkeit erinnert, daß man sie, um sie als Maschinen gebrauchen zu können, in Massen zusammenballt, statt die Masse in Einzelne zu zersplittern damit jeder Einzelne das Höchste, das Einzige gewinne wofür es sich zu leben verlohnt, und worin zu leben eine Ewigkeit nicht zu lang ist: mich dünkt, ich könnte eine Ewigkeit darüber weinen, daß dieses Elend da ist! Und dies ist in meinen Gedanken, ach, ein neuer Grund des Erschreckens über diese allerfürchterlichste Krankheit und Not: ihre Verborgtheit! Nicht bloß, daß wer daran leidet sie so zu verbergen vermag, daß keiner, keiner sie entdeckt; nein, daß sie so versteckt in einem Menschen sein kann, daß er selbst nichts davon weiß! O, und wenn dann einmal das Stundenglas abgelaufen ist, das Stundenglas der Zeitlichkeit; wenn der Lärm der Weltlichkeit verstummt ist und die arbeitsame Geschäftigkeit oder der geschäftige Müßiggang ein Ende fand; wenn alles um dich still ist, wie es in der Ewigkeit ist, ob du Mann oder Weib, reich oder arm, abhängig oder unabhängig, glücklich oder unglücklich warst; ob du in Hoheit den Glanz der Krone oder in geringer Unbemerktheit nur des Tages Last und Hitze trugst; ob dein Name in Erinnerung blieb so lange die Welt stand, oder du ohne Namen als bloß auch einer in der zahllosen Menge mitliefst, oder das strengste, entehrendste menschliche Urteil dich brandmarkte, die Ewigkeit fragt dich und jeden einzelnen unter diesen unzähligen Millionen nur nach Einem: ob du verzweifelt gelebt hast oder nicht; ob so verzweifelt daß du von deiner Verzweiflung nichts wußtest, oder so daß du diese Krankheit als dein nagendes Geheimnis versteckt in deinem innersten trugst, oder so daß du, für andere ein Schrecken, in Verzweiflung rastest. Und wenn dem so ist; wenn du verzweifelt gelebt hast, was du sonst auch gewannst oder verlorst: dann ist für dich alles verloren. Die Ewigkeit bekennt sich nicht zu dir, kannte dich nie! Oder noch schrecklicher: sie kennt dich, wie du erkannt bist; sie setzt dich durch dein Selbst fest in der Verzweiflung!

III. Die Formen dieser Krankheit (der Verzweiflung)

Die Formen der Verzweiflung müssen sich konstruieren lassen, wenn man auf die Momente reflektiert, aus denen das Selbst als Synthese besteht. Das Selbst ist gebildet aus Unendlichkeit und Endlichkeit. Diese Synthese ist

aber ein Verhältnis; und zwar ein solches, das, ob auch abgeleitet, sich zu sich selbst verhält. Das ist Freiheit. Das Selbst ist Freiheit. Freiheit ist aber das Dialektische in den Kategorien Möglichkeit und Notwendigkeit.

Hauptsächlich muß die Verzweiflung doch auf ihre Bewußtheit betrachtet werden. Ob sie bewußt oder unbewußt ist bildet den qualitativen Unterschied zwischen Verzweiflung und Verzweiflung. Freilich ist alle Verzweiflung ihrem Begriff nach bewußt; daraus folgt aber nicht, daß der dessen Zustand unter den Begriff Verzweiflung fällt sich dessen bewußt ist. So ist das Bewußtsein das Entscheidende. Überhaupt ist für das Selbst Bewußtsein (Selbst-Bewußtsein) das Entscheidende. Je ehr Bewußtsein, desto mehr Selbst; je mehr Bewußtsein desto mehr Wille, je mehr Wille desto mehr Selbst. Ein Mensch der gar keinen Willen hat ist kein Selbst; je mehr Willen er aber hat, desto mehr Selbstbewußtsein hat er auch.

A. Verzweiflung so betrachtet, daß man nicht darauf achtet ob sie bewußt oder unbewußt ist; so daß man also bloß auf die Momente der Synthese achtet

Verzweiflung gesehen unter der Bestimmung Endlichkeit, Unendlichkeit

Das Selbst ist die bewußte Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, die sich zu sich selbst verhält; deren Aufgabe ist, man selbst zu werden: was nur durch das Verhältnis zu Gott sich verwirklichen läßt. Man selbst werden heißt aber konkret werden. Konkret werden heißt aber weder „endlich werden“ noch „unendlich werden“; denn was konkret werden soll, ist ja eine Synthese. Also muß die Entwicklung darin bestehen, daß man zugleich in Verunendlichung des Selbst von sich selbst sich loslöst und in Verendlichung des Selbst zu sich selbst zurückkommt. Wird das Selbst nicht so es selbst, so ist es verzweifelt; gleichgültig, ob es davon weiß oder nicht. Jedoch ist ein Selbst in jedem Augenblick da es da ist, im Werden; denn als Selbst *κατά δύναμιν* ist es nicht wirklich da, ist es bloß das was entstehen **soll**. Insofern als das Selbst nicht es selbst **wird**, ist es nicht es selbst; aber nicht man selbst sein, das ist eben Verzweiflung.

a. Die Verzweiflung der Unendlichkeit besteht in dem Mangel an Endlichkeit

Daß dieses so ist, liegt darin, daß das Selbst eine Synthese (sich gegenseitig aufhebender Momente) ist; weshalb das Eine beständig sein Gegensatz ist. Eine Form der Verzweiflung läßt sich nie direkt (d.h. undialektisch) bestimmen, immer nur dadurch daß man zugleich an ihr Gegenteil denkt. Man

kann den Zustand des Verzweifelten in seiner Verzweiflung ja wohl direkt beschreiben, wie es ja der Dichter tut, wenn er dem Verzweifelten Sprache gibt, das Wort zur Replik gibt. Bestimmen aber kann man die Verzweiflung nur durch ihr Gegenteil; und soll ihr Ausdruck dichterischen Wert haben, muß er in seinem Kolorit den Reflex des dialektischen Gegensatzes enthalten. Also ist jede menschliche Existenz die unendlich geworden ist oder es auch nur sein will (ja jeder Augenblick, wo eine menschliche Existenz unendlich geworden ist oder es auch nur sein will) Verzweiflung. Denn das Selbst ist die Synthese, in der das Endliche das Begrenzende, das Unendliche das Ausweitende ist. Die Verzweiflung der Unendlichkeit ist daher das Phantastische, das Grenzenlose; denn nur dann ist das Selbst gesund und frei von Verzweiflung, wenn es, gerade dadurch, daß es verzweifelt hat, sich selbst durchsichtig sich gründet in Gott.

Freilich ist das Phantastische zunächst eine Ausschweifung der Phantasie; aber die Phantasie steht wieder in Beziehung zum Gefühl, zur Erkenntnis, zum Willen, so daß ein Mensch ein phantastisches Gefühl, eine phantastische Erkenntnis, einen phantastischen Willen haben kann. Die Phantasie ist überhaupt das Medium der Verunendlichung; sie ist nicht ein Vermögen wie die andern Vermögen, sie ist, wenn man so will, das Vermögen instar omnium. Wieviel Gefühl, Erkenntnis, Willen jemand hat, beruht doch zu guter Letzt darauf, wieviel Phantasie er hat, darauf nämlich, wie sich sein Fühle, Erkennen, Wollen reflektiert; also auf der Phantasie. Die Phantasie ist die unendlichmachende Reflexion; weshalb der ältere Fichte selbst in Bezug auf die Erkenntnis mit Recht annahm daß die Phantasie der Ursprung der Kategorien sei. Das Selbst ist Reflexion; und die Phantasie ist Reflexion: ist Wiedergabe des Selbst, also die Möglichkeit des Selbst. Die Phantasie ist die Möglichkeit aller Reflexion; ohne Intensität der Phantasie keine Intensität des Selbst.

Das Phantastische ist überhaupt das, was einen Menschen so in das Unendliche hinausführt, daß es ihn nur von sich wegführt und dadurch abhält zu sich selbst zurückzukommen.

Wenn so das Gefühl phantastisch wird, verflüchtigt sich das Selbst immer mehr; es wird zuletzt eine Art abstrakter Gefühligkeit, worin nicht mehr der einzelne wirkliche Mensch den einzelnen wirklichen Menschen menschlich fühlt, sondern der Mensch in abstracto unmenschlich sozusagen an dem Schicksal irgendeines Abstraktums (z.B. der Menschheit) gefühlvoll teil-

nimmt. Wie der Rheumatische seiner sinnlichen Empfindungen nicht Herr ist, sondern diese vom Wind und Wetter abhängen, so daß er es unwillkürlich an sich merkt wenn eine Luftveränderung usw. eintritt, so bei dem dessen Gefühl phantastisch geworden ist: er wird gewissermaßen unendlich; aber nicht so, daß er mehr und mehr er selbst wird: denn er verliert mehr und mehr sich selbst.

Ebenso bei der Erkenntnis, wenn sie phantastisch wird. Das Gesetz für die Entwicklung des Selbst in Hinsicht auf Erkenntnis ist (wenn das Selbst wirklich es selbst wird): daß der Grad der Erkenntnis dem Grade der Selbst-erkenntnis entspricht; daß also das Selbst, je mehr es erkennt, desto mehr sich selbst erkennt. Geschieht dies nicht, so wird die Erkenntnis, je höher sie steigt, desto mehr eine Art unmenschliches Wissen, zu dessen Erwerbung das Selbst des Menschen verschwendet wird: ungefähr wie zum Bau von Pyramiden Menschen verschwendet wurden; oder wie in jener russischen Blechmusik Menschen dazu verschwendet werden, daß sie nicht mehr noch weniger sind als ein Ton.

Wenn der Wille phantastisch wird, so verflüchtigt sich gleichfalls das Selbst mehr und mehr. Der Wille wird dann nicht im selben Grade konkret wie abstrakt: so daß er über die Endlichkeit sich erhebend sich zugleich auf die Endlichkeit einstellt; also in Vorsatz und Entschluß von sich selbst **am weitesten entfernt** sich in demselben Augenblick am **allernächsten** wäre, um den unendlich kleinen Teil der Arbeit auszuführen, der sich noch heute, noch in dieser Stunde, noch in diesem Augenblick ausführen läßt.

Und wenn so das Gefühl oder die Erkenntnis oder der Wille phantastisch geworden ist, so kann zuletzt das ganze Selbst phantastisch werden: entweder in einer mehr aktiven Form (so daß der Mensch sich in das Phantastische stürzt), oder in einer mehr leidenden Form (so daß er von dem Phantastischen hingerissen wird), immer aber unter eigener Verantwortung. Das Selbst führt dann eine phantastische Existenz in abstrakter Unendlichkeit oder in abstrakter Vereinzelung; doch immer seines Selbsts ermangelnd, von dem es sich nur immer weiter entfernt. So z.B. auf religiösem Gebiet. Das Gottesverhältnis macht unendlich; aber dieses Unendlichwerden kann einen Menschen so phantastisch hinreißen daß es bloß ein Rausch wird. Es kann einem Menschen sein, als wäre es nicht zum Aushalten daß man vor Gott da ist: weil er nämlich nicht zu sich zurückkommen, nicht er selbst werden kann. Solch ein phantastisch Religiöser würde sagen (um ihn durch

eine Replik zu charakterisieren): „Daß ein Sperling leben kann ist begreiflich: der weiß nicht, daß er vor Gott da ist. Aber zu wissen daß man vor Gott da ist, und dann nicht in demselben Augenblick verrückt oder zu nichts zu werden!“

Wenn ein Mensch aber so phantastisch geworden ist (also verzweifelt ist), kann er doch ganz gut als Mensch, wie es scheint, dahinleben, sich mit dem Zeitlichen beschäftigen, sich verheiraten, Kinder zeugen, in Ehre und Ansehen stehn, und man merkt es vielleicht nicht, daß ihm in tieferem Sinne ein Selbst fehlt. Von so was macht man in der Welt kein großes Aufheben; denn ein Selbst ist das wonach in der Welt am wenigsten gefragt wird, und ist das von dessen Besitz sich etwas merken zu lassen das Allergefährlichste ist. Das wirklich Gefährlichste und Schlimmste (sich selbst zu verlieren) kann in der Welt so still hingehen als wäre es nichts. Kein anderer Verlust kann so still hingehen; daß man einen Arm, ein Bein, fünf Taler, ein Weib usw. verliert, das merkt man doch!

b. Die Verzweiflung der Endlichkeit besteht in dem Mangel an Unendlichkeit Daß sich dieses so verhält liegt (wie wir unter a nachwiesen) darin, daß das Selbst eine Synthese (sich gegenseitig aufhebender Momente) ist; weshalb das Eine sein Gegensatz ist.

Mangel an Unendlichkeit ist verzweifelte Begrenztheit, Borniertheit. Dabei ist natürlich nur im ethischen Sinn von Borniertheit und Beschränktheit die Rede. In der Welt redet man eigentlich nur von intellektueller oder ästhetischer Beschränktheit: von dem Gleichgültigen also, von dem ja in der Welt immer am meisten die Rede ist; denn das ist ja eben Weltlichkeit, dem Gleichgültigen unendlichen Wert beilegen. Die weltliche Betrachtung klammert sich immer an die Unterschiede zwischen Mensch und Mensch, hat also natürlich für das eine Notwendige kein Verständnis (das wäre ja Geist), und daher auch kein Verständnis dafür, daß es Beschränktheit, Borniertheit ist, sich selbst verloren zu haben, nicht durch Verflüchtigung ins Unendliche, sondern dadurch, daß man ganz endlich und (statt ein Selbst) eine Zahl, ein Mensch mehr, eine Wiederholung mehr in diesem ewigen Einerlei geworden ist.

Die verzweifelte Borniertheit ist Mangel an Primitivität; oder daß man sich seiner Primitivität beraubt, sich in geistigem Sinn selbst entmannt hat. Jeder Mensch ist nämlich primitiv angelegt, als ein Selbst mit der Bestimmung er

selbst zu werden. Nun ist freilich jedes Selbst als solches eckig; aber daraus folgt bloß daß es zugeschliffen, nicht daß es abgeschliffen werden soll. Der Mensch soll es nicht aus Menschenfurcht aufgeben er selbst zu sein: in seiner **wesentlichen** Zufälligkeit, in welcher er eben selbst ist für sich selbst. Während man nun in **einer** Art von Verzweiflung sich in das Unendliche verirrt und so sich selbst verliert, läßt man sich in einer anderen Art von Verzweiflung gleichsam sein Selbst von „den andern“ ablocken. Indem ein solcher Mensch die Menge Menschen um sich sieht, und mit allerhand weltlichen Dingen zu tun bekommt, und sich darauf verstehen lernt wie es in der Welt zugeht, vergißt er sich selbst, wagt nicht sich auf sich selbst zu verlassen, findet es viel leichter und sicherer wie die andern zu sein; und so wird er, statt er selbst, eine Nummer mit in der Menge.

Auf diese Form der Verzweiflung wird man in der Welt so gut wie gar nicht aufmerksam. Denn wer so sich selbst aufgibt, gewinnt dadurch gerade die Möglichkeit sein Glück in der Welt zu machen. Ihm bereitet sein Selbst und dessen Streben nach Unendlichkeit keine Schwierigkeit; er ist abgeschliffen wie ein Kieselstein, kurant wie eine gangbare Münze. Für verzweifelt hält man ihn so wenig, daß er gerade für einen Menschen gilt wie sich's gehört. Welt hat überhaupt (wie sich von selbst versteht) für das wahrhaft Schreckliche kein Verständnis. Eine Verzweiflung die nicht nur keine Ungelegenheit im Leben verursacht, sondern einem das Leben bequem und behaglich macht, wird natürlich durchaus nicht als Verzweiflung angesehen. Das sieht man unter anderem auch beinahe aus allen Sprichwörtern, die ja zumeist nur Klugheitsregeln sind. So sagt man, daß man zehnmal bereue geredet zu haben, für einmal wo man geschwiegen hat; und warum? Weil das Reden als ein Hinaustreten in die Wirklichkeit in Unbehaglichkeiten verwickeln kann. Aber geschwiegen zu haben! Und doch ist dies das Allergefährlichste. Denn im Schweigen bleibt der Mensch sich selbst überlassen; da kommt ihm die Wirklichkeit nicht zu Hilfe, indem sie ihn strafe, indem sie die Folgen seiner Rede über ihn brächte. Nein, insofern bringt das Schweigen keine Gefahr. Wer aber weiß was das Schreckliche ist, fürchtet am meisten gerade jede Sünde die ihre Richtung nach innen nimmt und keine Spur im Äußeren hinterläßt. So ist es in den Augen der Welt gefährlich zu wagen, und warum? Weil man dabei verlieren kann. Aber nicht wagen, das ist klug! Und doch kann man, wenn man nicht wagt, so schrecklich leicht gerade das verlieren, was man wagend doch schwerlich verliert (wieviel man auch verlieren mag), und auf jeden Fall nicht so, nicht so leicht, so ganz als wäre es

nichts verliert, nämlich sich selbst. Habe ich verkehrt gewagt, nun wohl, so hilft mir das Leben mit Strafe. Habe ich aber gar nicht gewagt, wer hilft mir dann? Und wenn ich dadurch daß ich im höchsten Sinne nicht wage, statt auf mich selbst aufmerksam zu werden feige alle irdischen Vorteile gewinne?

Und so ist es gerade mit der Verzweiflung der Endlichkeit. Ist ein Mensch so verzweifelt, darum kann er doch ganz gut (und eigentlich gerade desto besser) in der Zeitlichkeit dahinleben, mit allen Aufgaben der Zeitlichkeit beschäftigt, von andern gepriesen, angesehen und geehrt, ein volles, glückliches Menschenleben, wie es scheint. Was man die Welt nennt besteht aus lauter solchen Menschen, die sich, sozusagen, der Welt verschreiben. Sie gebrauchen ihre Gaben, treiben weltliche Geschäfte, berechnen klug, sammeln Geld usw. usw., werden vielleicht sogar in der Geschichte genannt, aber sie selbst sind sie nicht, ein Selbst im geistigen Sinn haben sie nicht: ein Selbst um dessentwillen sie alles wagen könnten, ein Selbst vor Gott, wie selbstisch sie sonst auch sein mögen.

b. Verzweiflung unter der Bestimmung: Möglichkeit, Notwendigkeit

Um zu werden (und das Selbst soll ja es selbst werden), sind Möglichkeit und Notwendigkeit gleich wesentlich. Wie zum Selbst Unendlichkeit und Endlichkeit gehört, so auch Möglichkeit und Notwendigkeit. Ein Selbst das keine Möglichkeit hat ist verzweifelt; und ein Selbst das keine Notwendigkeit hat ist ebenfalls verzweifelt.

α. Die Verzweiflung der Möglichkeit besteht in dem Mangel an Notwendigkeit

Daß sich dieses so verhält liegt, wie wir nachwiesen, am Dialektischen.

Wie die Unendlichkeit durch die Endlichkeit begrenzt wird, so wird die Möglichkeit durch die Notwendigkeit gehemmt. Ist das Selbst als Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit *κατά δύναμιν* **gesetzt** um zu **werden**, so reflektiert es sich im Medium der Phantasie als unendliche Möglichkeit. Es soll aber doch „es selbst“ werden: soll **das** Selbst **werden**, als das es gesetzt ist. Als Selbst, das es selbst werden soll, ist es in der freien Möglichkeit des Werdens an die Notwendigkeit gebunden, zu werden, was es ist. wie es eine Möglichkeit ist, so ist es auch eine Notwendigkeit.

Läuft nun die Möglichkeit die Notwendigkeit über den Haufen, so daß das Selbst in der Möglichkeit von sich selbst wegläuft, ohne eine Notwendig-

keit zu der es zurück soll: so ist dies die Verzweiflung der Möglichkeit. Das Selbst wird eine abstrakte Möglichkeit; es zappelt sich in Möglichkeiten müde, kommt aber nicht von der Stelle und auch nicht zu der Stelle. Das Notwendige eben ist die Stelle, auf der das Selbst es selbst werden soll und auch allein werden kann.

Dem Selbst ohne Notwendigkeit erweitert sich der Bereich der Möglichkeit mehr und mehr, weil nichts wirklich wird. Zuletzt ist es als wäre alles möglich; zuletzt, wenn der Abgrund das Selbst verschlungen hat. Jede kleine Möglichkeit würde um Wirklichkeit zu werden etwas Zeit brauchen. Aber zuletzt wird die Zeit für die Verwirklichung der Möglichkeit kürzer und kürzer; alles wird immer mehr Sache des Augenblicks. Die Möglichkeit wird immer intensiver, im Sinn der Möglichkeit, nicht im Sinn der Wirklichkeit; denn im Sinn der Wirklichkeit ist das Intensive: daß von dem was möglich ist doch etwas wirklich wird. Da zeigt sich etwas als möglich; und dann zeigt sich eine neue Möglichkeit; und zuletzt folgen diese Phantasmagorien so hurtig aufeinander, daß es ist als wäre alles möglich, und das ist gerade der letzte Augenblick, wo das Individuum selbst eine bloße Möglichkeit zu allem Möglichen geworden ist.

Was dem Selbst nun fehlt ist freilich Wirklichkeit; so sagt man ja auch daß ein Mensch unwirklich geworden sei. Aber bei genauerem Nachsehen fehlt ihm eigentlich die Notwendigkeit. Es ist nämlich nicht so, wie die Philosophen erklären, daß die Notwendigkeit die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit wäre; nein, die Wirklichkeit ist die Einheit von Möglichkeit und Notwendigkeit.

Es ist auch nicht bloß ein Mangel an Kraft, wenn sich sein Selbst so in dem Bereich der Möglichkeit verläuft; wenigstens ist der Mangel an Kraft, der allerdings vorliegt, nicht so zu verstehen wie es gewöhnlich geschieht. Was fehlt, ist die Kraft zu gehorchen, sich unter die im eignen Selbst liegende Notwendigkeit (die eigne Grenze) zu beugen. Das Unglück ist daher auch nicht daß ein solcher Mensch nichts in der Welt wurde; nein, das Unglück ist, daß er nicht auf sich selbst aufmerksam wurde (darauf, daß sein Selbst ein ganz bestimmtes Etwas und also das Notwendigste ist). Das Unglück ist daß er sich selbst verlor, indem sich sein Selbst phantastisch in dem Spiegel der Möglichkeit reflektierte. Der Spiegel der Möglichkeit muß mit der äußersten Vorsicht gebraucht werden. Denn von diesem Spiegel gilt im höchsten Sinn daß er unwahr ist. Daß ein Selbst in der Möglichkeit seiner selbst

so und so aussieht, ist nur die halbe Wahrheit; denn in der Möglichkeit seiner selbst ist das Selbst nur halb es selbst. Es kommt darauf an, in welcher Möglichkeit das Selbst sich verwirklichen wird; und das bestimmt das Es-selbst, als das das Selbst gesetzt ist: die Notwendigkeit dieses Selbsts.

Doch in der Möglichkeit ist alles möglich. Daher kann man sich in der Möglichkeit auf alle möglichen Weisen verlaufen; doch immer entweder in Sehnsucht oder in Angst. Die Sage erzählt von einem Ritter, der plötzlich einen wunderschönen Vogel erblickt. Der Vogel scheint erst so nahe daß der Ritter ihn greifen zu können glaubt. Dann fliegt der Vogel eine Strecke fort, und der Ritter läuft ihm nach. Und so geht es weiter, bis der Ritter in eine Wildnis verlockt ist aus der er den Rückweg nicht mehr finden kann. Dies die Geschichte dessen der in sehnsüchtigem Hoffen sich selbst verliert: er läuft der Möglichkeit nach, ohne sich Schritt für Schritt auf die Notwendigkeit seiner selbst zu besinnen, bis er sich nicht mehr zu sich selbst zurückzufinden vermag. In der Schwermut geschieht dasselbe, nur in entgegengesetzter Richtung. Da läßt sich ein Mensch von einer ängstenden Möglichkeit immer weiter weglocken von sich selbst, hinaus in das grenzenlose Gebiet des abstrakt Möglichen, bis er endlich in der Angst überhaupt versinkt, oder gerade in das sich stürzt wovor ihm graute.

β. Die Verzweiflung der Notwendigkeit besteht in dem Mangel an Möglichkeit

Wenn eine menschliche Existenz dahin gebracht ist daß ihr Möglichkeit fehlt, so ist sie verzweifelt; und ist es in jedem Augenblick wo ihr Möglichkeit fehlt.

Gewöhnlich meint man, daß ein gewisses Alter besonders reich an Hoffnung sei; oder man redet davon, daß man zu einer gewissen Zeit seines Lebens so reich an Hoffnung, an Möglichkeit gewesen sei. All dies ist doch bloß menschliche Rede, die nicht bis zum Wahren kommt; dies Hoffen ist noch nicht das wahre Hoffen, an diesem Hoffen verzweifeln noch nicht das wahre Verzweifeln.

Das Entscheidende ist: für Gott ist alles möglich. Dies ist ewig wahr, und also in jedem Augenblick wahr. Man sagt wohl so weil man so sagt; aber Ernst wird es damit doch erst dann, wenn der Mensch bis zum Äußersten gebracht ist, so daß es für ihn (menschlich gesprochen) keine Möglichkeit mehr gibt. Da gilt es, ob er glauben will, daß für Gott alles möglich ist; das

heißt: ob er **glauben** will. Aber ist das nicht ganz um den Verstand darüber zu verlieren? Gewiß! Glauben bedeutet eben: den Verstand verlieren, um Gott zu gewinnen.

Denke dir einen Menschen, der sich mit dem ganzen Grauen einer erschreckten Einbildungskraft irgend etwas Schreckliches als unbedingt nicht auszuhalten vorgestellt hat. Nun begegnet es ihm; gerade dies Schreckliche begegnet ihm. Menschlich gesprochen ist sein Untergang das Allergewisseste, und verzweifelt kämpft die Verzweiflung seiner Seele um die Erlaubnis zu verzweifeln, um Ruhe (wenn man so will) zum Verzweifeln, um die Zustimmung der ganzen Persönlichkeit zum und beim Verzweifeln: so daß er nichts leidenschaftlicher verwünschen würde als den Versuch ihn am Verzweifeln zu hindern. „Verwünscht sei, wer mich ablenkt von dem bequemen Wege zur Verzweiflung!“ läßt der Dichter seinen unglücklichen Helden ausrufen (Richard II., 3. Akt, 2 Szene). So ist also, menschlich gesprochen, Rettung das Unmöglichste von allem; für Gott aber ist alles möglich! Dies ist der Kampf des **Glaubens**, ein, wenn man so will, wahnsinniger Kampf um Möglichkeit. Denn Möglichkeit ist das allein Rettende. Wenn einer ohnmächtig wird, so ruft man nach Wasser, Eau de Cologne oder Hoffmannstropfen; wenn aber einer verzweifeln will, so heißt es: „Schaffe Möglichkeit! schaffe Möglichkeit! Möglichkeit ist das einzig Rettende.“ Eine Möglichkeit! dann atmet der Verzweifelte wieder, lebt wieder auf; ohne Möglichkeit kann ein Mensch gleichsam keine Luft bekommen. Zuweilen kann da wohl die Erfindsamkeit menschlicher Phantasie ausreichen, Möglichkeit zu schaffen; zuletzt aber hilft nur dies, daß für Gott alles möglich ist. Und dann erst handelt es sich um **Glauben**.

So wird da gekämpft. Ob der so Kämpfende untergehen wird, beruft einzig und allein darauf, ob er Möglichkeit schaffen, d.h. ob er glauben wird. Und doch versteht er, daß menschlich gesprochen sein Untergang das Allergewisseste ist. Dies ist das Dialektische im Glauben. Gewöhnlich weiß ein Mensch nichts andres als daß ihm dies und das hoffentlich, vermutlich usw. nicht begegnen werde. Begegnet es ihm dann doch, so geht er unter. Der Dummdreiste fordert gefährliche Möglichkeiten heraus, deren Verwirklichung er im Geiste doch nicht erwartet; treten sie dann wirklich ein, so verzweifelt er und geht unter. Der **Glaubende** versteht, daß was ihm droht oder was er wagt nach menschlicher Berechnung sein Untergang sein muß; aber er glaubt. Er stellt es ganz Gott anheim wie ihm geholfen werden wird; aber

er glaubt daß für Gott alles möglich ist. Seinen Untergang **glauben** ist ein Widersinn. Geglaubt wird nur an die Möglichkeit der Hilfe; und geglaubt im strengen Sinn wird nur, wo der Mensch eine Möglichkeit der Hilfe nicht mehr entdecken kann. Dann hilft ihm Gott auch; vielleicht indem er ihm das Schreckliche erspart; vielleicht im Schrecklichen selbst durch eine unerwartete, wunderbare Hilfe. Eine wunderbare! denn das ist doch eine besondere Ziererei, daß nur vor 1800 Jahren Menschen wunderbar geholfen worden sei. Ob einem Menschen wunderbar geholfen worden ist, beruht wesentlich darauf, mit welcher Leidenschaft des Verstandes er verstanden hat, daß Hilfe unmöglich war; und weiter darauf, wie redlich er dann gegen die Macht ist die ihm dennoch half. Aber in der Regel tun die Menschen weder das eine noch das andere; sie schreien daß Hilfe unmöglich sei, ohne ihren Verstand angestrengt zu haben Hilfe zu finden; und hinterher wollen sie es undankbar nicht Wort haben, daß sie Hilfe für unmöglich hielten, ihnen also wunderbar geholfen worden sei.

Der Glaubende besitzt das ewig sichere Gegengift gegen Verzweiflung: Möglichkeit; denn für Gott ist in jedem Augenblick alles möglich. Dies ist die Gesundheit des Glaubens. Gesundheit ist das Vermögen Widersprüche zu lösen. So leibliche oder physisch. Zug ist ein Widerspruch, denn Zug ist disparate oder undialektische Kälte und Wärme; aber ein gesunder Körper löst diesen Widerspruch und merkt meinen Zug. so auch mit dem Glauben. Er löst den Widerspruch, daß der Untergang gewiß ist und dann doch Möglichkeit da ist.

Das Fehlen der Möglichkeit bedeutet entweder daß alles notwendig, oder daß alles Trivialität geworden ist.

Der Determinist, der Fatalist ist verzweifelt und hat als Verzweifelter sein Selbst verloren, weil für ihn alles Notwendigkeit ist. Die Persönlichkeit ist eine Synthese von Möglichkeit und Notwendigkeit. Sie kann daher in der bloßen Notwendigkeit so wenig leben wie in der bloßen Möglichkeit. In dieser verdampft sie sozusagen; in jener gefriert sie., Der Determinist, der Fatalist ist verzweifelt, hat Gott verloren, und hat so sein Selbst verloren: wer keinen Gott hat, hat auch kein Selbst. Der Fatalist aber hat keinen Gott. Für Gott ist alles möglich: also ist Gott für den Menschen das, daß alles möglich ist. Für den Fatalisten ist alles notwendig. Sein Gott ist Notwendigkeit; das heißt: er hat keinen Gott. Daher ist der Gottesdienst des Fatalisten höchstens eine Interjektion, wesentlich aber stumme Unterwerfung. Der Fa-

talist kann nicht **beten**. Beten ist ein Atmen; und die Möglichkeit ist für das Selbst was der Sauerstoff für das Atmen ist. So wenig aber ein Mensch nur Sauerstoff oder nur Stickstoff atmen kann, so wenig kann Möglichkeit allein oder Notwendigkeit allein den Atemzug des Gebets bewirken. Zum Beten gehört ein Gott, ein Selbst, und Möglichkeit; oder ein Selbst und Möglichkeit in prägnantem Sinn. Denn Gott bedeutet, daß alles möglich ist; oder daß alles möglich ist, bedeutet Gott; und nur der, dessen Wesen so erschüttert wurde daß er Geist wurde, indem er verstand daß alles möglich ist, nur der hat sich mit Gott eingelassen. Dies, daß Gottes Wille das Mögliche ist, macht daß ich beten kann; ist er nur das Notwendige, so ist der Mensch wesentlich ebenso sprachlos wie das Tier.

Auf der Spießbürgerlichkeit, der Trivialität fehlt wesentlich die Möglichkeit; doch steht es mit ihr etwas anders. Spießbürgerlichkeit ist Geistlosigkeit, Determinismus und Fatalismus ist Geistes-Verzweiflung; aber Geistlosigkeit ist auch Verzweiflung. Die Spießbürgerlichkeit geht im Wahrscheinlichen auf, in welchem das Mögliche auch sein bißchen Platz findet; aber daß alles (auch das Unwahrscheinliche, das Unmögliche) möglich sei, das kommt ihr nicht in den Sinn, und so wird sie auch nicht aufmerksam auf Gott. Ohne Phantasie, wie der Spießbürger immer ist (er sei Bierwirt oder Staatsminister), lebt er in einem gewissen trivialen Inbegriff von Erfahrungen: wie es zugehe; was möglich sei; was zu geschehen pflege. So hat er sich selbst und Gott verloren. Denn daß der Mensch auf sein Selbst und auf Gott aufmerksam werde, dazu muß die Phantasie ihn höher hinauftreiben als bis zum Dunstkreis des Wahrscheinlichen, muß ihn aus diesem herausreißen, und ihn, indem sie möglich macht was das quantum satis aller Erfahrung überschreiet, hoffen und fürchten oder fürchten und hoffen lehren. Aber Phantasie hat der Spießbürger nicht und will er nicht haben; sie ist ihm nur als phantastisch zum Ärgernis und kann ihn also nichts lehren. Hilft denn das Dasein mit Schrecken nach die die Papageienweisheit der trivialen Erfahrung überschreien, so verzweifelt die Spießbürgerlichkeit; das heißt: so wird offenbar daß sie Verzweiflung war. Ihr fehlt dann die Möglichkeit des Glaubens, um durch Gott ein Selbst aus dem gewissen Untergang retten zu können.

Fatalismus und Determinismus haben doch Phantasie genug an der Möglichkeit zu verzweifeln, Möglichkeit genug die Unmöglichkeit zu entdecken; die Spießbürgerlichkeit beruhigt sich in dem Trivialen, gleich ver-

zweifelt ob es gut oder schlimm geht. Dem Fatalismus und Determinismus fehlt Möglichkeit zum Abspannen, zum Temperieren der Notwendigkeit, also Möglichkeit als Milderung; der Spießbürgerlichkeit fehlt Möglichkeit als Aufweckung. Denn die Spießbürgerlichkeit meint die Möglichkeit in die Falle oder das Irrenhaus der Wahrscheinlichkeit hineingelockt zu haben, führt sie im Käfig der Wahrscheinlichkeit gefangen herum, zeigt sie vor, bildet sich ein über ihre ungeheure Spannkraft frei verfügen zu können, und merkt nicht, daß sie dadurch nur sich selbst gefangen hat, um ein Sklave der Geistlosigkeit zu sein und das Erbärmlichste von allem. Mit der Dreistigkeit der Verzweiflung überfliegt die Wirklichkeit, wer die Notwendigkeit verlor; in dumpfer Verzweiflung verhebt sich an der Wirklichkeit, wer die Möglichkeit verlor; der Spießbürger feiert selbstzufrieden, ohne Notwendigkeit und ohne Möglichkeit, den Triumph der Geistlosigkeit.

B. Verzweiflung unter der Bestimmung: Bewußtsein

Der Grad des Bewußtseins ist sozusagen der Exponent der Potenz der Verzweiflung: je mehr Bewußtsein, desto intensiver die Verzweiflung. Dies zeigt sich überall, am deutlichsten im Maximum und Minimum der Verzweiflung. Die Verzweiflung des Teufels ist die intensivste Verzweiflung, denn der Teufel ist nur Geist und insofern absolutes Bewußtsein, ohne eine Dunkelheit die zu mildernder Entschuldigung dienen könnte; daher ist seine Verzweiflung der absolute Trotz. Dies ist das Maximum der Verzweiflung. Das Minimum der Verzweiflung ist ein Zustand, der (ja man könnte sich menschlich versucht fühlen, so zu reden) in einer Art Unschuld nicht einmal weiß daß er Verzweiflung ist, fällt also zusammen mit dem Minimum von Bewußtsein. Da kann es dem Beobachter sogar fraglich werden, ob er überhaupt recht daran tut einen solchen Zustand Verzweiflung zu nennen.

a. Die Verzweiflung die nicht weiß daß sie Verzweiflung ist; oder die verzweifelte Unwissenheit um das, daß man ein Selbst hat und ein ewiges Selbst

Daß dieser Zustand gleichwohl Verzweiflung ist und mit Recht so genannt wird, ist ein Ausdruck für das, was man im guten Sinne die Rechthaberei der Wahrheit nennen kann. Veritas est index sui et falsi. Aber auf diese Rechthaberei der Wahrheit achtet man freilich nicht; wie ja die Menschen im allgemeinen daß sie ein Verhältnis zum Wahren haben durchaus nicht für das höchste Gut ansehen, so daß sie es sokratisch für das größte Unglück hielten in einem Irrtum befangen zu sein. Das Sinnliche hat bei ihnen meistens weitaus das Übergewicht über ihre Intellektualität. Wenn so ein

Mensch glücklich zu sein sich einbildet, während er doch im Licht der Wahrheit betrachtet unglücklich ist, so wünscht er meistens durchaus nicht aus diesem Irrtum gerissen zu werden. Er wird im Gegenteil erbittert; er sieht in dem Angriff auf seinen Wahn nur ein Attentat auf sein Glück, in dem Angreifer seinen ärgsten Feind. Woher kommt das? Es kommt daher, daß ihnen das Sinnliche und das Sinnlich-Seelische ganz beherrscht; es kommt daher, daß er in den Kategorien des Sinnlichen, dem Angenehmen und Unangenehmen, lebt und dem Geist, der Wahrheit und dergleichen Lebewohl sagt; es kommt daher, daß er zu sinnlich ist, um es zu wagen und auszuhalten Geist zu sein.

Wie eitel und eingebildet auch die Menschen sein können, so haben sie doch meist eine sehr geringe Vorstellung von sich selbst: haben keine Vorstellung davon, daß sie Geist sind, oder das Absolute sind (wie der Mensch es eben sein kann); sondern eitel und eingebildet sind sie, vergleichsweise. Ein Haus, bestehend aus Kellerwohnung, Parterre und erstem Stock, sei so bewohnt oder so eingerichtet daß zwischen den Bewohnern jeder Etage ein Standesunterschied wäre oder sein sollte; und das Wesen des Menschen sei einem solchen Hause zu vergleichen: so trifft leider bei den meisten Menschen das Traurige oder Lächerliche zu, daß sie in ihrem eigenen Hause am liebsten im Keller wohnen. Jeder Mensch ist als seelisch-leibliche Synthese darauf angelegt Geist zu sein: dies ist der Bau; aber er zieht es vor im Keller zu wohnen, d.h. in den Bestimmungen der Sinnlichkeit. Und er zieht es nicht bloß vor im Keller zu wohnen, nein, er liebt das in dem Grade, daß er erbittert wird wenn ihm jemand vorschlägt die Beletage einzunehmen, die leer zu seiner Disposition steht, es ist ja sein eigenes Haus, in dem er wohnt.

Nein, in einem Irrtum zu sein fürchten die Menschen, ganz unsokratisch, am allerwenigsten. Man kann erstaunliche Beispiele sehen, die dies in einem ungeheuren Maße zeigen. Ein Denker führt einen gewaltigen Bau auf, ein System, ein das ganze Dasein und die Weltgeschichte usw. umfassendes System, und betrachtet man sein persönliches Leben, so entdeckt man zu seinem Erstaunen dies Schreckliche und Lächerliche, daß er selbst diesen ungeheuren, hochgewölbten Palast nicht persönlich bewohnt, sondern die Hundehütte oder ein beiseitliegendes Wirtschaftsgebäude oder höchstens die Portierstube. Würde man sich erlauben ihn mit einem einzigen Wort auf diesen Widerspruch aufmerksam zu machen, so würde er beleidigt werden.

Denn in einem Irrtum zu sein fürchtet er nicht, wenn er bloß das System fertig bekommt, mit Hilfe dessen daß er in einem Irrtum ist.

Daß also der Verzweifelte davon selbst nichts weiß daß sein Zustand Verzweiflung ist, tut nichts zur Sache; er ist gleichwohl verzweifelt. Was er vor dem bewußt Verzweifelten voraus hat, ist nur daß er zugleich in einem Irrtum ist. Und mag er sich darin noch so wohl befinden: in Wahrheit ist er von der rettenden Wahrheit nur noch einen Schritt weiter entfernt als der bewußt Verzweifelte. Um gerettet zu werden muß er ja erst zu der Erkenntnis kommen daß er in Verzweiflung ist. Andererseits ist der bewußt Verzweifelte, wenn er um seine Verzweiflung wissend in der Verzweiflung bleibt, von der Rettung ferner, da seine Verzweiflung intensiver ist. Die Unwissenheit hebt aber so wenig die Verzweiflung auf oder macht sie zur Nichtverzweiflung, daß sie im Gegenteil die gefährlichste Form der Verzweiflung sein kann. In der Unwissenheit ist der Verzweifelte, aber zu seinem eignen Verderben, gewissermaßen dagegen gesichert aufmerksam zu werden, ist also ganz sicher in der Gewalt der Verzweiflung.

In dem Nicht-Wissen um seine Verzweiflung ist der Mensch am weitesten davon entfernt, seiner selbst als Geist bewußt zu sein. Aber eben das, seiner nicht als Geist bewußt sein, ist Verzweiflung, ist Geistlosigkeit; mag nun der Zustand im Übrigen vollständige Abgestorbenheit sein oder ein bloß vegetierendes Leben der ein potenziertes Leben, dessen Geheimnis doch auch Verzweiflung ist. Da geht es dem Verzweifelten wie dem Auszehrenden: gerade dann befindet er sich am besten, kommt er sich am allergesündesten vor, scheint er vielleicht auch anderen vor Gesundheit zu blühen, gerade dann, wenn die Krankheit am gefährlichsten ist.

Diese Form der Verzweiflung (daß man ohne es zu wissen verzweifelt ist) ist in der Welt die allgemeinste; ja was man die Welt nennt (oder genauer, was das Christentum die Welt nennt: das Heidentum und der natürliche Mensch in der Christenheit; das Heidentum außerhalb und innerhalb der Christenheit) ist gerade eine derartige Verzweiflung; ist Verzweiflung in der man sich nur nicht als verzweifelt weiß. Zwar macht auch das Heidentum wie der natürliche Mensch in der Christenheit einen Unterschied zwischen verzweifelten und nicht-verzweifelten Menschen. Aber diese Unterscheidung ist ebenso trügerisch wie die, die das Heidentum und der natürliche Mensch in der Christenheit zwischen Liebe und Eigenliebe macht. Auch diese „Liebe“ ist wesentlich Eigenliebe. Doch weiter als zu dieser trügeri-

schen Unterscheidung konnte und kann das Heidentum und der natürliche Mensch unmöglich kommen; denn das Eigentümliche seiner Verzweiflung ist eben dies, daß er nicht weiß daß er verzweifelt ist.

Hieraus ersieht man leicht, daß was Verzweiflung ist nicht nach dem ästhetischen Begriff von Geist, Geistreichtum, Geistlosigkeit zu beurteilen ist. Das ist übrigens ganz in der Ordnung. Da es sich ästhetisch nicht bestimmen läßt was in Wahrheit Geist ist, wie sollte da das Ästhetische eine Frage beantworten können die für das Ästhetische gar nicht da ist? Im ästhetischen Sinn aber ist dem Heiden und dem natürlichen Menschen in der Christenheit Geist durchaus nicht abzusprechen. Es wäre ja eine ungeheure Dummheit, wenn man leugnen wollte daß sowohl heidnische Nationen en masse als auch einzelne Heiden erstaunliche Taten vollbracht haben, welche die Dichter begeistert haben und begeistern werden; wenn man leugnen wollte, daß das Heidentum Beispiele von dem aufweist was man ästhetisch nicht genug bewundern kann. Auch wäre es eine Torheit, zu leugnen daß ein am größten ästhetischen Genuß reiches Leben im Heidentum geführt worden ist und von dem natürlichen Menschen unter uns geführt werden kann; ein Leben, das jede sich bietende Begünstigung auf die geschmackvollste Weise benutzt und sogar Kunst und Wissenschaft dazu dienen läßt, den Genuß zu erhöhen, zu verschönern, zu veredeln. Und doch ist der Heide und natürliche Mensch verzweifelt: nicht weil er keinen Geist hätte (Geistlosigkeit im ästhetischen Sinn), sondern weil er nicht Geist ist (Geistlosigkeit im sittlich-religiösen Sinn). Jede menschliche Existenz die sich nicht als Geist weiß, vor Gott persönlich als Geist weiß; jede menschliche Existenz die sich nicht durchsichtig auf Gott gründet, sondern dunkel in etwas abstrakt Universellem (Staat, Nation usw.) ruht oder aufgeht und in Dunkelheit über ihr Selbst ihre Gaben nur als Kräfte zum Wirken nimmt, ohne sich in tieferem Sinn bewußt zu werden woher sie sie hat, und ihr Selbst als ein unerklärliches Etwas nimmt während es nach innen verstanden werden sollte, jede solche Existenz, was sie auch ausrichten mag (ob das Allererstaunlichste), was sie auch erklären mag (ob das ganze Dasein), wie intensiv sie auch das Leben ästhetisch genießen mag: jede solche Existenz ist doch Verzweiflung. Dies meinten die alten Lehrer der Kirche, wenn sie davon sprachen daß die Tugenden der Heiden glänzende Laster seien; sie meinten, daß das Innerste der Heiden Verzweiflung sei, daß der Heide sich nicht vor Gott als Geist wisse. Daher kommt es auch (um dies hier nur als ein Beispiel anzuführen, während es doch zugleich eine tiefere Beziehung zu dieser gan-

zen Untersuchung hat), daß der Heide so merkwürdig leichtsinnig über den Selbstmord urteilte, ja ihn anpries, während es doch die entschiedenste Sünde ist (Aufruhr gegen Gott), so aus dem Dasein auszubrechen. Dem Heiden fehlte die geistige Bestimmung eines Selbst: darum urteilte er so über den **Selbstmord**; und darum tat das derselbe Heide, der über Diebstahl, Unzucht u. dgl. sittlich streng urteilte. Für Selbstmord fehlte ihm der Gesichtspunkt: das Gottesverhältnis und das Selbst. Rein heidnisch gedacht ist der Selbstmord etwas Gleichgültiges; etwas was jeder tun kann wie es ihm beliebt, weil es niemand etwas angeht. Sollte vom Standpunkt des Heidentums aus vor Selbstmord gewarnt werden, so müßte das auf dem weiten Umwege geschehen, daß man zeigte, es werde durch den Selbstmord das Pflichtverhältnis gegen andere Menschen gebrochen. Die Pointe beim Selbstmord, daß er ein Verbrechen gegen Gott ist, entgeht dem Heiden ganz und gar. Daher kann man nicht sagen, daß sein Selbstmord Verzweiflung sei (was ein gedankenloses Hysteron-Proteron sein würde); man muß sagen: daß der Heide so, wie er tat, über den Selbstmord urteilt, das ist Verzweiflung.

Indessen ist und bleibt doch zwischen dem Heidentum im engeren Sinn und dem Heidentum in der Christenheit ein Unterschied, und zwar ein qualitativer; der Unterschied, auf den Vigilius Haufniensis beim Begriff der Angst aufmerksam gemacht hat: daß jenes in seiner Geistlosigkeit sich auf den Geist hin bewegt, dieses vom Geist weg. Das Heidentum in der Christenheit ist Abfall vom Geist und daher im strengsten Sinne Geistlosigkeit.

b. Die Verzweiflung, die weiß daß sie Verzweiflung ist: wo man sich also bewußt ist ein Selbst (und damit doch etwas Ewiges) zu haben, und nun entweder verzweifelt nicht man selbst sein will oder verzweifelt man selbst sein will Hier muß natürlich unterschieden werden, ob der der von seiner Verzweiflung weiß, die wahre Vorstellung von Verzweiflung hat oder nicht. So kann einer nach der Vorstellung die er hat sich mit Recht verzweifelt nennen (und dann hat er immer auch darin recht daß er verzweifelt ist); aber er weiß dann vielleicht doch nicht wie verzweifelt er ist, weil er nicht die wahre Vorstellung von Verzweiflung hat. Wenn man sein Leben unter dieser wahren Vorstellung von Verzweiflung betrachtet, müßte man ihm vielleicht sagen: du bist im Grunde noch viel mehr verzweifelt als du meinst; deine Verzweiflung steckt noch viel tiefer. So steht es, um an das vorige u erinnern, mit dem Heiden. Wenn er im Vergleich mit anderen Heiden sich selbst für verzweifelt ansah, so hatte er freilich darin recht daß er verzweifelt sei, aber

darin unrecht daß die anderen nicht verzweifelt seien: er hatte nicht die wahre Vorstellung von Verzweiflung.

Zu bewußter Verzweiflung gehört also einerseits die wahre Vorstellung davon was Verzweiflung ist, andererseits Klarheit über sich selbst, soweit nämlich Klarheit und Verzweiflung zusammengedacht werden können. Wie weit vollständige Klarheit über sich selbst (darüber nämlich, daß man verzweifelt ist) sich mit Verzweiflung vereinigen läßt; ob also diese Klarheit der Erkenntnis und Selbsterkenntnis einen Menschen nicht gerade aus der Verzweiflung herausreißen, ihn so vor sich erschrecken lassen muß daß er aufhört verzweifelt zu sein: das wollen und können wir hier noch nicht entscheiden. Ohne aber den Gedanken bis zu dieser dialektischen Spitze zu verfolgen, machen wir jetzt schon darauf aufmerksam, daß wie der Grad der Vorstellung von der Verzweiflung sehr verschieden sein kann, so auch der Grad des Bewußtseins daß man in Verzweiflung ist. Das Leben ist zu mannigfaltig, um sich bloß in solchen abstrakten Gegensätzen zu bewegen wie dem zwischen einer unbewußten und einer bewußten Verzweiflung. Meistens lebt der Verzweifelte in einem gewissen, so oder so nuancierten halbdunkel über seinen eigenen Zustand. Er weiß wohl bis zu einem gewissen Grade bei sich selbst, daß er verzweifelt ist; er merkt es an sich selbst, wie einer an sich merkt daß er eine Krankheit in sich trägt. Aber wie dieser will er sich oft nicht recht zugeben, was ihm eigentlich fehlt. In dem einen Augenblick ist es ihm beinahe klar daß er verzweifelt ist; in einem anderen Augenblick aber ist es ihm doch, als hätte sein Übelbefinden einen anderen Grund, in etwas außer ihm: so daß er, wenn nur dies geändert würde, nicht verzweifelt wäre. Oder sucht er vielleicht nach Zerstreuungen (auch durch Arbeit und Geschäftigkeit) für sich selbst eine Dunkelheit über seinen Zustand zu bewahren, jedoch wieder so, daß ihm nicht ganz deutlich wird daß er es deshalb tut, also nur um Dunkelheit zu schaffen. Oder ist er sich vielleicht sogar dessen bewußt, daß er so arbeitet um die Seele in Dunkelheit zu versenken, tat er dies vielleicht sogar mit einem gewissen Scharfsinn und kluger Berechnung, mit psychologischer Einsicht; ist sich aber in anderem Sinne doch nicht klar bewußt was er tut, wie verzweifelt er sich nämlich benimmt usw.

Aber, wie früher bemerkt wurde, der Grad des Bewußtseins potenziert die Verzweiflung. Je wahrer jemandes Vorstellung von Verzweiflung ist, und er bleibt doch in ihr; und je klarer er sich bewußt ist verzweifelt zu sein, und

er bleibt doch in der Verzweiflung: desto intensiver ist die Verzweiflung. Wer mit Bewußtsein davon daß Selbstmord Verzweiflung ist, und insofern mit der wahren Vorstellung von Verzweiflung, einen Selbstmord begeht, dessen Verzweiflung ist intensiver als wenn einer einen Selbstmord begeht ohne die wahre Vorstellung davon zu haben, daß Selbstmord Verzweiflung ist. Und mit je klarerem Bewußtsein von seinem verzweifelten Zustand jemand einen Selbstmord begeht, desto intensiver ist die Verzweiflung. Und umgekehrt: die Verzweiflung ist um so weniger intensiv, je unklarer und unwahrer die Vorstellung von Verzweiflung ist, und je dunkler und verwirrter der Zustand der verzweifelnden Seele.

Im Folgenden will ich nun die zwei Formen der bewußten Verzweiflung so durchgehen, daß darin ein Steigen im Wissen von der Verzweiflung und Bewußtsein vom eigenen Zustande der Verzweiflung nachgewiesen wird; oder (was dasselbe und das Entscheidende ist) ein Steigen des Bewußtseins vom eigenen Selbst. Der Gegensatz aber zur Verzweiflung ist der Glaube. Daher ist die im Früheren aufgestellte Formel für den Zustand worin gar nichts von Verzweiflung ist, ganz richtig auch die Formel für das Glauben: daß das Selbst, indem es zu sich selbst in ein Verhältnis tritt und es selbst sein will, sich selbst durchsichtig sich gründet in der Macht die es setzte.

[α. Verzweifelt nicht man selbst sein wollen; die Verzweiflung der Schwachheit](#)

Der Verzweiflung der Schwachheit (verzweifelt nicht man selbst sein wollen) entspricht als zweite Form der Verzweiflung die des Trotzes (verzweifelt man selbst sein wollen). Doch ist der Gegensatz nur ein relativer. Ganz ohne Trotz ist keine Verzweiflung. Man selbst, der man doch ist, nicht sein **wollen**, ist ja auch Trotz. Andererseits ist selbst der höchste Trotz der Verzweiflung doch nicht ohne alle Schwachheit: man will im Trotz der sein der man nicht bleiben **kann**. also ist der Unterschied nur relativ. Die eine Form ist sozusagen die Verzweiflung der Weiblichkeit, die andere die der Männlichkeit.

Und wenn man sich psychologisch in der Wirklichkeit umsehen will, wird man sich überzeugen, daß dies, wie es denkrichtig ist und also zutreffen muß, wirklich auch zutrifft; und daß diese Einteilung die ganze Wirklichkeit der Verzweiflung umfaßt. Doch will ich durchaus nicht leugnen, daß Formen männlicher Verzweiflung auch bei Frauen vorkommen können, und umgekehrt Formen weiblicher Verzweiflung auch bei Männern; aber das

sind Ausnahmen. Und es versteht sich, das Ideale ist überhaupt nur selten; und dieser Unterschied von männlicher und weiblicher Verzweiflung ist doch nur rein ideal ganz wahr. Das Weib, wie viel zart- und feinführender sie auch sein mag als der Mann, hat weder eine selbstisch entwickelte Vorstellung vom Selbst noch in entscheidendem Sinne Intellektualität. Dagegen ist sein Wesen Hingebung; und das Weib ist unweiblich wenn dem nicht so ist. Wunderlich genug, niemand kann so schnippisch sein (dieses Wort ist ja von der Sprache auf das Weib gemünzt), so fast grausam wählerisch wie ein Weib, und doch ist ihr Wesen Hingebung; und doch (das ist eben das Wunderliche) ist dieses alles eigentlich der Ausdruck dafür daß ihr Wesen Hingebung ist. Denn gerade weil sie in ihrem Wesen die ganze weibliche Hingebung trägt, hat die Natur sie liebevoll mit einem Instinkt ausgestattet, gegen dessen Feinheit die allentwickeltste männliche Reflexion wie nichts ist. Diese Hingebung des Weibes, diese ihre (griechisch geredet) göttliche Mitgift ist ein zu großes Gut als daß es blindlings weggeworfen werden dürfte; und doch würde keine sehende menschliche Reflexion scharf genug zu sehen vermögen, sie richtig anzubringen. Darum hat sich die Natur des Weibes angenommen: instinktmäßig sieht dieses blindlings klarer als die scharfsinnige Reflexion; instinktmäßig sieht es was es bewundern soll, wo es sich hingeben soll. Hingebung ist das Einzige was das Weib hat; so übernahm die Natur seinen Schutz. Daher kommt es auch daß die Weiblichkeit erst in einer Metamorphose entsteht; sie entsteht, indem sich die unendliche Sprödigkeit zu weiblicher Hingebung verklärt.

Daß aber Hingebung das Wesen des Weibes ist, kehrt dann in der Verzweiflung wieder und bestimmt den Modus ihrer Verzweiflung. In der Hingebung hat sie sich selbst verloren, und nur so ist sie glücklich, nur so ist sie sie selbst. Ein Weib das ohne Hingebung (ohne ihr Selbst hinzugeben!) glücklich ist (an was sie es auch hingeben mag), ist vollständig unweiblich. Ein Mann gibt sich auch hin, und wer das nicht tut ist ein Nichtsnutz von Mann; aber sein Selbst ist nicht Hingebung (dies ist der Ausdruck für die weibliche substantielle Hingebung), auch bekommt er sein Selbst nicht durch Hingebung (wie es beim Weibe in einem anderen Sinne geschieht): er hat sich selbst. Er gibt sich hin, behält aber, indem er sich hingibt, in dem Bewußtsein daß er sich hingibt sein Selbst zurück; wogegen das Weib echt weiblich sich selbst, ihr Selbst, in das stürzt woran sie sich hingibt. wird dies ihr weggenommen, so ist auch ihr Selbst weg, und ihre Verzweiflung ist daß sie nicht sie selbst sein will. Weil der Mann in der Hingabe sich selbst behält,

drückt sich das Männliche auch in der andren Form der Verzweiflung aus: verzweifelt man selbst sein zu wollen.

So viel über das Verhältnis zwischen der Verzweiflung der Männlichkeit und der Verzweiflung der Weiblichkeit. Jedoch erinnere man sich, daß hier nicht von Hingebung an Gott die Rede ist oder vom Gottesverhältnis (was erst später zur Sprache kommt). Im Verhältnis zu Gott, wo ein Unterschied wie der von Mann und Weib verschwindet, gilt für den Mann wie für das Weib, daß Hingebung das Selbst ist und daß man das Selbst durch Hingebung bekommt. Dies gilt in gleicher Weise für Mann und Weib, obgleich in Wirklichkeit das Weib wohl meist nur durch den Mann in ein Verhältnis zu Gott tritt.

1. Verzweiflung über das Irdische oder etwas Irdisches

Dies ist die reine Unmittelbarkeit, oder eine Unmittelbarkeit die nur etwas Reflexion enthält. Das ist kein unendliches Bewußtsein vom Selbst, von der Verzweiflung, oder davon daß der eigne Zustand in Verzweiflung besteht; die Verzweiflung ist ein bloßes Leiden (ein unterliegen unter äußerem Druck) und kommt keineswegs als Handlung von innen. Daß in der Sprache der Unmittelbarkeit Worte wie „das Selbst“ und „Verzweiflung“ vorkommen, ist ein, wenn man so will, unschuldiger Mißbrauch der Sprache; ein Spiel mit Worten, wie wenn die Kinder Soldaten spielen.

Der **Unmittelbare** (insoweit es in der Wirklichkeit Unmittelbarkeit ohne alle Reflexion geben kann) ist bloß seelisch bestimmt; er selbst (und also sein Selbst) ist nur ein Glied mit in der Kette der Zeitlichkeit und Weltlichkeit, in unmittelbarem Zusammenhange mit den andern Gliedern. So hängt das Selbst wünschend, begehrend, genießend usw. unmittelbar mit Zeit und Welt zusammen; und immer passiv: sogar im Begehren ist es angereizt, angezogen, gefesselt, also passiv. Seine Dialektik ist: das Angenehme und das Unangenehme; seine Begriffe sind: Glück, Unglück, Schicksal.

Nun **begegnet** diesem unmittelbaren Selbst etwas, es **stößt** ihm etwas **zu**, was es zur Verzweiflung bringt. Auf andere Weise kann das hie nicht geschehen; da das Selbst keine Reflexion in sich selbst hat, muß was es zur Verzweiflung bringt von außen kommen, und die Verzweiflung ist ein bloßes Erleiden. Das worin der Unmittelbare sein Leben hat (oder, insoweit er doch ein klein wenig Reflexion in sich hat, der Teil davon an dem er besonders hängt), wird ihm durch einen „Schicksalsschlag“ geraubt; er wird, wie

man es nennt, unglücklich; und wenn die Unmittelbarkeit in ihm einen solchen Knacks bekommt daß sie sich selbst nicht reproduzieren kann, so verzweifelt er. oder tritt auch (was man jedoch in der Wirklichkeit seltener sieht, was aber dialektisch ganz in der Ordnung ist) dieses Verzweifeln der Unmittelbarkeit bei dem ein was der Unmittelbare ein allzu großes Glück nennt. Die Unmittelbarkeit ist nämlich als solche etwas ungeheuer Zerbrechliches, und jedes quid nimis, das von ihr Reflexion fordert, bringt sie zur Verzweiflung.

Er verzweifelt also; und darin verrät sich in der Tat daß er verzweifelt ist. Aber seine Verzweiflung selbst ist ein Mißverständnis. Er findet seine Lage zum Verzweifeln; in Wirklichkeit ist sein Zustand verzweifelt: das nämlich, daß er als ewiges Selbst seine zeitliche Lage zum Verzweifeln findet; oder aber: daß er das Selbst nicht ist, das in jeder zeitlichen Lage kraft seiner Ewigkeit sich als Selbst behauptete. Er verzweifelt über das Zeitliche, weil er das Ewige verloren hat: insofern ist er verzweifelt. Aber das fällt dem unmittelbaren Menschen auch nicht im Traume ein, daß es sich mit seiner Verzweiflung so verhalte. Wer aber die wahre Vorstellung von Verzweiflung hat, erkennt aus dessen Verhalten, daß er, über dem verzweifeln was nicht zum Verzweifeln ist, wirklich und wesentlich verzweifelt ist.

Der unmittelbare Mensch verzweifelt also. betrachtet sich als tot, als einen bloßen Schatten von sich selbst. Damit verrät er daß er kein Selbst ist, das das Leben hat in sich selbst; und insofern hat er recht. Aber davon hat er keine Ahnung; und nach seinem eigenen Sinne hat er unrecht. Wenn seine Lage sich ändert, wenn der Wunsch, dessen Versagung ihn ums Leben gebracht hat, ihm doch erfüllt wird: so lebt er wieder auf und lebt dann weiter, als der Mensch der sein Leben nicht hat in sich selber. Und gerade weil er so wieder weiter leben kann, als Nicht-Selbst, glaubt er wieder er selbst geworden zu sein. Stößt ihm dieses Glück nicht zu (es stößt ihm nur zu, wie ihm vorher das Unglück zugestoßen war), so wird er (wie er sagt) nie wieder er selbst. Doch lebt er gemeinhin auch dann weiter: indem er sich in die Tatsache findet daß man oft auch auf den liebsten Wunsch verzichten muß, und sich mit dem Mehr oder Weniger von Lebensgenuß begnügt das man sich immer verschaffen kann. Er selbst kann er allerdings nicht wieder werden (nämlich der ganz naive Mensch, der meint es müsse sich ihm jeder Wunsch erfüllen), und bleibt doch er selbst: der Mensch der sein Leben draußen sucht, weil er es nicht hat in sich selber. Hat er aber auch dabei fast

dauernd Unglück, so springt er von dem Bedauern, daß er nicht wieder er selbst werden kann, zu dem Wunsche über, ein anderer zu werden als der er ist. Und in der Tat: er sollte ein anderer werden: ein Selbst nämlich, das sein Leben hat in sich selbst. Aber so meint er es nicht: er möchte nur der andere werden der sich zu der Umwelt in ein anderes, günstigeres Verhältnis zu setzen vermöchte. Ein anderer also, der, wesentlich betrachtet, nur das Leben fortsetzte das er immer gelebt hat; ein anderer also, der derselbe geblieben ist: er selbst, aber kein Selbst.

Eigentlich ist die Verzweiflung des unmittelbaren Menschen unendlich komisch, weil er sich in seiner Verzweiflung beständig mißversteht. Er sieht in der Durchkreuzung seines Wunsche seinen Tod: und lebt in dem Wunsch, den er nicht aufgeben kann, zäh weiter. Er glaubt nicht wieder er selbst werden zu können. der er, wie er eben damit beweist, immer noch ist. Er wünscht ein anderer zu werden: nämlich derselbe der er immer war und noch ist. Und in Wahrheit soll er an dem Unglück das ihn betroffen hat, sterben: nämlich als der natürliche Mensch, der er ist. Und er soll nicht wieder er selbst werden: nämlich der natürliche Mensch, der er sein möchte. Er soll ein anderer werden: nämlich in dem Sinne er selbst, daß er sich selbst als ewiges Selbst versteht, hinnimmt und will. Das Verzweifelte in seiner Verzweiflung aber ist, daß er darüber verzweifelt, sich dem nicht entziehen zu können was doch seine einzige Rettung, seine Würde, seine Seligkeit ist. Wahrlich, der unmittelbare Mensch bewegt sich, wenn er verzweifelt, in einem Widerspruch mit sich selbst, den man unendlich komisch finden könnte wenn er nicht so unendlich tragisch wäre!

Während der Mensch wesentlich unmittelbar bleibt, kann doch die Reflexion in ihm erwachen; und dann gestaltet sich die Verzweiflung etwas anders. Reflexion ist Reflexion auf sich selbst. Es entsteht also ein gewisses Bewußtsein vom Selbst. Und damit entsteht eine gewisse Vorstellung von Verzweiflung, eine gewisse Einsicht daß der eigene Zustand Verzweiflung ist. Da meint also der Mensch etwas Richtiges, wenn er sagt daß er verzweifelt sei. Seine Verzweiflung aber ist wesentlich auch die Verzweiflung der Schwachheit: daß er zum Verzweifeln leide. Und ihre Form ist: daß er verzweifelt nicht er selbst sein will.

Der Fortschritt zeigt sich sogleich darin, daß die Verzweiflung nicht immer durch einen Anstoß, ein Ereignis entsteht, sondern auch durch die bloße Reflexion veranlaßt werden kann; so daß die Verzweiflung, wenn dem so ist,

nicht ein bloßes Leiden unter äußeren Verhältnissen ist, sondern bis zu einem gewissen Grad Selbsttätigkeit. Da ist also ein gewisser Grad von Reflexion in sich selbst, von Besinnung auf sein Selbst; und damit beginnt der Akt der Absonderung, worin das Selbst auf sich selbst, als von der Außenwelt und ihrem Einfluß wesentlich verschieden, aufmerksam wird. Dies geschieht doch nur bis zu einem gewissen Grade. Indem aber das Selbst mit einem gewissen Grade von Reflexion in sich selbst sich anschickt das Selbst zu übernehmen, stößt es vielleicht auf diese oder jene Schwierigkeit in der Zusammensetzung, der Notwendigkeit des Selbst. Denn wie kein menschlicher Leib der vollkommene Leib ist, so auch kein Selbst das vollkommene Selbst. Vor dieser Schwierigkeit (es kann auch eine bloße Möglichkeit sein, die die Phantasie entdeckt) bebt der Mensch zurück. Sie unterbricht die Unmittelbarkeit seines Lebens, nötigt ihn mit der Unmittelbarkeit seines Lebens zu brechen: und das kann er nicht ertragen, nicht wollen.

So verzweifelt er. Seine Verzweiflung ist eine Verzweiflung aus Schwachheit (ein Erleiden des Selbst), im Gegensatz zu der Verzweiflung der Selbstbehauptung; aber mit Hilfe der relativen Reflexion in sich selbst, die er hat, macht er Versuche sein Selbst zu schützen. Er versteht, daß es doch etwas auf sich hat sein Selbst fahren zu lassen; er wird nicht so apoplektisch vom Schläge getroffen wie der Unmittelbare, sondern versteht mit Hilfe der Reflexion, daß er viel verlieren kann ohne das Selbst zu verlieren; er ist bereit sich sein Selbst etwas kosten zu lassen. Und warum? Weil er bis zu einem gewissen Grade sein Selbst von der Außenwelt abgesondert hat; weil er eine dunkle Vorstellung davon hat, daß in dem Selbst doch etwas Ewiges sein muß. Wenn aber die Schwierigkeit, auf die er gestoßen ist, einen Bruch mit der ganzen Unmittelbarkeit fordert, wird er bald versagen. Denn er hat nicht das Bewußtsein von einem Selbst das durch die unendliche Abstraktion von allem Äußeren gewonnen wird: von diesem Selbst, das im Gegensatz zum bekleideten Selbst der Unmittelbarkeit als das nackte, abstrakte Selbst die erste Form des unendlichen Selbst ist und das Vorwärtstreibende in dem ganzen Prozesse, wodurch ein Selbst sein wirkliches Selbst mit dessen Schwierigkeiten und Vorzügen unbedingt übernimmt.

Er verzweifelt also, und seine Verzweiflung ist: nicht er selbst sein zu wollen. Dagegen fällt ihm freilich das Lächerliche, ein anderer sein zu wollen, nicht ein; er hält ein Verhältnis zu seinem Selbst aufrecht: so weit hat ihn die Reflexion an sein Selbst geknüpft. Aber dann verhält er sich zu seinem

Selbst doch nur etwa wie zu seinem Heim. Wird ihm das durch irgendeinen Umstand (daß der Ofen raucht u. dgl.) unbehaglich, so geht er aus; natürlich nicht um sich ein anderes Heim zu gründen, sondern nur, um draußen abzuwarten bis sein Heim wieder behaglich geworden ist. Ist das eingetreten, so kehrt er wieder heim. So geht er auch, wenn ihm sein Selbst unbehaglich geworden ist, aus; nicht um ein anderes Selbst zu werden, sondern nur, um draußen abzuwarten bis sein Selbst wieder behaglich geworden ist. Unterdessen bleibt er mit seinem Selbst dadurch in Verbindung, daß er sich selbst ab und zu einen Besuch macht, um nachzusehen, wie es mit dem Selbst steht. Hat sich der Mißstand gehoben der es ihm verleidete, so haust er in alter Gemütlichkeit wieder mit sich selbst. Er ist wieder er selbst geworden, nur leider kein Selbst. Ein so lockeres Verhältnis zu sich selbst, das ist eben kein Selbst.

Versagt ihm das Glück auf diese Weise mit sich selbst zurecht zu kommen, so hilft er sich auf eine andere Weise. Um in Wahrheit ein Selbst zu werden müßte er die Richtung einwärts, die er mit Erwachen der Reflexion genommen hat, weiter verfolgen. Da dieser Weg, wie er sofort sieht, nicht eben angenehm ist, schlägt er vielmehr die entgegengesetzte Richtung ein. Er übernimmt sein Selbst, nämlich was er in seiner Sprache sein Selbst nennt: seine Anlagen, Talente usw.; alles das übernimmt er, jedoch mit der Richtung nach außen: ins Leben hinein, wie es heißt; ins wirkliche, tätige Leben hinein. Mit dem bißchen Reflexion das er in sich hat geht er sehr vorsichtig um. Allzuviel sich mit sich selbst zu beschäftigen schädigt bekanntlich die Brauchbarkeit für das Leben, das wirkliche, tätige Leben; und so gewöhnt er sich das mehr und mehr ab und findet es schließlich beinahe lächerlich, besonders wenn er in guter Gesellschaft ist, mit anderen brauchbaren und tätigen Menschen, die für das wirkliche Leben Sinn haben und brauchbar sind. Charmant! Er ist nun, wie es im Roman steht, schon seit mehreren Jahren glücklich verheiratet, ein tätiger und unternehmender Mann, Vater und Bürger, vielleicht sogar ein großer Mann; daheim in seinem Hause ist er den Dienstboten „Er selbst“, in der Stadt gehört er zu den Honoratioren; er tritt als Persönlichkeit auf, gibt sich das Ansehen einer Persönlichkeit und genießt das Ansehen einer Persönlichkeit. In der Christenheit ist er Christ (ganz in demselben Sinne, wie er im Heidentum Heide und in Holland Holländer sein würde), einer von den gebildeten Christen. Nebenher beschäftigt ihn auch die Frage nach der Unsterblichkeit, und mehr als einmal hat er den Pfarrer gefragt, ob es so was gebe, ob man sich wirklich

selbst wiedererkennen werde: was ja für ihn ein ganz besonderes Interesse haben muß, da er ein Selbst, das sich in der Ewigkeit wieder erkennen könnte, nicht hat.

Es ist unmöglich, diese Art Verzweiflung ohne einen gewissen Zusatz von Satire wahr darzustellen. Das Komische ist, daß so jemand davon reden mag er sei verzweifelt gewesen; das Schrecklich ist, daß sein Zustand, nachdem er, wie er meint, die Verzweiflung überwunden hat, gerade Verzweiflung ist. Denn daß der in der Welt so sehr gepriesenen Lebensklugheit, all der Kuckucksmenge von guten Ratschlägen, tiefen Einsichten und bewährten Grundsätzen (daß man sich in die Zeit schicken und in sein Schicksal fügen und vergessen müsse, was nun einmal nicht zu ändern ist), ideell verstanden, eine vollkommene Dummheit zugrunde liegt, in der man nicht weiß wo die Gefahr eigentlich ist und worin sie eigentlich besteht: das ist doch ebenso komisch wie schrecklich.

Die Verzweiflung über das Irdische oder über etwas Irdisches ist die gewöhnlichste Art von Verzweiflung; und besonders unter der zweiten Form, als Unmittelbarkeit mit einem Quantum Reflexion. Je mehr aber die Verzweiflung durchreflektiert ist, desto seltener kommt sie in der Welt vor. Dies beweist doch nur, daß die meisten Menschen in ihrem Verzweifeln nicht einmal besonders tief gekommen sind, beweist dagegen durchaus nicht daß sie nicht verzweifelt sind. Es gibt sehr wenige Menschen die nur einigermaßen als Geist leben; ja es gibt nicht einmal viele die ein solches Leben einmal versuchen; und von denen die das tun springen die meisten bald wieder ab. Sie haben das Fürchten und Sollen nicht gelernt: wie sollten sie dann die furchtbare innere Spannung ertragen worin das Leben des Geistes verläuft? Und wie sollen sie gar den Widerspruch mit einer Welt ertragen, der die Sorge für die Seele und das Trachten nach geistigem Leben eine Zeitvergeudung, eine unverantwortliche Zeitvergeudung ist, die womöglich von den bürgerlichen Gesetzen bestraft werden müßte? eine Art Verrat gegen die Menschen, eine trotzig Verrücktheit, die nur Spott und Verachtung verdient? So gibt es wohl einen Augenblick in ihrem Leben (dies ist ihre beste Zeit), wo sie doch die Richtung nach innen einschlagen. Sie kommen dann ungefähr bis zu den ersten Schwierigkeiten; dann aber biegen sie ab. Es ist ihnen, als führte dieser Weg in eine trostlose Wüste, „und ringsumher liegt schöne grüne Weide“. Da wenden sie sich dieser zu und vergessen bald jene ihre beste Zeit; ach, und vergessen sie als wäre sie

eine Kinderei gewesen. Zugleich sind sie Christen, von den Pfarrern über ihre Seligkeit beruhigt.

Wie gesagt, diese Verzweiflung ist die gewöhnlichste. Sie ist so gewöhnlich, daß man sich daraus die ziemlich gemeine Ansicht erklären kann, Verzweiflung sei eine Art Entwicklungskrankheit, die nur in jungen Jahren vorkomme, nicht aber bei dem gesetzten, reifen Mann. Das ist ein verzweifelter Irrtum, der übersieht, daß es die meisten Menschen in ihrem ganzen Leben wesentlich nicht weiter bringen als bis dahin wo sie in ihrer Kindheit und Jugend schon waren, zu Unmittelbarkeit mit dem Zusatz einer kleinen Dosis Reflexion. (Und wenn sie es nur nicht weiter brächten! Denn das ist ja kindlich harmlos gegen das Weitere, oft viel Schlimmere, wozu sie es bringen! Aber auch das wird natürlich übersehen!) Nein, Verzweiflung ist wahrhaftig nicht etwas das nur bei Jünglingen vorkommt, etwas dem man ohne weiteres entwächst, „wie man einer Illusion entwächst“. Aber der Illusion entwächst man auch nicht, obgleich man so töricht ist es zu meinen. Im Gegenteil, es gibt Männer und Frauen genug, die ebenso kindische Illusionen haben wie nur irgendein Jüngling oder Mädchen. Man übersieht aber, daß es wesentlich zwei Formen der Illusion gibt, die der Hoffnung und die der Erinnerung. Die Jugend hat die Illusion der Hoffnung, das Alter die der Erinnerung; weil es aber eben in Illusion ist, hat es von der Illusion die ganz einseitige Vorstellung, es gebe nur eine Illusion der Hoffnung. Und das ist wahr, von der Illusion der Hoffnung wird der Ältere nicht geplagt; dagegen unter anderem wohl auch von der schnurrigen Illusion, daß er von einem vermeintlich höheren Standpunkt aus ohne Illusion auf die Illusion der Jugend herabsehe. Der Jüngling ist in Illusion, wenn er vom Leben und von sich selbst das Außerordentliche hofft. Zum Ersatz dafür findet man bei dem Älteren oft die Illusion daß er in seiner Jugend das Außerordentliche erlebt habe. Die ältere Frau, die vermeintlich alle Illusion aufgegeben hat, lebt oft so phantastisch wie nur irgendein junges Mädchen in der Illusion: wie glücklich sie als junges Mädchen gewesen sei, wie schön usw. Dieses *fui*mus, das man so oft von den Älteren hört, ist eine ebenso große Illusion wie das *Futurum* der Jugend: sie lügen oder dichten beide.

Daß aber Verzweiflung nur der Jugend angehöre, daß man also mit den Jahren der Verzweiflung von selbst entwachse: das ist ein ganz verzweifelter Wahn. Wie wenn es mit Glauben und Weisheit so bequem ginge, daß sei ohne weiteres mit den Jahren kämen wie Zähne, Bart u. dgl. Nein, was auch

einem Menschen so ohne weiteres kommen mag, eins bestimmt nicht: Glaube und Weisheit. Im Geistigen kommt der Mensch überhaupt nicht mit den Jahren nur so ohne weiters zu Etwas (das „Ohne Weiteres“ ist gerade der schärfste Gegensatz zum Geist); dagegen geschieht es sehr leicht, daß man in Hinsicht auf den Geist mit den Jahren ohne weiteres von etwas kommt. Mit den Jahren verliert man vielleicht das bißchen Leidenschaft, das bißchen Innerlichkeit das man hatte (das geht ohne weiteres); und dann kommt man freilich auch ohne weiteres zu etwas: daß man das Leben versteht und nimmt wie „man“ es versteht und nimmt. Diese Verschlimmberung, zu der man freilich mit den Jahren gekommen ist, sieht der Mensch nun verzweifelt für einen Fortschritt an; er überzeugt sich leicht davon (in einem gewissen satirischen Sinn gibt es wirklich nichts Gewisseres), daß es ihm nie einfallen könne zu verzweifeln. Diese Gefahr droht ihm allerdings nicht mehr. Er ist so verzweifelt daß er nicht mehr verzweifeln kann. Zum Verzweifeln gehört Geist; und er hat den Geist aufgegeben...

Kommt es auch nicht notwendig dazu daß ein Mensch mit den Jahren in die trivialste Art von Verzweiflung versinkt, so folgt daraus doch keineswegs daß Verzweiflung nur der Jugend eigne. Entwickelt sich ein Mensch wirklich mit den Jahren, reift er zu einem wesentlichen Bewußtsein von seinem Selbst heran: so entsteht damit auch die Möglichkeit einer höheren Form der Verzweiflung. Und entwickelt er sich mit den Jahren nicht wesentlich, während er doch auch nicht ganz in Trivialität versinkt; bleibt er also eigentlich ein junger Mensch, obgleich er Mann, Vater und weißhaarig geworden ist; hat er sich also doch auch etwas von dem Guten im Jüngling bewahrt: so bleibt er ja auch der Gefahr ausgesetzt, wie ein Jüngling über das Irdische oder über etwas Irdisches zu verzweifeln.

Ein Unterschied kann immerhin zwischen der Verzweiflung eines solchen Älteren und der eines Jünglings sein, aber kein wesentlicher, nur ein rein zufälliger. Der Jüngling verzweifelt über das Zukünftige wie über ein Präsens in futuro: da ist etwas Zukünftiges, das er nicht übernehmen, mit dem er nicht er selbst sein will. Der Ältere verzweifelt über das Vergangene wie über ein Präsens in praeterito, das nicht mehr und mehr vergangen werden will, denn so verzweifelt ist er ja nicht, daß ihm glückte es ganz zu vergessen. Wesentlich aber ist die Verzweiflung des Jünglings und des Älteren dieselbe: es kommt zu keiner Metamorphose, worin das Bewußtsein vom Ewigen so durchbräche, daß der Kampf beginnen könnte der entweder die

Verzweiflung zu einer noch höheren Form potenzierte oder zum Glauben führte.

Ist nun aber nicht ein wesentlicher Unterschied zwischen der Verzweiflung über **etwas** Irdischem und der Verzweiflung über **dem** Irdischen? Doch; nur liegt er nicht da wo er nach dem sprachlichen Ausdruck zu liegen scheint. Irdisches ist als solches ein einzelnes Etwas, und alles Irdischen wird der Mensch nur durch den Tod beraubt. Insofern kann der Mensch über das Irdische nur in der Angst vor dem Tode verzweifeln, sonst nur über etwas Irdisches. Verzweifeln aber kann er an etwas Irdischem doch nur dann, wenn er von diesem Einzelnen alles erwartet was ihm das Irdische überhaupt gewähren soll. Er verzweifelt also, wenn er über **etwas** Irdisches **wirklich** verzweifelt, immer über **das** Irdische. Geht nun darin der Gedanke an den speziellen Anlaß seiner Verzweiflung unter, so verzweifelt er nicht eigentlich mehr über das Irdische, das er in tot weder haben noch verlieren kann, sondern über seine Gebundenheit an das Irdische, also über sich selbst. So geht die Verzweiflung über etwas Irdisches durch die Verzweiflung über das Irdische über in die nächste, höhere Form der Verzweiflung: die Verzweiflung über sich selbst.

2. Verzweiflung am Ewigen oder über sich selbst

Verzweiflung über das Irdische oder über etwas Irdisches ist, insofern sie Verzweiflung ist, eigentlich auch Verzweiflung am Ewigen und über sich selbst; denn das ist ja die Formel für alle Verzweiflung. Aber der Verzweifende, wie er im Vorigen geschildert wurde, war nicht darauf aufmerksam was sozusagen hinter ihm geschieht. Er meint über etwas Irdisches zu verzweifeln und redet beständig von dem worüber er verzweifelt, und doch verzweifelt er am Ewigen; denn daß er dem Irdischen so großen Wert beilegt (genauer: daß er erst **etwas** Irdischem so großen Wert beilegt daß er es zu **allem** Irdischen macht, und dann **dem** Irdischen so großen Wert beilegt), das ist ja eben Verzweiflung am Ewigen.

Klärt sich nun dem Verzweifelten dieses Mißverständnis auf, so entsteht die Möglichkeit einer neuen, höheren Form der Verzweiflung. Er fühlt sich der Situation nicht gewachsen, also schwach. dabei verbleibt es. Sah er aber seine Schwäche zuvor nur darin daß er sich das Irdische, Zeitliche nicht erringen kann, so erkennt er es jetzt als seine Schwäche daß ihm das zum Verzweifeln ist. Warum aber **fühlt** er das als Schwäche? Weil etwas in ihm ist

das alles Irdische, Zeitliche unbedingt unter sich sieht; also etwas Überirdisches, Überzeitliches. Und warum **ist** er so schwach? warum **läßt** er sich durch das Irdische, Zeitliche zur Verzweiflung bringen? Das begreift er selbst nicht. Und wenn er es nun nicht über sich bringt sich in dieser seiner unbegreiflichen Schwäche von Gott zu demütigen, so muß er darüber wieder und erst recht verzweifeln. Dann aber bedeutet diese Verzweiflung über und an sich selbst als neuer, tieferer Fall doch einen wesentlichen Fortschritt.

Erstens kommt ihm jetzt erst in einem identischen Akt zu Bewußtsein, daß es ein Ewiges gibt und daß er ein Selbst hat. In der Verzweiflung über das Irdische, Zeitliche fühlt er sich als gleichartig mit diesem und ihm dann unterlegen; in der Scham über diese Verzweiflung fühlt er sich als ungleichartig mit dem Irdischen, Zeitlichen, und diesem überlegen. Das heißt: da fühlt er sich als Selbst; und was ihn als ein Selbst die Unterlegenheit unter das Irdische, Zeitliche als beschämende Schwäche empfinden läßt, das ist das Überirdische, Überzeitliche, Überweltliche, das Ewige in seinem Selbst, das es also gibt. Freilich kommt ihm das Ewige und das Selbst vorerst nur so zum Bewußtsein daß er daran verzweifelt: aber es kommt ihm doch zum Bewußtsein. Zweitens kommt ihm tiefer und klarer zu Bewußtsein, was eigentlich in seiner Verzweiflung vor sich geht. Verzweifelt er über seine Schwachheit, das Irdische zum Verzweifeln wichtig zu nehmen: so tritt ja das Irdische, als bloßer Anlaß, ganz zurück; was zum Verzweifeln ist liegt nicht mehr in dem Verhältnis zu dem Irdischen, sondern in dem Verhältnis zu sich selbst. Darum dauert die Verzweiflung, einmal eingetreten, fort, auch wenn man keinen Anlaß mehr hat über das Irdische zu verzweifeln; darum ist es für den so Verzweifelten gleich sehr zum Verzweifeln, daß er das Glück und daß er das Unglück so wichtig nimmt. Und das kann er dann nicht dem Schicksal verargen, sondern nur sich selbst.

Darum kommt in dieser Form der Verzweiflung auch das deutliche zum Vorschein, daß der Verzweifelte verzweifelt nicht er selbst sein will. Wie wenn ein Vater seinen Sohn verstößt, so will das Selbst sich selbst nicht anerkennen, nachdem es so schwach gewesen ist. Es kann, verzweifelt, diese Schwachheit nicht vergessen; es haßt gewissermaßen sich selbst, will sozusagen nichts von sich hören, nichts wissen. Daß ihm aber durch Vergessen geholfen werde; daß es mit Hilfe des Vergessens in die Geistlosigkeit einschlüpfe und dann Mann und Christ sei wie andere Männer und Christen:

davon kann auch nicht mehr die Rede sein; dazu ist das Selbst schon zu sehr Selbst. Daß es von sich selbst nichts hören und wissen will, nützt ihm nicht mehr, als es dem Vater nützt daß er von dem mißratenen Sohn nichts mehr hören und wissen will: er denkt doch an ihn. Und daß es sich selbst verwünscht, nützt ihm nicht mehr, als es dem verlassenen Mädchen nützt daß es den ungetreuen Geliebten verwünscht: es liebt ihn doch. Das Selbst das nicht es selbst sein will ist Selbst genug, sich unablässig mit sich selbst zu beschäftigen. Aber hinter sorgfältig verschlossener Tür. Für den Verzweifelten dieser Art ist charakteristisch die **Verschlossenheit**.

Wer sich in Verzweiflung über sich selbst mit sich selbst einschließt, braucht sich darum nicht in die Einöde, in das Kloster, in das Irrenhaus zu flüchten; er kann ganz wohl als Mensch unter Menschen leben, mit diesen sogar ganz offen verkehren. Darenin nur, was es mit seinem Selbst auf sich hat, weiht er keine, keine einzige Seele ein. Hat er dazu je ein Bedürfnis gehabt, so hat er gelernt es zu bezwingen. Höre nur, wie er selbst davon redet! „Es sind nur die rein unmittelbaren Menschen (welche, was den Geist betrifft, ungefähr auf demselben Punkte stehen wie das Kind, das noch mit einer lebenswürdigen Ungeniertheit alles von sich gehen läßt), es sind nur die rein unmittelbaren Menschen, die gar nichts bei sich behalten können. Das ist diese Art von Unmittelbarkeit die sich oft mit großer Prätension Wahrheit nennt: daß man wahr sei, ein wahrer Mensch und ganz wie man ist; wie wenn es Unwahrheit wäre, daß ein Älterer nicht sogleich nachgibt wenn er ein leibliches Bedürfnis empfindet! Jedes bloß ein klein bißchen reflektierte Selbst hat doch eine Ahnung davon wie man das Selbst bezwingt.“ Und unser Verzweifelter hat sich wirklich gut genug eingeschlossen, um jeden den es nichts angeht (also jeden) von den Angelegenheiten seines Selbst fernzuhalten; während er nach außen ganz ein Mensch comme il faut ist. Er ist ein studierter Herr; ist Gatte, Vater (sogar ein besonders tüchtiger Beamter, ein respektabler Vater), angenehm im Verkehr, sehr freundlich gegen seine Frau, die Fürsorge selbst gegen seine Kinder. Und wie steht es mit seinem Christentum? Nun ja, Christ, das ist er ja auch; doch vermeidet er möglichst davon zu reden, ob er es auch ganz gern und mit einer gewissen wehmütigen Freude sieht, daß seine Frau zu ihrer Erbauung sich mit religiösen Dingen beschäftigt. Zur Kirche geht er sehr selten, weil es ihm vorkommt, als ob die meisten Pfarrer eigentlich nicht wüßten wovon sie reden. Er macht eine Ausnahme mit einem einzelnen Pfarrer, von dem er zugibt daß er wisse wovon er rede; den aber mag er aus einem anderen

Grunde nicht hören. Das könnte ihn zu weit führen! Dagegen empfindet er nicht selten ein Verlangen nach Einsamkeit; sie ist ihm ein Lebensbedürfnis, zuweilen wie das Atmen, zu anderen Zeiten wie der Schlaf. Daß er dies Lebensbedürfnis mehr als die meisten Leute hat verrät eine tiefere Natur. Überhaupt ist der Drang nach Einsamkeit ein Zeichen von Geist und der Maßstab für den Geist. „Die nur schwatzenden Un- und Mitmenschen“ fühlen so wenig Drang zur Einsamkeit, daß sie wie gewisse Papageien sogleich sterben wenn sie bloß einen Augenblick allein sein sollen. Wie die kleinen Kinder in den Schlaf gelullt werden müssen, so brauchen diese Leute das beruhigende Gesumme der Geselligkeit, um essen, trinken, schlafen, beten, sich verlieben zu können. Im Altertum und Mittelalter war man doch auf den Drang zur Einsamkeit noch aufmerksam, hatte noch Respekt vor dem was er bedeutet; unsere soziale Zeit hat einen solchen Schauer vor der Einsamkeit, daß man sie (o vortreffliches Epigramm!) zu nichts anderem mehr zu gebrauchen weiß als zur Strafe für Verbrecher. Doch es ist wahr, in unserer Zeit ist es ja ein Verbrechen Geist zu haben; so ist es ja auch in der Ordnung, daß Liebhaber der Einsamkeit mit Verbrechern in eine Klasse kommen.

Der über sich selbst Verzweifelte lebt nun verschlossen sein Leben dahin, wenn auch nicht für die Ewigkeit, so doch beschäftigt mit dem Ewigen, mit dem Verhältnis seines Selbst zu sich selbst; aber er kommt eigentlich nicht weiter. Er umkreist in all seinem Nachdenken über sich selbst immer nur die eine verzweifelte Tatsache, daß er schwach genug ist, etwas das ihm begegnet ist zum Verzweifeln wichtig zu nehmen. Er konstatiert für sich selbst nur immer wieder daß er nun einmal so schwach ist; aber weiter als bis zu dem widerwilligen Eingeständnis seiner Schwäche kommt er nicht. Was ihn nicht weiter kommen läßt, ist sein Stolz. Würde jedoch ein Mitwisser seiner Verschlossenheit (wenn es möglich wäre, der zu werden) zu ihm sagen: „Das ist ja Stolz von dir; du bist ja eigentlich auf dein Selbst stolz“: dem andern würde er dies kaum eingestehen. Sich selbst würde er, wenn er dann mit sich selbst allein wäre, wohl zugeben daß etwas daran sei; aber die Leidenschaft, mit der sein Selbst seine Schwachheit aufgefaßt hat, würde ihm bald wieder einbilden, es könne unmöglich Stolz sein über seine Schwachheit zu verzweifeln, als wäre es nicht eben sein Stolz der ein so ungeheures Gewicht auf die Schwachheit legt; als wäre das Bewußtsein von Schwachheit nicht bloß darum für ihn nicht auszuhalten, weil er auf sein Selbst stolz sein möchte. Würde man zu ihm sagen: „Das ist ja eine sonderbare Ver-

wicklung; das ganze Unglück liegt eigentlich in der Weise wie sich der Gedanke für dich verschlingt; das ist ja eben der Weg den du gehen sollst: durch die Verzweiflung am Selbst hindurch zum Selbst; schwach bist du freilich, damit hast du ganz recht, aber darüber sollst du nicht verzweifeln; dein Selbst muß gebrochen werden um zu sich selbst zu kommen, höre nur auf darüber zu verzweifeln“, würde man so zu ihm reden, so würde er in einem leidenschaftslosen Augenblick verstehen; bald aber würde die Leidenschaft wieder falsch sehen, und dann macht er die Wendung wieder verkehrt, statt aus der Verzweiflung heraus in die Verzweiflung hinein.

Eine solche Verzweiflung ist in der Welt ziemlich selten. Bleibt nun der Verzweifelte nicht auf diesem Punkte stehen, bloß auf der Stelle marschierend, und kommt er doch nicht auf den richtigen Weg, der zum Glauben führt: so wird sich seine Verzweiflung entweder zu einer höheren Form der Verzweiflung potenzieren, wobei sie Verslossenheit bleibt, oder bricht sie nach außen durch und vernichtet die äußere Umkleidung, worin der Verzweifelte wie in einem Inkognito gelebt hat. In letzterem Falle wird er sich, um sich zu vergessen, ins Leben hinausstürzen: vielleicht in große Unternehmungen (da es drinnen so stark lärmt, gehören starke Mittel dazu sich zu übertäuben); vielleicht in Ausschweifungen der Sinnlichkeit (er will verzweifelt zur Unmittelbarkeit zurück, mit dem Bewußtsein des Selbst, das er nicht sein will). Im ersteren Falle, wenn die Verzweiflung sich potenziert, wird sie Trotz, und es zeigt sich dann, wieviel Unwahrheit in dem Gerede von Schwachheit lag. Der erste Ausdruck für Trotz ist gerade Verzweiflung über die eigene Schwachheit.

Die Menschen, wie sie zumeist sind, haben natürlich keine Ahnung davon was ein Verslossener zu tragen vermag; bekämen sie es zu wissen, sie würden sich entsetzen. Wird nun die Verslossenheit absolut bewahrt, so droht die Gefahr des Selbstmords. Redet dagegen der Verslossene zu jemand, so ist er aller Wahrscheinlichkeit nach so stark abgespannt und so tief deprimiert daß er einer solchen Tat nicht mehr fähig ist. Verslossenheit mit **einem** Mitwisser ist einen ganzen Ton milder als die absolute Verslossenheit. Doch kann der Verzweifelte dann gerade darüber verzweifeln daß er sich einem andern geöffnet hat. Wenn er in der Verschwiegenheit ausgehalten hätte, wäre das nicht doch unendlich viel besser gewesen als daß er nun einen Mitwisser hat? Da ist dann doch vielleicht wieder der Selbstmord der einzige Ausweg. Oder muß der Mitwisser weg. Man könnte

sich einen dämonischen Tyrannen denken, der den Drang empfindet mit einem Menschen von seiner Qual zu reden; aber sein Vertrauter zu werden ist der gewisse Tod: sobald sich der Tyrann gegen ihn ausgesprochen hat, wird er getötet., Es wäre eine Aufgabe für einen großen Dichter, den qualvollen Selbstwiderspruch in einem Dämonischen darzustellen daß er einen Vertrauten nicht entbehren und nicht haben kann.

β. Die Verzweiflung verzweifelt man selbst sein zu wollen; Trotz

Wie man die Verzweiflung unter α die der Weiblichkeit nennen kann, so nun diese die der Männlichkeit. Daher fällt auch erst diese Verzweiflung unter die Bestimmung Geist. Unter diese Bestimmung gehört ja aber auch wesentlich die Männlichkeit, während Weiblichkeit eine niedrigere Synthese ist.

Die unter α_2 beschriebene Verzweiflung war die über die eigne Schwachheit; der Verzweifelte will nicht er selbst sein. Geht aber die Dialektik der Verzweiflung einen einzigen Schritt weiter; kommt der so Verzweifelte zum Bewußtsein davon, warum er nicht er selbst sein will: so schlägt es um, so ist der Trotz da. Gerade deshalb will er verzweifelt nicht er selbst sein, weil er verzweifelt er selbst sein will.

Zuerst kommt die Verzweiflung über das Irdische oder etwas Irdisches; dann die Verzweiflung am Ewigen über sich selbst. Dann kommt der Trotz, der eigentlich Verzweiflung vermöge des Ewigen ist, oder daß man das Ewige in dem Selbst verzweifelt mißbraucht, um verzweifelt man selbst zu sein. Aber gerade weil der Trotz Verzweiflung vermöge des Ewigen ist, liegt ihm in gewissem Sinne das Wahre sehr nahe; und eben weil ihm das Wahre sehr nahe liegt, ist er unendlich weit davon entfernt. Auch die Verzweiflung die der Durchgang zum Glauben ist, geschieht vermöge des Ewigen; vermöge des Ewigen hat das Selbst den Mut, sich selbst zu verlieren um sich selbst zu gewinnen; im Trotz aber will es nicht sich selbst aufgeben, will es vielmehr sich selbst behaupten.

In der Verzweiflung des Trotzes findet nun wieder eine Steigerung des Bewußtseins statt: des Bewußtseins vom Selbst; des Bewußtseins von dem was Verzweiflung ist; des Bewußtseins von der eigenen Verzweiflung. Insbesondere wird der Verzweifelte sich nun dessen bewußt, daß seine Verzweiflung nicht von außen kommt wie ein Leiden unter dem Druck der Außenwelt, sondern direkt vom Selbst, als seine Tat. Und so ist der Trotz im

Vergleich mit der Verzweiflung über die Schwachheit eine neue Qualifikation der Verzweiflung.

Dazu, verzweifelt man selbst sein zu wollen, gehört Bewußtsein von einem unendlichen Selbst. Dieses unendliche Selbst ist indessen eigentlich nur die abstrakteste Form, die abstrakteste Möglichkeit des Selbst. Die will der Mensch nun verzweifelt verwirklichen, indem er das Selbst von jedem Verhältnis zu der Macht losreißt die es gesetzt hat, oder von der Vorstellung daß eine solche Macht da sei. Als unendliche Form und Möglichkeit eines Selbst will das Selbst verzweifelt über sich selbst schalten und walten, ja sich selbst schaffen; der Mensch will das Selbst in sich zu dem Selbst machen das er sein will, will bestimmen was er in seinem konkreten Selbst mit haben will und was nicht. Sein konkretes Selbst hat ja Notwendigkeit und Grenzen, ist etwas ganz Bestimmtes, mit diesen Anlagen, in diesen Verhältnissen usw. Aber mit dieser positiven Bestimmtheit des Selbst scheint ihm die (von ihm nur negativ vorgestellte) Unendlichkeit des Selbst aufgehoben; und so will er sich von ihr befreien, um sich ein Selbst zu schaffen wie er es will, und dann, und nur so, will er er selbst sein. Das heißt: er will etwas früher einsetzen als andere Menschen; nicht mit dem ihm gesetzten Anfang, sondern „im Anfang“ schlechthin; er will sich nicht in sein Selbst einkleiden, will in dem ihm gegebenen Selbst nicht seine Aufgabe sehen; er will in Kraft seiner formalen, negativen Unendlichkeit sein Selbst selbst konstruieren.

Um diese Art Verzweiflung näher zu beleuchten unterscheidet man am besten zwischen einem handelnden und einem leidenden Selbst, und zeigt, wie das Selbst wenn es handelnd ist im Handeln, wenn es leidend ist im Leiden sich zu sich selbst verhält. Dabei erweist sich als stereotype Form für sein Verhalten eben dies, daß es verzweifelt es selbst sein will.

Ist das verzweifelte Selbst ein **handelndes**, so verhält es sich eigentlich beständig bloß experimentierend zu sich selbst; wie Großes und Erstaunliches es auch vornehmen mag, mit welcher Ausdauer es auch handeln mag. Es kennt keine Macht über sich, daher fehlt ihm im Grunde der Ernst; und es kann nur einen Schein von Ernst vorspiegeln, indem es seinen Experimenten mit sich selbst seine allerhöchste Aufmerksamkeit schenkt. Das ist, ob es ihm noch so ernst ist, nur ein affektierter Ernst, also eben kein Ernst. Wirklicher Ernst liegt nur in dem Gedanken daß Gott auf den Menschen sieht. Wenn das verzweifelte Selbst sich dafür damit begnügt selbst auf sich

selbst zu sehen, verleiht es seinen Unternehmungen nicht, wie es meint, unendliches Interesse und Bedeutung, sondern verwandelt sie eben dadurch in bloße Experimente. Denn wenn es auch nicht so weit in Verzweiflung geht daß es zu einem experimentierten Gott wird, so kann sich doch kein abgeleitetes Selbst, indem es auch sich selbst sieht, mehr geben als es selbst ist; es bleibt doch vom Anfang bis zum Ende das Selbst als das es gesetzt ist, und wird in der Selbstverdoppelung weder mehr noch weniger als das. Insofern arbeitet sich das Selbst in seinem verzweifelten Bestreben es selbst zu sein gerade in das Entgegengesetzte hinein: es wird eigentlich kein Selbst. In der ganzen Dialektik innerhalb deren es handelt ist nichts Festes; was das Selbst ist steht in keinem Augenblick fest, nämlich ewig fest. Indem es ein Selbst werden will, bindet es sich ja; indem es aber nur ein formal unendliches Selbst (eigentlich nur kein Nicht-Selbst) werden will, hebt es diese Bindung wieder auf. Ganz willkürlich kann es jeden Augenblick von vorn anfangen, die ganze Handlung, wie lange auch **ein** Gedanke verfolgt wird, bleibt innerhalb einer Hypothese. So wenig glückt es dem Selbst immer mehr es selbst zu werden, daß es sich nur immer klarer als ein hypothetisches Selbst zeigt. Das Selbst ist sein eigener Herr, absolut (wie es heißt) sein eigener Herr, und ebendies ist die Verzweiflung, und freilich auch seine Lust, sein Genuß. Doch überzeugt man sich bei näherem Zusehen leicht daß dieser absolute Herrscher ein König ohne Land ist; er regiert eigentlich über nichts; sein Zustand, seine Herrschaft ist derart daß der Aufruhr in jedem Augenblick legitim ist. Der ist nämlich damit da, daß das Selbst selbst in seiner souveränen Willkür anders will.

Das verzweifelte Selbst baut also beständig nur Luftschlösser und ficht beständig in die Luft. Diese experimentierten Tugenden sehen brillant aus; sie bezaubern einen Augenblick wie eine morgenländische Dichtung; eine solche Selbstbeherrschung, eine solche Unerschütterlichkeit grenzt ans Fabelhafte. Ja, das tut sie freilich; sie ist sogar nur eine Fabel, ein Nichts. Das Selbst will verzweifelt die Befriedigung genießen, daß es sich zu sich selbst macht, sich selbst entwickelt, es selbst ist; es will von der dichterischen, meisterhaften Anlage seiner selbst die Ehre haben. Und doch bleibt im Grunde ein Rätsel was es unter sich selbst versteht; gerade in dem Augenblick wo es der Verwirklichung der Idee, die es selbst sich von sich selbst gemacht hat, ganz nahe zu sein scheint, kann es das Ganze willkürlich in nichts auflösen.

Ist das verzweifelnde Selbst ein **leidendes**, so ist die Verzweiflung doch die, daß es verzweifelt es selbst sein will. Solch ein experimentierendes Selbst, das verzweifelt es selbst sein will, stößt vielleicht, indem es sich vorläufig in seinem konkreten Selbst orientiert, auf diese oder jene Schwierigkeit, auf irgendeinen Grundschaden. Im Gefühl seiner formalen, negativen Unendlichkeit wird es vielleicht zuerst so tun, als wäre das gar nicht da, als wüßte es nichts davon. Aber es gelingt ihm nicht; so weit reicht seine Fertigkeit im Experimentieren nicht; nicht einmal seine Fertigkeit im Abstrahieren reicht so weit: es ist nun einmal trotz seiner formalen, negativen Unendlichkeit an diese Servitut geschmiedet. Darum leidet es. Wie zeigt sich nun aber daß es verzweifelt doch es selbst sein will?

Sieh, im Vorhergehenden wurde die Form der Verzweiflung daß man über das Irdische oder etwas Irdisches verzweifelt so dargestellt, daß dies im Grunde (wie es sich dann auch zeigt) ein Verzweifeln am Ewigen ist; das heißt: daß man sich vom Ewigen nicht trösten und heilen lassen will, weil man das Irdische so hochschätzt daß das Ewige kein Trost sein kann. Es ist aber auch eine Form der Verzweiflung, daß man nicht auf die Möglichkeit hoffen will, eine irdische, zeitliche Not könne gehoben werden. Wer so verzweifelt will in seinem Leiden verzweifelt er selbst sein. Er hat sich davon überzeugt, daß dieser Pfahl im Fleisch so tief sitzt, daß er nicht davon abstrahieren kann [Übrigens wird man (um doch auch daran zu erinnern) gerade von diesem Gesichtspunkt aus sehen, daß vieles von dem was in der Welt unter dem Namen „Resignation“ aufgeputzt wird eine Art Verzweiflung ist: daß man verzweifelt sein abstraktes Selbst sein, verzweifelt am Ewigen genug haben will, um damit dem Leiden im Irdischen und Zeitlichen trotzen oder es ignorieren zu können. Da will man also in Bezug auf etwas Bestimmtes, worin das Selbst leidet, nicht man selbst sein; indem man sich damit tröstet daß es in der Ewigkeit doch wegfallen müsse, und sich daher für berechtigt hält es in der Zeitlichkeit nicht auf sich zu nehmen. Das Selbst will dem worunter es leidet nicht zugestehen daß es mit zum Selbst gehöre; d.h. es will sich nicht gläubig darunter demütigen. So ist die Resignation als Verzweiflung betrachtet wesentlich davon verschieden daß man verzweifelt nicht man selbst sein will: denn man will ja verzweifelt man selbst sein; nur mit Ausnahme von etwas einzelner, mit dem man verzweifelt nicht man selbst sein will.]; darum will er auch nicht mehr davon abstrahieren, will ihn gleichsam ewig übernehmen. Er nimmt Ärger daran; oder richtiger: er nimmt von ihm den Anlaß sich am ganzen Dasein zu

ärgern, und will nun zum Trotz er selbst sein, nicht ihm zum Trotz ohne ihn (das hieße ja von dem Abnormen in seinem Selbst abstrahieren, und das kann er nicht; oder das wäre eine Bewegung zur Resignation hin): nein, dem ganzen Dasein zum Trotz, oder im Trotz gegen das ganze Dasein, mit ihm. Er will ihn, fast auf seine Qual trotzend, behalten. Denn auf die Möglichkeit der Hilfe hoffen (besonders kraft des Absurden, daß für Gott alles möglich ist), nein, das **will** er nicht. Und bei einem anderen Hilfe suchen, nein, das will er um alles in der Welt nicht; lieber will er, wenn es so sein soll, mit allen Höllenqualen er selbst sein, als daß er Hilfe suchen wollte.

Und sicherlich ist es doch nicht so ganz wahr, was man sagt, „daß der Leidende selbstverständlich so gerne Hilfe haben wolle, wenn ihm bloß jemand helfen könne“; das ist durchaus nicht immer so, wenn auch das Gegenteil nicht immer so verzweifelt wahr ist wie in dem angenommenen Fall. Die Sache ist diese. Ein Leidender hat eine oder mehrere Weisen wie er sich Hilfe wünscht. Wird ihm so geholfen, ja, dann läßt er sich gerne helfen. Wenn es aber in tieferem Sinne Ernst wird, daß geholfen werden soll, besonders von einem Höheren oder dem Höchsten, diese Demütigung, die Hilfe auf jede Weise unbedingt annehmen zu müssen; in der Hand des „Helfers“, dem alles möglich ist, wie ein Nichts werden zu müssen, oder vor einem anderen Menschen sich auch nur beugen zu müssen, also solange man die Hilfe sucht aufgeben zu müssen man selbst zu sein: o, da gibt es gewiß viel, sogar langwieriges und qualvolles Leiden, in welchem das Selbst doch nicht so leidet daß es dazu sich entschlösse, und das es daher im Grunde vorzieht wenn es damit nur weiter es selbst sein darf.

Aber je mehr Bewußtsein in einem solchen Leidenden ist, der verzweifelt er selbst sein will, desto mehr potenziert sich auch die Verzweiflung bis zum Dämonischen. Dessen Ursprung ist gerne dieser. Ein Selbst, das verzweifelt es selbst sein will, quält sich in irgendeiner Pein, die sich nun einmal von seinem konkreten Selbst nicht wegnehmen oder trennen läßt. Gerade auf diese Qual wirft der Betreffende nun seine ganze Leidenschaft, die zuletzt zu einem dämonischen Rasen wird. ob dann auch Gott im Himmel und alle Engel ihm ihre Hilfe anböten: nein, nun will er nicht mehr, nun ist es zu spät. Einst hätte er gern alles hingegeben um diese Qual loszuwerden, da ließ man ihn warten; nun ist es vorbei, nun will er lieber gegen alles rasen, will der von der ganzen Welt, vom Dasein unrecht Behandelte sein, der das Recht hat gegen alles zu rasen. Darum ist es ihm jetzt gerade von Wichtig-

keit daß ihm seine Qual keiner nimmt: er muß sie zur Hand haben, als Beweis daß er recht hat. Dies setzt sich ihm zuletzt so fest in den Kopf, daß er aus einem ganz eignen Grunde Angst vor der Ewigkeit hat: sie möchte ihn ja von seinem in dämonischem Sinne unendlichen Vorzuge, den er vor anderen Menschen hat, scheiden, von seiner dämonischen Berechtigung, der zu sein der er ist. Er selbst will er sein. Er begann mit der unendlichen Abstraktion von seinem konkreten Selbst; und nun ist er zuletzt so konkret geworden, daß es eine Unmöglichkeit sein würde in dieser Weise ewig zu werden; und doch will er verzweifelt er selbst sein. O dämonischer Wahnsinn, der bei dem Gedanken am wütendsten wird, daß es der Ewigkeit einfallen könne sein Elend von ihm zu nehmen!

Diese Art Verzweiflung kommt eigentlich nur bei Dichtern vor (nämlich bei den wirklichen Dichtern, die ihren Schöpfungen immer „dämonische“ Idealität verleihen); doch findet man sie, obschon seltner, auch in der Wirklichkeit. Welches ist dann das ihr entsprechende Äußere! Ja, ein „entsprechendes“, das gibt es eben nicht. Ein der Verslossenheit entsprechendes Äußere wäre ja ein Widerspruch in sich selbst: was entspricht, offenbart ja. Vielmehr ist hier da Äußere ganz gleichgültig; Symptom dieser Verzweiflung ist nur die Verslossenheit: daß man auf eine Innerlichkeit stößt, deren Verschuß sozusagen übergeschnappt ist. Die niedrigsten Formen der Verzweiflung, bei denen es eigentlich keine Innerlichkeit gibt und bei denen von Innerlichkeit jedenfalls nichts zu sagen ist, die muß man durch Beschreibung darstellen und dadurch daß man vom Äußeren eines solchen Verzweifelten redet. Aber je geistiger die Verzweiflung wird, je mehr die Innerlichkeit in ihrer Verslossenheit eine eigne Welt für sich wird, desto gleichgültiger ist das Äußere, worunter die Verzweiflung sich verbirgt. Denn je geistiger die Verzweiflung wird, desto mehr achtet der Verzweifelte selbst darauf wie er die Verzweiflung mit dämonischer Klugheit in ihrer Verslossenheit verschlossen halte, also das Äußere in Indifferenz bringe, so bedeutungslos und gleichgültig wie möglich mache. Wie der Kobold im Märchen durch einen Spalt verschwindet den niemand sehen kann, so liegt der Verzweiflung, je geistiger sie ist, um so mehr daran, in einer Äußerlichkeit zu wohnen hinter der es keinem einfällt sie zu suchen. Dadurch eben sichert sich der Verzweifelte gleichsam hinter der Wirklichkeit eine Welt ausschließlich für sich selbst, wo das verzweifelte Selbst sich ratlos und tantalisch damit beschäftigt es selbst sein zu wollen; und so für sich zu sein, das eben ist Geist.

Wir beginnen mit der niedrigsten Form der Verzweiflung, wo man verzweifelt nicht man selbst sein will. Die dämonische Verzweiflung ist die potenzierteste Form der Verzweiflung, wo man verzweifelt man selbst sein will. In dieser Verzweiflung will man nicht einmal in Selbstvergötterung man selbst sein (lügnerisch, aber doch in gewissem Sinne nach seiner Vollkommenheit); nein, da will man in Haß gegen das Dasein man selbst sein, man selbst nach seiner Jämmerlichkeit; will nicht im Trotz, sondern zum Trotz man selbst sein; will nicht im Trotz sein Selbst von der Macht losreißen die es setzte, sondern sich ihr zum Trotz aufdrängen; will sich aus Malice zu ihr halten, und das versteht sich ja, ein boshafter Einwand muß sich ja auch vor allem das halten wogegen er gerichtet ist. Man meint, indem man sich gegen das ganze Dasein empört, einen Beweis gegen dessen Güte zu haben. Dieser Beweis meint der Verzweifelte selbst zu sein; und der will er sein; darum will er er selbst sein, er selbst in seiner Qual, um mit dieser Qual gegen das ganze Dasein zu protestieren.

Während der in Schwäche Verzweifelte nicht glauben kann daß die Ewigkeit einen Trost für ihn hat, **will** der im Trotz Verzweifelte von dem Troste der Ewigkeit nichts hören: der würde ja sein Untergang sein, weil nun einmal er ein Einwand sein will gegen das ganze Dasein. Es ist so, um bildlich zu reden, wie wenn sich bei einem Schriftsteller ein Schreibfehler einschliche (vielleicht ist es jedoch eigentlich gar kein Fehler, sondern gehört in einem viel höheren Sinne wesentlich mit zur ganzen Darstellung), und dieser Schreibfehler sich nun seiner Fehlerhaftigkeit bewußt gegen den Schriftsteller empören würde, ihm aus Haß gegen ihn verbieten würde das Geschriebene zu verbessern, und in wahnsinnigem Trotz zu ihm sagte: „Nein, ich will nicht ausgelöscht werden, ich will als ein Zeuge gegen dich dastehen, als ein Zeuge dafür daß du ein schlechter Schriftsteller bist.“

Zweiter Abschnitt - Verzweiflung ist die Sünde

A. Verzweiflung ist die Sünde

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: ist die Potenzierung der Verzweiflung. Worauf der Nachdruck liegt, ist: **vor Gott**; daß die Vorstellung von Gott dabei ist, macht die Sünde dialektisch, ethisch, religiös zu dem was die Juristen „qualifizierte“ Verzweiflung nennen würden.

Obgleich in diesem Abschnitt, besonders unter A, kein Raum oder nicht die rechte Stelle für psychologische Beschreibungen ist, mag doch hier als das dialektische Grenzgebiet zwischen Verzweiflung und Sünde das charakterisiert werden, was man eine Dichterexistenz mit Richtung auf das Religiöse nennen kann; eine Existenz, die mit der Verzweiflung der Resignation etwas gemein hat, nur daß die Vorstellung von Gott dabei ist. Eine solche Dichterexistenz wird (wie man aus der Verbindung und Stellung der Kategorien sieht) die eminenteste Dichterexistenz sein. Christlich betrachtet ist (trotz aller Ästhetik) jede Dichterexistenz Sünde; die Sünde: daß man dichtet statt zu sein; daß man sich nur in der Phantasie mit dem Guten und Wahren beschäftigt, statt existentiell danach zu streben es zu sein. Die Dichterexistenz von der wir hier reden ist darin von Verzweiflung verschieden, daß sie die Vorstellung von Gott bei sich hat oder vor Gott ist; sie ist aber ungeheuer dialektisch, so daß sich die dunkle Ahnung daß sie Sünde ist nur sehr schwer zu einem klaren Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit durchringt. Ein solcher Dichter kann einen sehr tiefen religiösen Drang haben, und die Vorstellung von Gott ist in seine Verzweiflung mit aufgenommen. Er liebt Gott über alles; Gott ist ihm in seiner heimlichen Qual sein einziger Trost; und doch liebt er die Qual und will sie nicht aufgeben. Er will so gern vor Gott er selbst sein; nur in Bezug auf den festen Punkt worin sein Selbst leidet will er verzweifelt nicht er selbst sein / und verzweifelt er selbst sein. Während er hofft daß die Ewigkeit ihn von seiner Qual befreien wird, kann er sich hier in der Zeitlichkeit, wie sehr er auch darunter leidet, nicht entschließen sie fahren zu lassen / indem er sie als integrierenden Bestandteil seines Selbst übernehme und sich im Glauben darunter demütige. Und doch bleibt er im Verhältnis zu Gott, und dies ist seine einzige Seligkeit; es

würde ihm das Schrecklichste sein Gott entbehren zu sollen: „das wäre zum Verzweifeln“. Und doch erlaubt er sich eigentlich, aber vielleicht unbewußt, Gott ein wenig anders zu dichten als er ist, etwas mehr wie einen ärztlichen Vater, der dem einzigen Wunsche des Kindes schließlich doch nachgibt. Wie einer der durch eine unglückliche Liebe zum Dichter wurde, das Glück der Liebe preist, so wird er der Dichter der Religiosität. Er hat eine unglückliche Liebe zu Gott. Er versteht es dunkel, als seine ihm von Gott gestellte Aufgabe, daß er diese seine Qual aufgebe; und so glaubt er das dann auch zu tun, so gut es einem Menschen möglich ist / indem er sie von sich fernhält und dadurch gerade festhält. Denn dass er sie wirklich aufgäbe, indem er sie gläubig auf sich nähme, das kann er nicht, d.h. das will er schließlich nicht; oder hier endet sein Selbst in Dunkelheit. Doch wie jenes Dichters Schilderung der Liebe, so hat dieses Dichters Schilderung des Religiösen einen Zauber, einen lyrischen Schwung, wie ihn die Schilderung keines Ehemannes und keines Frommen hat. Was er sagt ist auch nicht unwahr, durchaus nicht; was er schildert ist gerade sein glücklicheres, sein besseres Ich. Er ist in seinem Verhältnis zum Religiösen ein unglücklicher Liebhaber; das heißt: er ist kein Glaubender, sondern hat nur das dem Glauben vorangehende, die Verzweiflung, und in ihr ein brennendes Verlangen nach dem Religiösen. Seine Kollision ist eigentlich diese: ist er der Berufene? ist der Pfahl im Fleisch ein Zeichen davon, daß er zu etwas Außerordentlichem gebraucht werden soll? ist das mit dem Außerordentlichen was er geworden ist vor Gott ganz in der Ordnung? oder ist der Pfahl im Fleisch das, worunter er sich demütigen soll um das allgemein Menschliche zu erreichen? / Doch genug hiervon; ich kann mit dem Nachdruck der Wahrheit sagen: zu wem rede ich? Um solche psychologischen Untersuchungen in nter Potenz, wer kümmert sich darum? Die „Nürnberger Bilderbogen“ die die Pfarrer malen kann man besser verstehen; die gleichen täuschend allen und jedem, und geistig verstanden haben sie mit nicht eine Ähnlichkeit.

[Erstes Kapitel - Stufen des Selbstbewußtseins \(das Selbst vor Gott\)](#)

Im vorigen Abschnitt wurde eine beständige Steigerung im Selbstbewußtsein nachgewiesen: erst fehlte noch ein Wissen davon daß man ein ewiges Selbst hat; dann kam das Wissen, daß man ein Selbst hat worin doch etwas Ewiges liegt; und innerhalb dieses Wissens wurden wieder Steigerungen nachgewiesen. Diese ganze Betrachtung muß nun eine neue dialektische Wendung bekommen. Die Sache verhält sich so. Die Steigerung des Selbstbewußtseins mit der wir uns bis jetzt beschäftigt haben findet innerhalb der

Bestimmung statt „das menschliche Selbst“, oder „das Selbst, dessen Maßstab der Mensch ist“. Aber eine neue Qualität bekommt das Selbst dadurch, daß es das Selbst Gott gegenüber ist. Dieses Selbst ist nicht mehr das bloß menschliche Selbst, sondern ist, was ich in der Hoffnung nicht mißverstanden zu werden das theologische Selbst, das Selbst vor Gott nennen möchte. Und welche unendliche Realität bekommt doch das Selbst nicht, wenn es sich dessen bewußt wird daß es vor Gott da ist, wenn es ein menschliches Selbst wird dessen Maßstab Gott ist! Ein Hirte der (wenn das möglich wäre) Kühen gegenüber ein Selbst ist, ist ein sehr niedriges Selbst; ein Herrscher der Sklaven gegenüber ein Selbst ist, desgleichen. Und eigentlich sind diese beiden kein Selbst: es fehlt das Maß. Das Kind, das bisher nur die Eltern zum Maß hatte, wird ein Selbst, indem es als Mann den Staat zum Maß bekommt; aber welcher unendlich Akzent fällt auf das Selbst, wenn es Gott zum Maß bekommt! Das Maß für das Selbst ist immer: was das ist, demgegenüber es ein Selbst ist; das ist aber wieder die Definition von „Maß“. Wie man nur gleichartige Größen addieren kann, so ist jedes Ding qualitativ das womit es gemessen wird; und was qualitativ sein Maß [Maalestok] ist, ist ethisch sein Ziel [Maal]; und das Maß und das Ziel ist qualitativ das was das Ding ist / außer in der Welt der Freiheit, wo einer doch, wenn er qualitativ nicht ist was sein Ziel und sein Maß ist, diese Disqualifikation selbst verschuldet haben muß. Doch bleibt Ziel und Maß dann doch Ziel und Maß: nur daß sie jetzt offenbar machen, daß jener Mensch nicht ist was sein Ziel und Maß ist.

Es war ein sehr richtiger Gedanke, auf den eine ältere Dogmatik so oft zurückkam, während sich eine spätere Dogmatik so oft darüber aufhielt, weil ihr Verständnis und Sinn dafür fehlte / es war ein sehr richtiger Gedanke, ob er auch zuweilen verkehrte Anwendung fand: daß die Sünde dadurch etwas so Furchtbares werde daß sie vor Gott sei. Damit bewies man die Ewigkeit der Höllenstrafen. Später wurde man klug und sagte: Sünde ist Sünde; die Sünde wird dadurch nicht größer daß sie gegen Gott oder vor Gott ist. Sonderbar! Selbst die Juristen reden von qualifizierten Verbrechen; selbst die Juristen machen einen Unterschied, ob ein Verbrechen z.B. gegen einen Beamten oder gegen einen Privatmann verübt wird, machen einen Unterschied in der Strafe für einen Vaternord und einen gewöhnlichen Mord.

Nein, darin hatte die ältere Dogmatik recht: die Sünde wird dadurch unendlich potenziert daß sie gegen Gott geschieht. Der Fehler lag darin daß man

Gott wie etwas Äußeres betrachtete, und anzunehmen schien man sündige gegen Gott nur zuweilen. Aber Gott ist nicht etwas Äußeres wie etwa ein Polizeibeamter. Worauf man zu achten hat ist, daß das Selbst eine Vorstellung von Gott hat, und dann doch nicht will wie Gott will, also doch ungehorsam ist. Auch sündigt man vor Gott nicht nur zuweilen. Jede Sünde geschieht vor Gott; oder besser: was die Schuld zur Sünde macht, ist, daß der Schuldige das Bewußtsein hat daß er vor Gott steht.

Die Verzweiflung potenziert sich nach dem Maße des Selbstbewußtseins; das Selbst aber potenziert sich nach dem Maß für das Selbst; und es potenziert sich unendlich, wenn das Maß Gott ist. Je mehr Vorstellung von Gott, um so mehr Selbst; je mehr Selbst, um so mehr Vorstellung von Gott. Erst wenn ein Selbst, als dieses bestimmte einzelne Selbst, sich dessen bewußt ist daß es vor Gott steht, erst dann ist es das unendliche Selbst; und dieses Selbst sündigt dann vor Gott. Darum ist die Selbstsucht des Heidentums, trotz allem was man von ihr sagen kann, doch lange nicht so qualifiziert wie der Christenheit wenn sich auch da Selbstsucht findet; denn der Heide hat sein Selbst nicht vor Gott. Der Heide und der natürliche Mensch haben das nur menschliche Selbst zum Maß. Daher kann man wohl recht haben, wenn man von einem höheren Gesichtspunkte aus das Heidentum in Sünde liegen sieht; aber die Sünde des Heidentums war eigentlich die verzweifelte Unwissenheit um Gott, um das Da-sein vor Gott: „Sie waren in der Welt ohne Gott.“ Daher ist es auf der anderen Seite wahr daß der Heide nicht im strengsten Sinne sündigt; denn er sündigt nicht vor Gott, und alle Sünde geschieht vor Gott. Es ist gewiß auch manchem Heiden gelungen untadelig durch die Welt zu kommen; und das gelang ihm dann gerade deswegen, weil seine pelagianisch leichtsinnige Anschauung ihn rettete; aber dann ist seine Sünde eben diese pelagianisch leichtsinnige Auffassung. Wiederum ist gewiß schon mancher gerade durch eine strenge Erziehung im Christentum in Sünde gefallen, weil ihm die ganze christliche Anschauung, besonders in der früheren Zeit seines Lebens, zu ernst war; aber dann ist doch wieder diese tiefere Vorstellung von dem was Sünde ist eine Hilfe für ihn.

Sünde ist: daß man vor Gott verzweifelt nicht man selbst sein will, oder daß man vor Gott verzweifelt man selbst sein will. Aber ist diese Definition, mag sie sonst auch ihre Vorzüge haben (und darunter den allerwichtigsten, daß sie die einzige schriftgemäße ist; denn die Schrift bestimmt die Sünde immer als Ungehorsam): ist sie nicht doch zu geistig? Darauf ist zunächst

zu antworten: eine Definition der Sünde kann nie zu geistig sein (außer sie werde so „geistig“, daß sie die Sünde abschafft); denn Sünde ist eben eine Bestimmtheit des Geistes. Und dann: weshalb sollte sie zu geistig sein? Weil sie nicht von Mord, Diebstahl, Unzucht u. dgl. redet? Aber redet sie denn nicht davon? ist das nicht auch eine Eigenwilligkeit gegen Gott, ein Ungehorsam der seinem Gebote trotzt? und wenn man bei der Rede von der Sünde nur von solchen Sünden redet, vergißt man so leicht, daß solches alles fehlen und doch das ganze Leben Sünde sein kann: Eigenwilligkeit, die entweder geistlos unwissend darüber bleibt oder frech unwissend darüber sein will, in welchem unendlich tieferem Sinne ein menschliches Selbst hinsichtlich jedes seiner geheimsten Wünsche und Gedanken Gott in Gehorsam verpflichtet ist; Mangel an Feinhörigkeit im Auffassen und an Willigkeit im Befolgen jedes geringsten Winkes, durch den Gott andeutet was sein Wille mit diesem Selbst ist. Die Sünden des Fleisches sind Eigenwilligkeit des niederen Selbst; aber wie oft wird nicht ein Teufel mit Hilfe des anderen ausgetrieben, so daß das Letzte schlimmer wird als das Erste? Denn so geht es ja gerade in der Welt zu: erst sündigt ein Mensch aus Schwachheit und Gebrechlichkeit; und dann (ja dann lernt er vielleicht seine Zuflucht bei Gott suchen, so daß ihm zum Glauben verholfen wird, der von aller Sünde rettet; aber davon reden wir hier jetzt nicht), dann verzweifelt er über seine Schwachheit und wird entweder ein Pharisäer, der es verzweifelt zu einer gewissen legalen Gerechtigkeit bringt, oder stürzt er sich verzweifelt wieder in die Sünde.

Die gegebene Definition umfaßt jede denkbare und jede wirkliche Form der Sünde; und sie hebt richtig das Entscheidende hervor: daß Sünde Verzweiflung ist (Sünde ist nicht die Wildheit des Fleisches und Blutes, sondern die Zustimmung des Geistes dazu); und daß sie vor Gott ist. Als Definition ist sie eine algebraische Formel. In dieser kleinen Schrift wäre es nicht an seiner Stelle und wäre außerdem ein Versuch der mißlingen müßte, wenn ich die einzelnen Sünden beschreiben wollte. Die Hauptsache ist hier bloß, daß die Definition wie ein Netz alle Formen umfasse. Und daß sie dies tut, kann man auch sehen wenn man sie durch die Definition des Gegensatzes der Sünde kontrolliert, des Glaubens; auf welchen ich in dieser ganzen Schrift wie auf ein sicheres Seezeichen hinsteuere. Glaube ist aber, daß sich das Selbst, indem es es selbst ist und sein will, sich selbst durchsichtig sich gründet auf Gott.

Es ist aber oft genug übersehen worden daß der Gegensatz zur Sünde keineswegs die Tugend ist. So kann die Sünde nur auffassen, wer nicht weiß daß alle Sünde vor Gott geschieht, wer sich deshalb mit einem bloß menschlichen Maßstab begnügt, wer also überhaupt nicht weiß was Sünde ist; also der Heide außerhalb und innerhalb der Christenheit. Nein, **der Gegensatz zur Sünde ist der Glaube**; daher es Röm. 14, Vers 23 heißt: „Alles was nicht aus Glauben kommt ist Sünde.“ Und dies gehört zu den entscheidendsten Bestimmungen des ganzen Christentums, daß der Gegensatz zur Sünde nicht die Tugend ist sondern der Glaube.

Beilage

Daß die Definition der Sünde die Möglichkeit des Ärgernisses enthalte; eine allgemeine Bemerkung über das Ärgernis

Der Gegensatz Sünde / Glaube ist der christliche; ist der, der alle ethischen Begriffsbestimmungen christlich umbildet, vertieft und verschärft. Ihm liegt das entscheidend christliche „vor Gott“ zugrunde; welche Bestimmung wieder das entscheidende Kriterium des Christlichen enthält: das Absurde, das Paradox und die Möglichkeit des Ärgernisses. Und daß dies bei jeder Bestimmung des Christlichen nachgewiesen werde, ist von äußerster Wichtigkeit, da das Ärgernis die Schutzwehr des Christlichen gegen alle Spekulation bildet. Wo liegt nun hier die Möglichkeit des Ärgernisses? Darin, daß ein Mensch die Realität haben soll als einzelner Mensch vor Gott da zu sein; und daß also (was daraus folgt) die Sünde des Menschen Gott beschäftige. Dies „der einzelne Mensch vor Gott“ bekommt die Spekulation nie ihren Kopf; sie verallgemeinert bloß die einzelnen Menschen phantastisch zum Geschlecht. Eben darum erfand auch ein ungläubiges Christentum daß Sünde eben Sünde sei; ob sie vor Gott sei oder nicht, tue ja nichts zur Sache. Das will sagen: man wollte die Bestimmung „vor Gott“ weghaben, und dazu erfand man eine höhere Weisheit, die jedoch sonderbarerweise weder mehr noch weniger war als was die höhere Weisheit meist ist: das alte Heidentum.

Es wird oft genug davon geredet, daß man sich am Christentum ärgere weil es so dunkel und düster sei, oder weil es so streng sei usw.; da darf und muß doch auch einmal gezeigt werden, warum man sich eigentlich am Christentum ärgert: darum nämlich weil es zu hoch ist; weil das Maß, womit es mißt, nicht der Mensch ist; weil es den Menschen zu etwas so Außerordent-

lichem machen will daß er es nicht fassen kann. Eine ganz einfache psychologische Entwicklung, was unter Ärger zu verstehen sei, wird dies erklären / und sie wird zugleich zeigen, wie unendlich töricht man sich benahm, wenn man das Christentum so verteidigte daß man das Ärger entfernte; wie dumm und frech man da Christi eigene Anweisung ignorierte, der oft und so bekümmert vor dem Ärger warnt, d.h. selbst darauf hinweist daß dessen Möglichkeit da ist und da sein soll / denn soll sie nicht da sein, gehört sie nicht wesentlich mit zum Christlichen, so ist es ja menschlicher Unsinn von Christus, dem Gottmenschen, daß er, statt sie wegzunehmen, bekümmert vor ihr warnt.

Wenn ich mir einen armen Tagelöhner denke und den mächtigsten Kaiser der je gelebt hat, und dieser mächtigste Kaiser bekäme plötzlich den Einfall, einen Boten zu dem Tagelöhner zu schicken, in dessen Herz nie der Gedanke aufgestiegen war daß der Kaiser von seinem Dasein wisse, der sich unbeschreiblich glücklich preisen würde wenn er den Kaiser bloß einmal sehen dürfte, der das dann Kindern und Kindeskindern als die wichtigste Begebenheit seines Lebens erzählen würde / wenn der Kaiser also zu diesem Tagelöhner einen Boten schickte und ihn wissen ließe daß er ihn zu Schwiegersohn haben wolle: was dann? Dann würde der Tagelöhner, wenn er es als Mensch menschlich nimmt, etwas verlegen (vielmehr sehr verlegen) werden und sich geniert fühlen; es würde ihm wie etwas höchst Sonderbares, etwas Verrücktes vorkommen, worüber er am allerwenigsten zu einem anderen Menschen reden dürfe, da er selbst schon in seinem stillen Sinn nicht weit von der Erklärung ist auf die alle Nachbarn und Bekannten sofort verfallen würden, nämlich: daß der Kaiser ihn zum Narren halten wolle; so daß er zum Gelächter für die ganze Stadt würde, in die Witzblätter käme und die Geschichte von seiner Vermählung mit des Kaisers Tochter auf dem Jahrmarkt verkauft würde. Eine kleine Gunsterweisung nämlich würde der Tagelöhner fassen können, die würde auch in der Kleinstadt, wo er wohnt, verstanden werden / von dem hoch geehrten gebildeten Publikum, von den alten Weibern, von allen 500 000 Einwohnern jener Kleinstadt, die hinsichtlich der Volksmenge sogar eine sehr große Stadt sein mag, dagegen in Hinsicht auf Sinn und Verstand für das Außerordentliche so klein wie irgendeine Kleinstadt ist / aber das mit dem Schwiegersohn werden, das ist viel zu viel.

Doch ist ja der Bote des Kaisers gekommen in seiner bekannten Livree; und es muß sich ja bald in weiteren äußeren Tatsachen zeigen ob es dem Kaiser mit seiner Absicht Ernst ist: das kann den Tagelöhner ermutigen, in aller Bescheidenheit zu glauben der Kaiser könne ihn doch nicht bloß zum besten haben wollen. Gesetzt aber, es sei gar nicht von einer äußeren Tatsache die Rede, nur von einer inneren; so daß also kein Faktum dem Tagelöhner zur Gewißheit verhelfen kann, sondern der Glaube selbst das einzige Faktum ist; so daß also alles dem Glauben überlassen ist: ob dann jener Mann genug **demütigen** Mut hat, das Unglaubliche zu glauben? Denn **frecher** Mut kann zum **Glauben** nicht helfen. Wie viele Tagelöhner gäbe es dann wohl die diesen Mut hätten? Wer aber diesen Mut nicht hätte würde sich ärgern; das Außerordentliche würde ihm wie ein Spott über ihn klingen. Er würde dann vielleicht offen und ehrlich eingestehen: „so etwas ist mir zu hoch; ich kann es nicht fassen; und (daß ich es gerade heraussage) es ist eine Torheit.“

Und nun das Christentum! Das Christentum lehrt, daß dieser einzelne Mensch (und so jeder einzelne Mensch, was er sonst auch sein mag: Mann, Weib, Dienstmädchen, Minister, Kaufman, Barbier, Student usw.), daß dieser einzelne Mensch **vor Gott** da ist. Dieser einzelne Mensch, der vielleicht stolz darauf sein würde wenn er in seinem Leben **einmal** mit dem Könige geredet hätte; dieser Mensch, der sich nicht wenig darauf einbildet daß er mit diesem und jenem nur etwas Vornehmeren auf vertrautem Fuße steht: dieser Mensch ist vor Gott da, kann jeden Augenblick, wann er will, mit Gott reden, und sicher sein von ihm gehört zu werden; kurz, diesem Menschen wird angeboten mit Gott auf dem vertrautesten Fuße zu leben! Und weiter, um dieses, auch um dieses Menschen willen kommt Gott zur Welt, läßt sich gebären, leidet, stirbt; und dieser leidende Gott bittet und fleht beinahe diesen Menschen an, doch die Hilfe anzunehmen die ihm angeboten wird! Wahrhaftig, gibt es etwas worüber man den Verstand verlieren kann, so ist es dies! Jeder, der nicht den demütigen Mut hat daß er das zu glauben wagt, ärgert sich daran. Weshalb? Weil es ihm zu hoch ist; weil er es nicht fassen kann; weil er dazu keine Freimütigkeit gewinnen kann. **Deshalb** muß er es weghaben, vernichten, in Verrücktheit und Unsinn verwandeln. Es ist als erstickte es ihn.

Denn was ist Ärgernis? Ärgernis ist unglückliche Bewunderung. Es ist daher mit Mißgunst verwandt. Aber es ist eine Mißgunst die sich gegen den

Mißgünstigen selbst wendet; in der man (noch genauer genommen) gegen sich selbst am schlimmsten ist. In seiner Engherzigkeit kann sich der natürliche Mensch das Außerordentliche nicht gönnen, das Gott ihm zugedacht hat; da ärgert er sich.

Das Grad des Ärgernisses hängt nun davon ab, wie viel Leidenschaft zum Bewundern jemand hat. Prosaischere Menschen ohne Phantasie und Leidenschaft, die also auch nicht recht zum Bewundern taugen, ärgern sich wohl auch; aber sie beschränken sich darauf zu sagen: „so etwas kann ich nicht begreifen, darauf lasse ich mich nicht ein.“ Das sind die Skeptiker. Aber je mehr Leidenschaft und Phantasie ein Mensch hat, je näher er also in gewissem Sinne (nämlich in der Möglichkeit) daran ist ein Glaubender zu werden (NB. sich anbetend unter das Außerordentliche zu demütigen): desto leidenschaftlicher wird das Ärgernis. Da hilft zuletzt nur ausrotten, vernichten, in den Kot treten.

Will man das Ärgernis verstehen lernen, so studiere man die menschliche Mißgunst, ein Studium, das ich als ein Extrapensum aufgabe und selbst gründlich getrieben zu haben mir einbilde. Mißgunst ist versteckte Bewunderung. Ein Bewunderer 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 Überspanntes. Bewunderung ist glückliche Selbsthingabe, Mißgunst unglückliche Selbstbehauptung.

So auch mit dem Ärgernis; denn was im Verhältnis zwischen Mensch und Mensch Bewunderung und Mißgunst ist, das ist im Verhältnis zwischen Gott und Mensch Anbetung und Ärgernis. Summa summarum aller menschlichen Weisheit ist dies „goldene“ (in Wirklich ist es doch nur Talmi) ne quid nimis: „zu wenig und zu viel verdirbt alles Spiel.“ Dies gilt im Verkehr zwischen Mann und Mann als Weisheit und wird mit Bewunderung honoriert. Sein Kurs schwankt nie; seinen Wert garantiert die ganze Menschheit. Ab und zu lebt einmal ein Geist der ein wenig darüber hinausgeht, der wird (von den Klugen!) für töricht erklärt. Aber das Christentum macht über dieses ne quid nimis hinaus einen Riesenschritt in das Absurde hinein; da beginnt das Christentum / und das Ärgernis.

Man sieht nun, wie außerordentlich (damit doch etwas Außerordentliches bleibe), wie außerordentlich dumm es ist das Christentum zu verteidigen; wie wenig Menschenkenntnis das verrät; wie man (ob auch unbewußt) mit dem Ärgernis unter einer Decke steckt, wenn man das Christliche zu etwas so Kümmerlichem macht daß es am Ende durch eine Verteidigung gerettet werden könnte. Darum ist es gewiß und wahr: wer zuerst erfand das Christentum in der Christenheit zu verteidigen, ist de facto Judas Numero 2; auch er verrät mit einem Kuß; nur daß sein Verrat aus Dummheit geschieht. Etwas verteidigen heißt immer es disrekommandieren. Laß einen ein ganzes Haus voll Gold haben; laß ihn bereit sein jeden einzelnen Dukaten den Armen zu geben / aber laß ihn dabei so dumm sein, dieses sein wohltätiges Vorhaben mit einer Verteidigung zu beginnen, worin er sein Recht dazu mit drei Gründen nachweist: und es wird nicht viel fehlen, daß die Leute es zweifelhaft finden ob er wirklich etwas Gutes tue. Aber nun das Christliche. Ja, wer es verteidigt hat nie daran geglaubt. Glaubt er, so ist die Begeisterung seines Glaubens / nicht eine Verteidigung, nein, Angriff und Sieg; ein Glaubender ist ein Sieger.

So verhält es sich mit dem Christlichen und dem Ärgernis. Die christliche Definition der Sünde muß die Möglichkeit des Ärgernisses enthalten; und die liegt auch ganz richtig in dem „vor Gott“. Der Heide, der natürliche Mensch, ist ganz bereit einzuräumen daß es Sünde gibt; aber dieses „vor Gott“ (was doch eigentlich die Sünde erst zur Sünde macht), das ist ihm viel zu viel. Das heißt ihm (wenn auch auf andere als auf die hier ausgeführte Weise) viel zu viel aus dem Menschen machen; etwas weniger, so ist er bereit darauf einzugehen / aber „zu viel ist zu viel“.

Zweites Kapitel - Die sokratische Definition der Sünde

Sünde ist Unwissenheit. Dies ist, wie bekannt, die sokratische Definition; die wie alles Sokratische immer eine beachtenswerte Instand ist. Jedoch ist es diesem Sokratischen gegangen wie so manch anderem Sokratischen: man hat das Bedürfnis empfunden weiter zu gehen. Wie unzählig viele haben nicht das Bedürfnis empfunden über die sokratische Unwissenheit hinaus zu gehen / vermutlich weil sie fühlten, daß es ihnen eine Unmöglichkeit war bei ihr stehenzubleiben. Wieviele gibt es wohl in jeder Generation, die es auch nur einen Monat aushalten würden in der sokratischen Unwissenheit zu **leben**?

Ich will daher die sokratische Definition keineswegs damit abfertigen daß man bei ihr nicht stehenbleiben könne; sondern ich will sie, das Christliche in mente, dazu benutzen dieses in seiner Schärft darzustellen. Eben weil die sokratische Definition so echt griechisch ist, muß sich neben ihr (wie immer) jede andere Definition, die nicht im strengsten Sinne christlich ist, als bloße Halbheit verraten.

Das Mißliche bei der sokratischen Definition ist nun, daß sie unbestimmt läßt, wie die Unwissenheit selbst, ihr Ursprung usw. näher zu verstehen ist. In gewissem Sinne läßt sich ja gar nicht leugnen daß Sünde Unwissenheit ist (oder was das Christentum vielleicht lieber Dummheit nennen würde): aber ist dies dann eine ursprüngliche Unwissenheit, so daß der Betreffende von der Wahrheit nie etwas gewußt hat und bisher nie etwas hat wissen können? oder ist es eine erst später eingetretene, von dem Menschen produzierte Unwissenheit? Im letzteren Fall muß ja die Sünde eigentlich in etwas anderem stecken als in der Unwissenheit; nämlich in der Tätigkeit des Menschen, mit der er daran gearbeitet hat seine Erkenntnis zu verdunkeln.

Aber auch wenn dies angenommen wird, kommt die hartnäckige und sehr zähleibige Mißlichkeit wieder; mit der Frage nämlich, ob der Mensch in dem Augenblick wo er seine Erkenntnis zu verdunkeln begann, sich dessen daß er dies tat deutlich bewußt war. War er sich dessen nicht deutlich bewußt, so war ja die Erkenntnis schon etwas verdunkelt ehe er mit dem Verdunkeln begann; und die Frage, ob seine Unwissenheit eine ursprüngliche oder erst später eingetretene war, ist nur zurückgeschoben. Nimmt man dagegen an, daß er, als er seine Erkenntnis zu verdunkeln begann, sich dessen deutlich bewußt war, so liegt ja die Sünde (ob sie gleich Unwissenheit ist, insofern als diese das Resultat bildet) nicht in der Erkenntnis, sondern im Willen, und dann fragt es sich wie sich Erkenntnis und Wille zueinander verhalten. Auf solches alles (und man könnte tagelang so weiter fragen) läßt sich die sokratische Definition eigentlich nicht ein. Sokrates war allerdings Ethiker; aber er beginnt mit der Unwissenheit. Intellektuell tendiert er nach der Unwissenheit: daß man nichts wisse. Ethisch versteht er unter Unwissenheit etwas ganz anderes und beginnt dann mit ihr. Daher kommt er in die ganze Untersuchung mit der das Christentum beginnt gar nicht hinein; kommt in das Prius nicht hinein, in welchem die Sünde sich selbst voraussetzt, und das im Dogma von der Erbsünde christlich erklärt wird (zu wel-

chem Dogma wir jedoch in dieser Untersuchung nur wie zu einer Grenze kommen).

Sokrates kommt daher eigentlich gar nicht dazu die Sünde zu bestimmen (was freilich bei einer Definition der Sünde eine Mißlichkeit ist). Wieso? Ist die Sünde Unwissenheit, so ist eigentlich gar keine Sünde da; Sünde ist ja gerade Bewußtsein. Ist es Sünde daß man das Richtige nicht weiß, so daß man deshalb das Unrichtige tut, so ist keine Sünde da. Ist dies Sünde, so wird ja angenommen (was auch Sokrates annahm), daß der Fall nicht eintrete, daß einer der das Recht wisse das Unrechte tue, oder wenn er wisse daß etwas unrecht ist, dieses Unrechte tue. Ist also die sokratische Definition der Sünde richtig, so gibt es gar keine Sünde. Aber sieh, dies, gerade dies ist christlich ganz in der Ordnung und in tieferem Sinne ganz richtig; ist in christlichem Interesse das quod erat demonstrandum. Das wodurch das Christentum sich am entscheidendsten qualitativ vom Heidentum unterscheidet ist eben 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. Nicht bildet nämlich, wie eine oberflächliche Betrachtung annimmt, die Lehre von der Versöhnung den qualitativen Unterscheid zwischen Heidentum und Christentum; nein, man muß viel tiefer einsetzen: mit der Sünde, mit der Lehre von der Sünde; wie es das Christentum auch tut. Was für ein gefährlicher Einwand wäre es daher gegen das Christentum, wenn das Heidentum eine Definition der Sünde hätte die das Christentum als richtig anerkennen müßte!

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, um fassen zu können daß jemand das Gute zu tun mit Bewußtsein unterläßt, oder mit Bewußtsein (mit dem Wissen vom Rechten) das Unrechte tut. Die Gräzität statuiert einen intellektuellen kategorischen Imperativ.

Die darin enthaltene Wahrheit darf man durchaus nicht übersehen, muß sie vielmehr in Zeiten wie den unsrigen einschärfen. Da sich diese in sehr viel leeres, unfruchtbares Wissen verlaufen haben, ist es freilich jetzt (ganz wie zu Sokrates' Zeit, und nur noch mehr) nötig daß die Menschen ein wenig sokratisch ausgehungert werden. 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) dieses Höchste in abstracto darzustellen wissen; das ist zum Lachen und Weinen, wenn man sieht, daß all dieses Wissen und Verstehen gar keine Macht über das Leben der Menschen ausübt, so 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: aber wie in aller Welt ist es doch möglich daß sie es verstanden haben? ist es auch wahr daß sie es verstanden haben? Hier antwortet jener alte Ironiker und Ethiker: „O, mein Lieber, glaube das ja nicht! Sie haben es nicht verstanden! Denn hätten sie es in Wahrheit verstanden, so drückte ihr Leben auch aus, so täten sie auch, was sie verstanden hätten.“

Also ist verstehen und verstehen zweierlei? Ganz gewiß; und wer dies verstanden hat (jedoch, wohl zu merken, nicht selbst wieder so, daß er es / nicht versteht!), der ist eo ipso in alle Geheimnisse der Ironie eingeweiht. Gerade dieser Widerspruch beschäftigt die Ironie. Das komisch zu nehmen daß ein Mensch wirklich etwas nicht weiß, ist eine sehr niedrige Art Komik und unter der Würde der Ironie. Darin liegt doch eigentlich nichts Komisches, daß es Menschen gegeben hat, die annahmen, die Erde stehe still / wenn sie es nicht besser wußten. Vermutlich wird es unserer Zeit einer physikalisch besser unterrichteten Zeit gegenüber wieder ähnlich gehen. DA stößt ja das sich Widersprechende gar nicht auf einander (was nur in einem und demselben Menschen geschehen kann); ein solcher Widerspruch ist also nicht wesentlich und also auch nicht wesentlich komisch. Nein, aber daß ein Mensch das Richtige sagt / und es also verstanden hat; und wenn er dann handeln soll das Unrichtige tut / und also zeigt daß er es nicht verstanden hat: das ist unendlich komisch. Es ist unendlich komisch, wenn ein Mensch durch eine Schilderung des Edelmutts, der das Leben für die Wahrheit hingibt, bis zu Tränen gerührt wird / um im nächsten Augenblick, eins, zwei, drei, wupti, fast noch mit Tränen in den Augen, so gut er kann der Unwahrheit zum Siege zu verhelfen. Es ist unendlich komisch, daß ein Redner mit Wahrheit in Stimme und Mimik, tiefergriffen und tiefergreifend, das Wahre erschütternd darstellen, allem Bösen und allen Mächten der Hölle unter die Augen treten kann, mit einem Aplomb in der Haltung, einer Uner-schrockenheit im Blick, einer Unfehlbarkeit in den Schritten, die bewunderungswürdig ist / es ist unendlich komisch, daß er in demselben Augen-

blick, noch das Schwert des Geistes in der Rechten, der geringsten Unannehmlichkeit feig und furchtsam aus dem Wege laufen kann. Es ist unendlich komisch, daß einer die ganze Wahrheit davon verstehen kann wie kleinlich und erbärmlich die Welt ist / daß er das verstehen kann, und dann nicht wiedererkennt was er verstanden hat; denn fast in demselben Augenblick geht er selbst hin und tut in derselben Kleinlichkeit und Erbärmlichkeit mit, nimmt wenn sie ihn ehrt Ehre von ihr an, erkennt sie also an. O, wenn ich einen sehe der versichert, er habe vollständig verstanden wie Christus in der Gestalt eines geringen Knechtes einherging, arm, verachtet, verspottet, angespuckt / und wenn ich dann denselben Menschen sich so sorgsam dahin wenden sehe wo es einem weltlich wohl geht, und sich dort aufs sicherste einrichten; wenn ich ihn sehe, wie er so ängstlich als handelte sich's ums Leben jedem ungünstigen Windhauch von rechts oder links ausweicht; wenn ich ihn darüber daß er bei allen, bei allen in Ehre und Ansehen steht, so vergnügt, so glücklich sehe, ja so heilfroh daß er dafür sogar seinem Heiland (das fehlt gerade noch) gerührt dankt: dann habe ich oft zu mir selbst und bei mir selbst gesagt: „Sokrates, Sokrates, Sokrates, sollte es möglich sein, daß dieser Mensch verstanden hat was er verstanden zu haben behauptet?“ So habe ich gesagt, und habe zugleich gewünscht Sokrates möge recht haben. Denn es ist mir doch als wäre das Christentum zu streng; und ich kann es auch nicht in Einklang mit meiner Erfahrung bringen, einen solchen Menschen als einen Heuchler hinzustellen. Nein, Sokrates, dich kann ich verstehen; du machst ihn zu einem Spaßvogel, zu einem lustigen Bruder / und machst ihn zu einer Beute für das Gelächter und hast nichts dagegen (es findet sogar deinen Beifall), daß ich ihn komisch anrichte und serviere / vorausgesetzt nämlich daß ich es gut mache.

Sokrates, Sokrates, Sokrates! Ja, man muß deinen Namen schon dreimal nennen, und es wäre nicht zuviel ihn zehnmal zu nennen, wenn es nur etwas helfen könnte. Man meint, die Welt brauche eine neue Gesellschaftsordnung und eine neue Religion; aber niemand denkt daran, daß unsre gerade durch das viele Wissen verwirrte Welt einen Sokrates braucht. Doch freilich, dächte einer daran, oder dächten gar viele daran, dann wäre er weniger nötig. Was eine Verirrung am meisten braucht ist immer das woran sie am wenigsten denkt / wie sich von selbst versteht: sonst wäre es ja keine Verirrung.

Also eine solche ironisch-ethische Korrektur könnte unsere Zeit sehr gut brauchen; sie ist vielleicht das Einzige was ihr not tut / denn sie ist offenbar das, woran sie am wenigsten denkt. Es täte uns ungemein not, daß wir, anstatt weiter als Sokrates zu gehen, auf dieses Sokratische zurückkämen daß verstehen und verstehen zweierlei ist / nicht als zu einem Resultat mit dem die Sache abgemacht wäre, in dessen Besitz man den Unterscheid zwischen verstehen und verstehen gerade ignorieren könnte, sondern als zu einer Aufgabe des praktischen Lebens.

Die sokratische Definition hilft sich also so. Wenn einer das Rechte nicht tut, so hat er es auch nicht verstanden; sein Verstehen ist eine Einbildung; seine Versicherung daß er es verstanden habe beweist nur, daß er was er verstanden haben will mißversteht / und um so gründlicher mißversteht, je besser er es verstanden haben will. Aber dann ist ja die Definition richtig. Tut einer das Rechte, so sündigt er doch wohl nicht; und tut er das Rechte nicht, so hat er es auch nicht verstanden; hätte er es in Wahrheit verstanden, so würde es ihn bewegen es zu tun, würde ihn zum Repräsentanten seiner Wahrheit machen: ergo ist die Sünde Unwissenheit.

Wo steckt da die Mißlichkeit? Sie steckt darin, daß eine dialektische Bestimmung des Übergangs vom Verstehen zum Tun fehlt. Bei diesem Übergange setzt nun das Christliche ein; und dann zeigt es daß die Sünde im Willen liegt, und kommt zum Begriff des Trotzes; und um dann das Ende richtig festzumachen fügt es endlich das Dogma von der Erbsünde hinzu. Um das Ende fest zu machen: denn das Geheimnis der Spekulation besteht eben darin, daß sie näht ohne das Ende zu befestigen und ohne in den Faden einen Knoten zu machen; darum kann sie, wunderbar, immerfort nähen, d.h. den Faden durchziehen. Das Christentum dagegen befestigt das Ende durch das Paradox.

In der reinen Idealität, wo vom einzelnen wirklichen Menschen keine Rede ist, ist der Übergang notwendig (im System geht ja auch alles mit Notwendigkeit vor sich), ist also mit dem Übergang vom Verstehen zum Tun gar keine Schwierigkeit verbunden. Dies ist die Gräzität (doch nicht das Sokratische; dazu ist Sokrates zu sehr Ethiker). Und ganz dasselbe ist eigentlich das Geheimnis der ganzen neuen Philosophie; „cogito ergo sum“; Denken ist Sein. Christlich heißt es dagegen; „dir geschehe wie du glaubst“; oder: „wie du glaubst, so bist du“; Glauben ist Sein. So sieht man, daß die neuere Philosophie weder mehr noch weniger ist als Heidentum. Dies ist nun je-

doch nicht das Schlimmste; mit Sokrates verwandt zu sein ist nicht das Geringsste. Aber das ganz Unsokratische in der neueren Philosophie ist, daß sie sich und uns einbilden will dies sei Christentum.

In der Welt der Wirklichkeit dagegen, wo vom einzelnen, wirklichen Menschen die Rede ist, geht dieser winzige Übergang vom Verstandhaben zum Tun nicht immer cito citissime vor sich, nicht „geschwind wie der Wind“. Im Gegenteil, da hat er eine weitläufige Geschichte.

Im Geistesleben ist kein Stillstand (eigentlich auch kein Zustand; da ist alles Aktualität). Wenn also ein Mensch nicht in derselben Sekunde wo er das Recht erkannt hat es tut / ja so kommt fürs erste die Erkenntnis aus dem Kochen. Und dann ist die Frage, was der Wille zum Erkannten meint. Der Wille ist etwas Dialektisches und begreift auch die ganze niedere Natur des Menschen in sich. Gefällt dieser nun das Erkannte nicht, so folgt daraus zwar nicht, daß der Wille sofort das Gegenteil von dem tut was die Erkenntnis verstand (so starke Gegensätze kommen wohl ziemlich selten vor): aber der Wille läßt einige Zeit hingehen. Es entsteht also ein Interim; es heißt: „Wir wollen es doch noch bis morgen mit ansehen“. Darüber wird die Erkenntnis immer dunkler, und das Niedere siegt immer mehr; denn ach, das Gute muß sofort getan werden, sofort wenn es erkannt ist (und darum geht es in der reinen Idealität mit dem Übergange vom Denken zum Sein so leicht: da geschieht alles sogleich), aber das Niedere hat seine Stärke im Hinziehen. Der Wille sieht dabei durch die Finger: will er es nicht gerade, so ist er doch auch nicht dagegen. Und wenn dann die Erkenntnis gehörig dunkel geworden ist, so können Erkenntnis und Wille einander besser verstehen; zuletzt stimmen sie ganz zusammen: denn nun ist die Erkenntnis auf die Seite des Willens übergegangen und erkennt, daß es ganz richtig ist wie er will. So lebt eine große Menge Menschen; da ihre ethische und ethisch-religiöse Erkenntnis sie in Entscheidungen und Konsequenzen hinausführen will welche das Niedere in ihnen nicht liebt, arbeiten sie so sachte daran sie zu verdunkeln. Dafür erweitern sie ihre ästhetische und metaphysische Erkenntnis, was ethisch betrachtet und beurteilt Zerstreuung ist.

Doch mit all dem sind wir noch nicht weiter als bis zum Sokratischen gekommen; denn (würde Sokrates sagen) geschieht dies, so zeigt es ja, daß ein solcher Mensch das Rechte doch nicht verstanden hat. Das will sagen: das Griechentum hat nicht den Mut, auszusprechen daß einer mit Wissen,

mit dem Wissen vom Rechten, das Unrechte tue; da hilft es sich und sagt: wenn einer das Unrechte tut, hat er das Rechte nicht verstanden.

Ganz richtig, und weiter kann ein **Mensch** auch nicht kommen; ein Mensch kann, **weil** er in der Sünde ist, nicht durch sich selbst und von sich selbst sagen was Sünde ist. Sein ganzes Reden von der Sünde ist im Grunde Beschönigung der Sünde; eine Entschuldigung, eine sündige Abschwächung. Darum setzt das Christentum auch damit ein, daß nur eine Offenbarung von Gott den Menschen darüber aufzuklären vermag was Sünde ist: nämlich nicht, daß der Mensch das Rechte nicht verstanden hat, sondern daß er es nicht verstehen will, es nicht will.

Schon über den Unterschied von nicht verstehen **können** und nicht verstehen **wollen** erklärt Sokrates eigentlich nichts; dagegen ist er durch sein Operieren mit dem Unterschied zwischen Verstehen und Verstehen der Großmeister für alle Ironiker. Er erklärt: wer das Rechte nicht tut, der hat es auch nicht verstanden; das Christentum aber geht weiter zurück: daß er das Rechte nicht verstanden hat, kommt daher weil er das Rechte nicht verstehen will, und dies wieder daher weil er das Rechte nicht will. Und dann lehrt er es, daß ein Mensch das Rechte zu tun unterlasse obgleich er es verstanden habe, oder gar (im eigentlichen Trotz) das Unrechte tue obgleich er das Rechte verstanden habe. Kurz, die christliche Lehre von der Sünde ist lauter Anzüglichkeit, Beschuldigung über Beschuldigung; ist die Anklage, die sich das Göttliche gegen den Menschen zu erheben erlaubt.

Aber kann ein Mensch dieses Christliche begreifen? Keineswegs, es ist ja auch das Christliche, also zum Ärgernis. Es muß geglaubt werden. Begreifen kann der Mensch im Bereich des Menschlichen; das Göttliche muß er glauben. Wie erklärt das Christentum dies Unbegreifliche? Ganz konsequent auf eine ebenso unbegreifliche Weise: es ist geoffenbart.

Christlich verstanden liegt also die Sünde im Willen, nicht in der Erkenntnis; und diese Verderbtheit des Willens geht über das Bewußtsein des einzelnen hinaus. Dies ist das ganz Konsequente; sonst müßte sich ja bei jedem Einzelnen die Frage erheben, wie die Sünde begonnen habe.

Hier ist dann wieder das Merkmal des Ärgernisses. Die Möglichkeit des Ärgernisses liegt darin, daß eine von Gott kommende Offenbarung nötig sein soll, den Menschen darüber aufzuklären was Sünde ist und wie tief sie steckt. 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; das aber weiß ich doch (und bin auch bereit es einzugestehen), wie weit ich von der Vollkommenheit entfernt bin: sollte ich also nicht wissen was Sünde ist?“ Aber das Christentum antwortet: „Nein, gerade das weißt du am allerwenigsten, wie weit du von der Vollkommenheit entfernt bist und was Sünde ist.“ / Sieh, in dem Sinne ist freilich die Sünde, christlich verstanden, Unwissenheit; sie ist Unwissenheit darüber was Sünde ist.

Die Definition der Sünde, die im vorigen Kapitel gegeben wurde, muß daher noch so vervollständigt werden: Sünde ist, daß man, nachdem man durch eine Offenbarung Gottes darüber aufgeklärt worden ist worin Sünde besteht, vor Gott verzweifelt nicht man selbst sein will oder verzweifelt man selbst sein will.

Drittes Kapitel - Daß die Sünde keine Negation sei, sondern eine Position

Daß dies so sei, dafür hat die Orthodoxie beständig gekämpft und jede Definition der Sünde, die diese zu etwas bloß Negativem, zu Schwachheit, Sinnlichkeit, Endlichkeit, Unwissenheit u. dgl. machte, als pantheistisch abgewiesen. Die Orthodoxie hat sehr richtig gesehen daß die Schlacht hier geschlagen werden muß; oder (um an das Vorhergehende zu erinnern), daß hier das Ende befestigt werden und Widerstand geleistet werden muß. Die Orthodoxie hat richtig gesehen, daß das ganze Christentum ohne Halt ist wenn die Sünde negativ bestimmt wird. Deshalb schärft die Orthodoxie ein, daß eine Offenbarung von Gott den gefallen Menschen lehren muß was Sünde ist, und daß dann diese Lehre, 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, die der sicherste Halt und das festeste Bollwerk gegen alle heidnische Weisheit ist.

So die Orthodoxie. Durch ein sonderbares Mißverständnis hat dann eine sogenannte spekulative Dogmatik, die sich freilich in bedenklicher Weise mit der Philosophie einläßt, diese Bestimmung, daß die Sünde eine Position sei, **begreifen** zu können gemeint. Läßt sich aber die Sünde begreifen, so ist sie eine Negation. Das Geheimnis in allem Begreifen ist, daß das Begreifen selbst höher ist als alle Position die es setzt. Der Begriff setzt eine Position;

indem diese aber begriffen wird, wird sie negiert. Hierauf doch selbst bis zu einem gewissen Grade aufmerksam hat die spekulative Dogmatik keine andere Hilfe gewußt, als daß sie (was sich freilich für eine philosophische Wissenschaft wenig schickt) ein Detachement von Versicherungen auf den kritischen Punkt warf. Man versichert das eine Mal feierlicher als das andere daß die Sünde eine Position sei, und daß es Pantheismus und Rationalismus und Gott weiß was sei, aber jedenfalls etwas was die spekulative Dogmatik abschwöre und verabscheue, wenn man sage die Sünde sei bloß eine Negation / und dann geht man dazu über, zu begreifen daß die Sünde eine Position ist. Das will sagen, sie ist doch nur bis zu einem gewissen Grade Position / bis zu dem Grade, daß man ihre Positivität doch noch begreifen kann.

Und dieselbe Zweizüngigkeit der Spekulation zeigt sich dann auch an einem anderen Punkte, doch mit Beziehung auf dieselbe Sache. Die Bestimmung der Sünde, oder wie die Sünde bestimmt wird, ist entscheidend für die Bestimmung der Reue. Da es nun so spekulativ ist von der Negation der Negation zu reden, so geht es nicht anders: die Reue muß die Negation der Negation sein / und so wird ja die Sünde die Negation. / Es wäre übrigens zu wünschen, daß einmal ein nüchterner Denker deutlich machte, wie weit das rein Logische, das in der Grammatik seine Gültigkeit hat (die Verneinung der Verneinung ist Bejahung) und in der Mathematik (Minus mal Minus gibt plus), wie weit dieses Logische in der Welt der Wirklichkeit, der Qualitäten gilt; ob die Dialektik der Qualitäten nicht überhaupt eine andere ist; ob der „Übergang“ hier nicht eine andere Rolle spielt. Für die Betrachtung sub speciae **aeterni** gibt es ja keine **Zeit**: darum **ist** da alles und ein **Übergang** ist überflüssig; darum ist da die Negation der Negation eo ipso (ohne Weiteres, ohne Übergang) Position. Aber die Wirklichkeit auf diese Weise zu betrachten, das ist doch beinahe Wahnsinn. Man kann auch ganz in abstracto sagen: auf das Imperfektum folgt das Perfektum. Wenn aber in der Welt der Wirklichkeit jemand daraus schließen würde, ein Werk das er nicht vollendete (ein imperfectum) werde eo ipso, ohne Weiteres, ohne Übergang, vollendet (ein perfectum): der wäre ja doch wohl verrückt. So aber steht es auch mit der Position der Sünde, wenn das Medium worin sie poniert wird das reine Denken ist: dies Medium ist viel zu flüchtig als daß es mit der Position Ernst werden kann.

Doch solches alles beschäftigt mich hier nicht. Ich halte beständig nur an dem Christlichen fest, daß die Sünde eine Position ist / doch nicht als ob sich das begreifen ließe, sondern als an einem Paradox das geglaubt werden muß. Dies ist in meinen Gedanken das Richtige. Wenn man bloß alle Versuche zu begreifen als sich selbst widersprechend aufzeigen kann, so bekommt die Sache ihre rechte Stellung: so wird nämlich klar, daß das Christliche dem Glauben überlassen werden muß: dem also, ob einer glauben will oder nicht. / Ich kann gut begreifen (was auch durchaus nicht zu göttlich ist als daß es begriffen werden könnte), daß einer, der nun einmal durchaus begreifen muß und nur von dem etwas hält was sich für begreifbar ausgibt, dies sehr ärmlich findet. Wenn aber das ganze Christentum daran hängt daß es geglaubt und nicht begriffen werden soll, daß man also **entweder** es glauben **oder** sich daran ärgern soll: ist es dann so verdienstlich, begreifen zu wollen? Ist es verdienstlich, oder ist es nicht eher Unverschämtheit oder Gedankenlosigkeit, das begreifen zu wollen was nicht begriffen werden will? Wenn ein König die Idee hat ganz wie ein einfacher Mann behandelt werden zu wollen, ist es auch dann das Richtige, ihm die sonst übliche, dem König gebührende Huldigung zu erweisen? Oder heißt das nicht gerade gegen den Willen des Königs seine eigene Meinung behaupten und tun wie man selbst will, anstatt sich zu beugen? Oder ob dann wohl dem Könige ein Mensch um so mehr gefiele, je erfinderischer er wäre ihm untertänige Ehrerbietung zu erweisen? je erfinderischer er also wäre, gegen seinen Willen zu handeln? / Mögen denn andre den bewundern und preisen der das Christliche begreifen zu können behauptet; ich betrachte es geradezu als eine ethische Aufgabe (die vielleicht nicht so wenig Selbstverleugnung erfordert), in so spekulativen Zeiten, wo alle „die anderen“ geschäftig sind das Christliche zu begreifen, da einzugestehen daß man es weder begreifen kann noch begreifen soll. Doch ist dies freilich gerade das, was die Zeit, was die Christenheit braucht: nämlich etwas sokratische Unwissenheit gegenüber dem Christlichen. Aber wohl zu merken: etwas „sokratische“ Unwissenheit. Laßt uns nie vergessen (doch wie viele sind es wohl, die es jemals recht gewußt oder bedacht haben?), daß Sokrates' Unwissenheit eine Art Gottesfurcht und Gottesdienst war (sie brachte auf griechisch das Jüdische zum Ausdruck, das Gottesfurcht der Anfang der Weisheit ist). Laßt uns nie vergessen, daß er gerade aus Ehrerbietung vor der Gottheit unwissend war und die andern der Unwissenheit überführte. Soweit ein Heide das konnte, hielt er als **Richter** auf der Markscheide zwischen Gott und Mensch Wache, dar-

über wachend daß die Kluft der Qualitätsverschiedenheit zwischen Gott und Mensch befestigt bleibe, damit Gott und Mensch nicht so philosophice, poetice auf eins hinauslaufe. Sieh, darum war Sokrates der Unwissende, und darum kannte ihn die Gottheit als den der am meisten wußte. Wenn aber nun das Christentum lehrt daß all das Christliche nur für den Glauben da ist: so wird es gerade eine sokratische, gottesfürchtige Unwissenheit sein, die den Glauben durch ihr Nichtwissen vor der Spekulation schützt; darüber wachend, daß die Kluft der Qualitätsverschiedenheit zwischen Gott und Mensch befestigt bleibe, wie sie es im Paradox und Glauben ist, damit Gott und Mensch nicht noch schrecklicher als im Heidentum so philosophice, poetice auf eins hinauslaufe / im System.

Nur von einer Seite aus kann ich hier beleuchten daß die Sünde eine Position ist. Im vorhergehenden Abschnitt ist in der Darstellung der Verzweiflung beständig eine Steigerung nachgewiesen. Der Ausdruck für diese Steigerung war teils die Potenzierung des Selbstbewußtseins in der Verzweiflung, teils daß sich diese vom Erleiden zur bewußten Handlung potenzierte. Beides ist in seiner Vereinigung wieder der Ausdruck dafür, daß die Verzweiflung nicht von außen, sondern von innen kommt. Und in demselben Grade ist sie ja auch mehr und mehr ponierend. Aber nach der aufgestellten Definition der Sünde gehört zur Sünde, daß das Selbst durch die Vorstellung von Gott unendlich potenziert und damit die Sünde zur restlos bewußten, freien Tat wird. Darin erst kommt entscheidend zum Ausdruck daß die Sünde eine Position ist, und daß sie **vor Gott** ist, ist das Positive an ihr.

Übrigens hat die Bestimmung daß die Sünde eine Position ist auch in einem ganz anderen Sinne die Möglichkeit des Ärgernisses, das Paradoxe, in sich. Das erweist sich in der Lehre von der Versöhnung. Erst geht das Christentum hin und setzt die Sünde als Position so fest daß es der menschliche Verstand nie begreifen kann; und dann ist es wieder dieselbe christliche Lehre, die es auf sich nimmt, diese Position so wegzuschaffen daß es der menschliche Verstand nie begreifen kann. Die Spekulation, die die Paradoxe wegschwätzt, läßt auf beiden Seiten etwas ab / so geht es leichter; sie macht die Sünde nicht ganz so unbegreiflich positiv, und sie läßt die Sünde auch nicht ganz so unbegreiflich vergessen sein. Das Christentum aber, der erste Erfinder des Paradoxen, zeigt sich auch hier so paradox wie möglich. Es arbeitet sich gleichsam selbst entgegen, indem es die Sünde als Position so festsetzt daß es nun als eine vollständige Unmöglichkeit erscheint sie wieder wegzuz-

bringen; und dann ist es gerade das Christentum, das die Sünde wieder, durch die Versöhnung, so ganz wegschaffen will als wäre sie ins Meer versenkt.

Beilage zu A - Wird die Sünde aber so nicht in gewissem Sinne zu einer großen Seltenheit? (die Moral)

Im ersten Abschnitt wurde daran erinnert, daß die Verzweiflung um so seltener in der Welt vorkommt je intensiver sie ist. Aber nun ist ja die Sünde die noch einmal qualitativ potenzierte Verzweiflung: so muß sie wohl ganz selten sein? Sonderbare Schwierigkeit! Das Christentum stellt alles unter die Sünde; wir haben das Christliche so streng wie möglich darzustellen gesucht: und dann ergibt sich dies eigentümliche Resultat: dies eigentümliche Resultat, daß sich ja die Sünde im Heidentum gar nicht findet, nur im Judentum und Christentum, und da wohl wieder sehr selten.

Doch ist dies, aber nur in **einem** Sinne, so ganz richtig. „Nachdem man durch eine Offenbarung Gottes erfahren hat was Sünde ist, da, vor Gott, verzweifelt nicht man selbst, oder verzweifelt man selbst sein wollen“, das heißt sündigen; und ganz gewiß, es ist selten, daß ein Mensch so entwickelt, sich selbst so durchsichtig ist daß dies auf ihn paßt. Was folgt dann aber daraus? Ja, darauf muß man wohl achten; denn hier ist eine eigene dialektische Wendung. Daraus, daß ein Mensch nicht in intensiverem Sinne verzweifelt ist, folgt ja nicht daß er nicht verzweifelt ist. Im Gegenteil, es wurde ja gezeigt, daß die meisten, bei weitem die meisten Menschen verzweifelt sind, nur in einem niedrigeren Grade der Verzweiflung. Und so ist es auch mit der Sünde. Das Leben der meisten Menschen ist freilich (indifferent, wie es ist / sogar in der Christenheit) so weit vom Guten (vom Glauben) entfernt, daß es fast zu geistlos ist um Sünde genannt zu werden. Doch ist damit die Sache nicht erledigt: Sünde ist es doch. Wie geht es denn zu, daß das Leben des Menschen so geistlos wird? Ist das etwas was dem Menschen nur so widerfährt? Nein, es ist seine eigne Schuld. Mit Geistlosigkeit wird kein Mensch geboren; und wie viele sie auch im Tode als die einzige Ausbeute des Lebens mit sich bringen / es ist nicht die Schuld des Lebens.

...Es muß gesagt werden (und so rückhaltlos wie möglich), daß die sogenannte Christenheit (in der so alle, millionenweise, ohne weiteres Christen sind; so daß es da ebenso viele, gerade ebenso viele Christen gibt wie Menschen) nicht bloß eine klägliche Ausgabe des Christlichen ist, voll von sinnstörenden Druckfehlern und gedankenlosen Auslassungen und Zusätzen,

sondern ein Mißbrauch des Christentums: daß man es eitel genommen hat. In einem kleinen Lande werden wohl in jeder Generation kaum drei Dichter geboren; aber Pfarrer gibt es genug, mehr als befördert werden können. Bei einem Dichter redet man davon ob der Beruf hat; um Pfarrer zu werden genügt es in der Meinung der Leute (also der Christen), daß man das Examen gemacht hat. Und doch ist ein wahrer Pfarrer etwas noch Selteneres als ein wahrer Dichter; und doch gehört das Wort „Beruf“ ursprünglich dem Göttlichen an. Aber ein Dichter zu sein, davon hat man in der Christenheit doch noch eine Vorstellung bewahrt: daß das etwas sei; und daß es Sinn habe dabei von einem Beruf zu reden. Dagegen ist Pfarrer zu sein in den Augen der Menschen (also der Christen) von jeder erhebenden Vorstellung verlassen, ein Lebensberuf in puris naturalibus, ohne das geringste Mysteriöse. Man ist Pfarrer von „Beruf“, wie man von „Beruf“ Kaufmann, Advokat, Buchbinder, Tierarzt ist.

Ach, und das Schicksal dieses Wortes in der Christenheit ist wie ein Motto für deren ganzes Christentum. Das Unglück ist nicht daß das Christliche nicht gesagt würde (so besteht ja das Unglück auch nicht darin, daß nicht genug Pfarrer da wären); aber es wird so gesagt, daß die Menge der Menschen schließlich gar nichts dabei denkt (gleichwie diese Menge bei einem Pfarrer an nichts anderes denkt als an eine gewisse Beschäftigung zum Zweck eines gewissen Einkommens); so daß also das Höchste und Heiligste gar keinen Eindruck mehr macht, sondern in ihren Ohren wie etwas klingt was nun einmal (Gott weiß warum) wie so vieles andere Brauch und Sitte geworden ist. Was Wunder da, daß man, anstatt sein eignes Verhalten unverantwortlich zu finden, es für nötig findet das Christentum zu verteidigen!

Ein Pfarrer sollte doch wohl ein Glaubender sein. Und ein Glaubender! Ein Glaubender ist doch wohl ein Verliebter; ja der von allen Verliebten am meisten Verliebte ist doch, im Vergleich mit einem Glaubenden, in Bezug auf Begeisterung nur ein grüner Junge. Denke dir nun einen Verliebten. nicht wahr, er würde instande sein, tagaus, tagein, so lang der Tag ist und die Nacht dazu, von seiner Liebe zu reden. Aber glaubst du, es könnte ihm einfallen, glaubst du nicht, es käme ihm abscheulich vor, so davon zu reden, daß er aus drei Gründen zu beweisen suchte daß Verliebtsein doch etwas bedeute? gar das höchste Glück sei? Ungefähr also, wie wenn der Pfarrer aus diesen Gründen beweist, daß beten nützlich sei, ja eine Seligkeit die allen Verstand übersteigt, wird aus drei Gründen bewiesen, die, wenn sie

sonst etwas taugen, doch wohl nicht allen Verstand übersteigen, und es gerade im Gegenteil dem Verstande einleuchtend machen müssen daß diese Seligkeit keineswegs allen Verstand übersteigt: „Gründe“ liegen ja doch wohl im Gebiet des Verstandes. Nein, für das was allen Verstand übersteigt / und für den der daran glaubt, bedeuten drei Gründe nicht mehr als drei Flaschen oder drei Hirsche. / Und nun weiter, glaubst du, es werde einem Verliebten einfallen seine Liebe zu verteidigen? also einzuräumen, daß sie ihm nicht das Absolute ist, unbedingt das Absolute, sondern mit Einwänden behaftet gegen die er sie verteidigen müsse? Das heißt: glaubst du, er könne oder wolle einräumen daß er nicht verliebt sei? sich verraten daß er nicht verliebt sei? Und wenn man einem Verliebten so zu reden vorschlagen würde, glaubst du nicht, er würde diesen Vorschlag für verrückt halten? er würde, wenn er neben seiner Liebe zugleich etwas von einem Beobachter hätte, gegen den der ihm diesen Vorschlag machte den Verdacht fassen, daß er nie gewußt habe was Liebe ist, oder ihn verleiten wolle seine Liebe dadurch zu verraten, zu verleugnen, daß er sie verteidige? Das leuchtet doch ein: wer wirklich verliebt ist, dem kann es nie einfallen dies aus drei Gründen rechtfertigen oder verteidigen zu wollen; denn er ist, was mehr als alle Gründe und jede Verteidigung ist: er ist verliebt. Und wer so was tut ist nicht verliebt, gibt sich bloß für einen Verliebten aus / und unglücklicher- oder glücklicherweise so dumm, daß er nur sich selbst verrät.

Gerade so aber wird von „gläubigen“ Pfarrern vom Christentum gesprochen: entweder „verteidigt“ man es; oder „begründet“ man es; oder macht man sich gar damit wichtig es spekulativ zu „begreifen“. Das nennt man dann predigen; und man hält es in der Christenheit schon für etwas Großes, daß so gepredigt wird und man so was anhört...

B. Die Fortsetzung der Sünde

In Sünde sein ist neue Sünde; oder, wie es genauer ausgedrückt werden müßte und im Folgenden ausgedrückt werden wird: der Zustand in Sünde ist die neue Sünde, ist die Sünde. Dies erscheint dem Sünder vielleicht als eine Übertreibung; er erkennt höchstens jede neue Tatsünde als eine neue Sünde an. Die Ewigkeit aber, die sein Konto führt, muß den Zustand in der Sünde als neue Sünde aufführen. Sie hat nur zwei Rubriken, und „alles was nicht aus dem Glauben kommt ist Sünde“ (Röm. 14,23). Jede unbereute Sünde ist eine neue Sünde; und jeder Augenblick den sie unbereut ist, ist neue Sünde. Wie selten aber ist ein Mensch der ein zusammenhängendes

Bewußtsein von sich selbst hat! Meistens haben die Menschen nur momentweise, nur bei größeren Entscheidungen ein Bewußtsein von sich selbst: das Alltägliche kommt nicht in Betracht; so einmal in der Woche sind sie eine Stunde lang auch so Geist / freilich eine ziemlich bestialische Weise Geist zu sein. Aber die Ewigkeit, die die wesentliche Kontinuität ist, fordert vom Menschen Kontinuität des Lebens im Glauben, also Kontinuität bewußten Seins als Geist. Dem entspricht, daß auch die Sünde nicht bloß eine gelegentliche Unterbrechung des Lebens im Glauben ist, sondern eine Totalität die ihre Kontinuität hat / die Kontinuität des Wegs zum Verderben. Der Sünder aber ist so in der Macht der Sünde, daß er sich dessen nicht bewußt wird. So bringt er bloß jede einzelne neue Sünde in Anschlag, durch die er gleichsam auf dem Wege der Verlorenheit von neuem in Gang kommt; ganz als ginge er nicht auch im vorhergehenden Augenblick auf diesem Wege, mit der Triebkraft aller der vorhergehenden Sünden. Die Sünde ist ihm so natürlich oder zur zweiten Natur geworden daß er das Alltägliche ganz in der Ordnung findet, und nur jedesmal einen Augenblick stutzt wenn er durch neue Sünde sozusagen von neuem in Gang kommt. Er ist in Verlorenheit blind dafür, daß sein Leben, anstatt im Glauben, vor Gott, die wesentliche Kontinuität des Ewigen zu haben, in der Kontinuität der Sünde verläuft.

Doch „Kontinuität der Sünde“: ist die Sünde nicht gerade das Nicht-Kontinuierliche? Sieh, hier kommt es wieder, das daß die Sünde nur eine Negation sei, ein a priori vergeblicher Versuch sich zu konstituieren, der nur dazu führe daß man in verzweifelm Trotzt alle Qual der Ohnmacht leide. Ja, so sieht es spekulativ aus; christlich aber ist die Sünde (was geglaubt werden muß, da es ja das Paradoxe ist das kein Mensch begreifen kann) eine Position, die aus sich immer mehr ponierende Kontinuität entwickelt.

Und das Gesetz für das Anwachsen dieser Kontinuität ist auch ein anderes als für das einer Schuld, oder einer negativen Größe. Denn eine Schuld wächst nicht weil sie nicht bezahlt wird, sie wächst nur wenn zur alten eine neue Schuld aufgenommen wird. Aber die Sünde wächst mit jedem Augenblick wo man nicht aus ihr herauskommt. So wenig hat also der Sünder recht nur jede neue Sünde für eine Vermehrung der Sünde zu halten, daß vielmehr, christlich verstanden, der Zustand in der Sünde eigentlich größere Sünde, die neue Sünde ist. Schon ein Sprichwort sagt, sündigen sei menschlich, in der Sünde bleiben teuflisch! (Freilich muß dies christlich etwas anders verstanden werden.) Die bloß desultorische Betrachtungsweise, die nur

auf die neue Sünde sieht und das dazwischen, zwischen den einzelnen Sünden Liegende übersieht, ist ebenso oberflächlich wie wenn einer in einer stoßweise beschleunigten Bewegung immer nur die durch den letzten Stoß bewirkte Beschleunigung als Bewegung rechnet, die zuvor schon erreichte Geschwindigkeit für nichts achtete. Je länger die Bewegung dauert, desto weniger kommt jene neben dieser in Betracht. So etwa ist es mit der Sünde. Der Zustand in der Sünde ist die schlimmere Sünde, schlimmer als die einzelnen Sünden; ist die Sünde. Und so verstanden ist der Zustand in der Sünde die Fortsetzung der Sünde, ist neue Sünde. Gewöhnlich versteht man es anders: die eine Sünde gebäre aus sich neue Sünde. Aber das hat einen viel tieferen Grund; nämlich den, daß der Zustand in der Sünde neue Sünde ist. Es ist psychologisch meisterhaft, was Shakespeare seinen Macbeth sagen läßt: „Sündentsproßne Werke erlangen nur durch Sünde Kraft und Stärke.“ Das will sagen: die Sünde ist in sich selbst eine Konsequenz; und in dieser Konsequenz, die das Böse in sich selbst hat, hat sie auch eine gewisse Kraft. Aber zu einer solchen Betrachtung kommt man nie wenn man nur auf die einzelnen Sünden sieht.

Die meisten Menschen leben freilich mit allzu wenig Bewußtsein von sich selbst, um eine Vorstellung von dem haben zu können was Konsequenz ist; das will sagen, sie existieren nicht qua Geist. Ihr Leben besteht (entweder in einer gewissen kindlichen, lebenswürdigen Naivität oder in hohler Wichtigtuerei) aus dem und jenem: etwas Erlebnis, ein paar Gedanken, ein bißchen Handlung. Jetzt tun sie etwa Gutes, und dann wieder etwas Verkehrtes, und dann fangen sie wieder von vorn an; einen Nachmittag, oder vielleicht drei Wochen lang, sind sie verzweifelt, aber dann sind sie wieder guten Muts, und dann wieder einen Tag lang verzweifelt. Sie spielen sozusagen im Leben mit, aber sie erleben das nie, alles auf eine Nummer zu setzen, kommen darum auch nie zur Vorstellung von einer unendlichen Konsequenz in sich selbst. Und daher ist unter ihnen beständig auch nur von dem einzelnen die Rede, von einzelnen guten Taten, von einzelnen Sünden.

Jede Existenz die (wenn auch nur auf eigne Verantwortung hin) unter der Bestimmung Geist steht hat wesentlich Konsequenz in etwas Höherem (wenigstens in einer Idee). Ein solcher Mensch aber fürchtet wieder unendlich jede Inkonsequenz; weil er eine unendliche Vorstellung von den etwaigen Folgen hat: daß er aus dem Ganzen, worin er sein Leben hat, herausgerissen werden könne. Die geringste Inkonsequenz ist ihm ein ungeheurer Verlust,

den er verliert ja die Konsequenz; in demselben Augenblick ist vielleicht der Zauber gelöst, die geheimnisvolle Macht, die alle Kräfte in Harmonie zusammenhielt, matt, das Ganze vielleicht ein Chaos, wo die Kräfte in Aufruhr gegeneinander kämpfen / dem Selbst zur Pein, in dem keine Übereinstimmung mit sich selbst mehr ist, kein Zug und kein impetus. Die ungeheure Maschine, die in der Konsequenz trotz ihrer Eisenstärke so gefügig, trotz ihrer Kraft so geschmeidig war, ist in Unordnung; und je vortrefflicher, je großartiger die Maschine war, desto schrecklicher ist der Wirrwarr. / Der Glaubende, der also in der Konsequenz des Guten ruht und sein Leben hat, fürchtet darum auch die geringste Sünde unendlich; denn er hat unendlich viel zu verlieren. Die unmittelbaren, die kindlichen oder kindischen Menschen haben nichts Totales zu verlieren; sie verlieren und gewinnen beständig bloß im Einzelnen oder das einzelne.

Wie mit dem Glaubenden verhält es sich nun auch mit seinem Widerspiel, dem Dämonischen; nur jetzt mit Beziehung auf die Konsequenz der Sünde. Wie der Trinker beständig, Tag für Tag, den Rausch unterhält, aus Furcht vor der Mattigkeit die mit einer Unterbrechung eintreten würde, wenn er **einen** Tag ganz nüchtern bliebe: so der Dämonische. Ja, wie der Gute, wenn einer versucherisch ihm die Sünde in dieser oder jener lockenden Gestalt darstellte, ihn bitten würde „Versuche mich nicht“: so kann der Dämonische, wenn einer der ihm im Guten überlegen ist ihm das Gute in seiner seligen Erhabenheit darstellen will, für sich bitten, mit Tränen für sich bitten, daß er nicht zu ihm rede, ihn nicht, wie er sich ausdrückt, schwach mache. Weil der Dämonische in sich konsequent ist und in der Konsequenz des Bösen steht, hat er auch eine Totalität zu verlieren. Ein einziger Augenblick außer seiner Konsequenz, eine einzige diätetische Unvorsichtigkeit, ein einziger Seitenblick, das Ganze oder bloß ein Teil davon nur einen Augenblick auf eine andere Weise angesehen und verstanden: und er wird, wie er sagt, vielleicht nie wieder er selbst. Das will heißen: das Gute, das er verzweifelt aufgegeben hat da es ihm ja doch nicht helfen kann, das könnte ihn doch noch stören, könnte es ihm unmöglich machen je wieder in die volle Fahrt der Konsequenz zu kommen, könnte ihn schwach machen. Nur in der Fortsetzung der Sünde ist er er selbst, hat er den Eindruck er selber zu sein; nur in ihr lebt er. Aber was will das sagen? Das will sagen, der Zustand in der Sünde ist das, was ihn tief unten, wohin er gesunken ist, zusammenhält, ihn durch die Konsequenz gottlos stärkt; es ist nicht die einzelne Sünde die (ja, das ist schrecklich wahnsinnig) ihm hilft, sondern die einzelne neue Sünde

ist bloß der Ausdruck für den Zustand in der Sünde, der eigentlich die Sünde ist.

Bei der „Fortsetzung der Sünde“, wovon wir nun handeln wollen, ist also nicht so sehr an die einzelnen neuen Sünden zu denken, als an den Zustand in der Sünde, der wieder die Potenzierung der Sünde in sich selbst wird, ein Bleiben im Zustand der Sünde mit dem Bewußtsein daß man in dem Zustand der Sünde bleibe / so daß die Bewegung in der Potenzierung hier wie überall nach innen geht, in ein immer intensiveres Bewußtsein hinein.

A. Die Sünde, über seine Sünde zu verzweifeln

Sünde ist Verzweiflung; ihre Potenzierung ist die neue Sünde über seine Sünde zu verzweifeln. Man sieht leicht, daß dies eine Potenzierung ist. Verzweiflung über die Sünde ist nicht die Wiederholung einer Sünde (wie wenn einer der einmal 100 Taler stahl ein anderes mal 1000 Taler stiehlt), sondern wirklich eine neue Sünde. Die Sünde ist jetzt der Zustand in der Sünde; und diese Sünde potenziert sich in einem neuen Bewußtseinszustand.

Verzweiflung über seine Sünde ist der Ausdruck dafür daß die Sünde in sich konsequent geworden ist oder sein will. Sie will nichts mit dem Guten zu schaffen haben, nicht so schwach sein daß sie ab und zu einmal auf eine andre Rede lauschte. Nein, sie will nur auf sich selbst hören, nur mit sich selbst zu schaffen haben, sich mit sich selbst einschließen und da sich noch einmal abschließen, indem sie sich durch die Verzweiflung über die Sünde vor jedem Überfall oder Angriff des Guten sichert. Sie ist sich bewußt, die Brücke hinter sich abgebrochen zu haben und nun ebenso unzugänglich für das Gute zu sein wie das Gute für sie ist; so daß es unmöglich ist das Gute zu wollen, auch wenn sie das in einem schwachen Augenblick selbst wünschen würde. Die Sünde selbst ist Losreißung vom Guten; aber Verzweiflung über die Sünde ist eine zweite, noch tiefere Losreißung vom Guten. Die preßt natürlich aus der Sünde die äußersten Kräfte des Dämonischen heraus und erzeugt die gottlose Abhärtung oder Verstockung: daß man konsequent alles was Reue heißt, und alles was Gnade heißt, nicht bloß für leer und nichtig, sondern für seinen Feind ansieht und für das wogegen man sich am allermeisten zu wehren hat / ganz wie der Gute sich gegen die Versuchung wehrt. So verstanden ist es ein richtiges Wort von Mephistopheles (im Faust), daß es nichts Elenderes gebe als einen Teufel der verzweifelt; denn unter verzweifeln muß hier verstanden werden, daß er schwach genug sei etwas von Reue und Gnade hören zu wollen. Man könnte die Steigerung

von der Sünde zur Verzweiflung über die Sünde so bezeichnen, daß die eine der Bruch mit dem Guten sei, die andere der Bruch mit der Reue.

Verzweiflung über die Sünde ist ein Versuch, sich dadurch zu halten daß man noch tiefer sinkt. Wie man mit einem Luftballon dadurch steigt daß man Gewichte von sich wirft, so sinkt der Verzweifelte dadurch daß er immer bestimmter das Gute von sich wirft, das durch sein Gewicht den Menschen hebt. Er sinkt; selbst meint er freilich zu steigen / er wird ja auch leichter. Die Sünde selbst ist der Kampf der Verzweiflung; wenn aber die Kräfte erschöpft sind, muß eine neue Potenzierung helfen, eine neue dämonische Geschlossenheit in sich selbst: eben die Verzweiflung über die Sünde. Das ist ein Fortschritt, ein Steigen im Dämonischen; und natürlich ein tieferes Versinken in die Sünde. Es ist ein Versuch, der Sünde, als einer Macht, dadurch ein neues Interesse und so einen Halt zu geben, daß es nun eine für ewig abgemachte Sache sein soll von Reue und Gnade nichts mehr wissen zu wollen. Indessen ist die Verzweiflung über die Sünde sich ihrer eignen Leere bewußt, daß sie nicht das Geringste hat wovon sie leben kann, nicht einmal ein gesteigertes Bewußtsein von dem eigenen Selbst. Shakespeare erweist sich als tiefer Kenner der Seele, wenn er Macbeth ausrufen läßt (2. Akt, 2. Szene): „Von jetzt (nachdem er den König ermordet hat / und nun übers eine Sünde verzweifelt) gibt es nichts Ernstes mehr im Leben; alles ist Tand, gestorben Ruhm und Gnade.“ **Ruhm** und **Gnade!** Durch die Sünde (d.h. durch die Verzweiflung über die Sünde) hat er jedes Verhältnis zur Gnade / und zugleich zu sich selbst verloren. Sein selbstisches Selbst kulminiert im Ehrgeiz. Nun ist er ja König geworden; und doch, indem er über seine Sünde und an der Realität der Reue, an der Gnade verzweifelt, hat er auch sich selbst verloren. Er kann sein Selbst nicht einmal vor sich selbst behaupten; und er kann ebensowenig sein Selbst in Ehrgeiz genießen als er die Gnade ergreifen kann.

Im Leben (soweit die Verzweiflung über die Sünde im Leben vorkommt; in jedem Fall gibt es etwas was die Menschen so nennen) / im Leben beurteilt man diese Verzweiflung über die Sünde meist falsch; vermutlich weil man in der Welt gewöhnlich nur mit Leichtsinn, Gedankenlosigkeit und Geschwätz zu tun hat und daher bei jeder Äußerung von etwas Tieferem ordentlich feierlich wird und ehrerbietig den Hut abnimmt. In verwirrter Unklarheit über sich selbst und seine Bedeutung, oder mit einem Anstrich von Heuchelei, oder mit Hilfe jener Schlaueit und Sophistik zu der alle Ver-

zweiflung neigt, ist die Verzweiflung über die Sünde nicht abgeneigt, sich den Schein zu geben daß sie etwas Gutes sei. Sie soll dann ein Ausdruck dafür sein, daß man eine tiefe Natur sei und sich darum seine Sünde so zu Herzen nehme. Ein Beispiel! Wenn ein Mensch der irgendeiner Sünde ergeben war, dann aber längere Zeit der Versuchung siegreichen Widerstand leistete / wenn er einen Rückfall bekommt und der Versuchung wieder erliegt: so ist die Verstimmung die eintritt keineswegs immer Kummer über die Sünde. Es kann manches andere sein: z.B. auch eine Verbitterung gegen das Schicksal, als hätte dieses ihn der Versuchung erliegen lassen, als hätte es gegen ihn, da er nun seit längerer Zeit der Versuchung siegreich widerstanden habe, nicht so hart sein dürfen. Aber jedenfalls ist es ganz frauenzimmerlich, diese Trauer ohne weiteres für ein gutes Zeichen zu nehmen. Wie wenn nicht alle Leidenschaftlichkeit doppelzünftig wäre! Wie wenn der Leidenschaftliche sich nicht in einer Weise über sich selbst täuschen könnte die an Wahnsinn grenzt! Solch ein Mensch versichert vielleicht in immer stärkeren Ausdrücken, daß ihn dieser Rückfall peinige und plage, zur Verzweiflung bring uff. „Ich vergebe es mir nie“, sagt er. Und das soll der Ausdruck dafür sein, wie viel Gutes in ihm wohne, was für eine tiefe Natur er sei. Das ist eine Mystifikation. Ich ließ mit Absicht das Stichwort einfließen: „Ich vergebe es mir nie“; ein Wort das man in solchen Fällen häufig zu hören bekommt. und gerade an diesem Wort kann man sich auch sogleich dialektisch zurechtfinden. Er vergibt es sich nie! Wenn nun aber Gott ihm vergeben wollte, so könnte er ja doch wohl die Güte haben sich selbst auch zu vergeben. Durch die Leidenschaft womit er gegen sich selbst wütet verät er nur sich selbst. Daß er sich selbst nicht vergeben will ist ungefähr das Gegenteil von bußfertiger Zerknirschung, die Gott um Vergebung bittet. Seine Verzweiflung über die Sünde ist also weit davon entfernt etwas Gutes zu sein, ist vielmehr eine intensivere Sünde, ist Vertiefung in die Sünde. Die Sache ist die: in der Zeit da er der Versuchung siegreich Widerstand leistete ist er in seinen Augen besser geworden als er wirklich ist; und so ist er auf sich selbst stolz geworden. Das Interesse seines Stolzes ist nun, daß das Vergangene etwas ganz Zurückgelegtes sein sollte. Im Rückfall aber wird das Vergangene plötzlich wieder ganz gegenwärtig. Das kann sein Stolz nicht ertragen; und daher diese tiefe Betrübnis usw. Aber seine Betrübnis führt ihn offenbar von Gott weg und ist nichts als versteckte Selbstliebe und Hoffart. Statt daß er Gott demütig dankte, daß er ihm doch so lange geholfen habe der Versuchung zu widerstehen; statt daß er vor Gott und sich

selbst demütig eingestünde, daß dies schon viel mehr sei als er verdient habe; und statt daß er sich dann unter die Erinnerung daran wie er einst gewesen war demütigte: statt dessen will er sich, hochmütig, selbst nicht vergeben können daß er wieder sündigte!

Hier wie überall ist was die alten Erbauungsschriften erklären, so tief, zeugt von so viel Erfahrung, weißt so ganz den richtigen Weg. Sie lehren, Gott lasse zuweilen zu daß der Glaubende in einer Versuchung strauchle und falle / gerade um ihn zu demütigen und dadurch im Guten mehr zu befestigen. Der Gegensatz des Rückfalls zu dem vielleicht bedeutenden Fortschritt im Guten ist ja so demütigend, die Identität mit sich selbst so schmerzlich! Je besser ein Mensch ist, desto mehr leidet er darunter; und desto heilsamer ist ihm also die empfangene Lehre; und desto gefährlicher ist es, wenn er die Wendung nicht richtig macht. Er kann vielleicht aus Trauer in die finsterste Schwermut versinken / und ein Narr von Seelsorger bewundert dann gar seine tiefe Seele und welche Macht das Gute in ihm habe / als ob dies vom Guten wäre. Und seine Frau, ja sie fühlt sich im Vergleich mit einem so ernstesten und heiligen Manne, der über die Sünde so trauern kann, tief gedemütigt. Vielleicht ist auch seine Rede noch mehr geeignet irre zu führen; er sagt vielleicht nicht: „Ich kann es mir nie vergeben“ (als hätte er sich früher selbst Sünden vergeben; eine Gotteslästerung!); nein, er spricht vielleicht davon daß Gott es ihm nie vergeben könne. Ach, und auch dies ist nur eine Mystifikation. Seine Trauer, sein Kummer, seine Verzweiflung ist selbstisch (gleich der Angst vor der Sünde, die einem Menschen zuweilen fast in Sünde hineinängstigt, weil sie Selbstliebe ist, die darauf stolz sein möchte ohne Sünde zu sein) / und Trost ist das was er am wenigsten braucht, weshalb auch die ungeheuren Quantitäten von Trostgründen, die die Seelsorger verordnen, die Krankheit bloß schlimmer machen.

B. Die Sünde, an der Vergebung der Sünden zu verzweifeln (das Ärgernis)
[Man beachte den Unterschied: über seine Sünde verzweifeln, und an der Sündenvergebung verzweifeln.]

Die weitere Potenzierung des Selbstbewußtseins geschieht hier durch das Wissen von Christus: dadurch daß man Christus gegenüber ein Selbst ist. Erst kam (im vorigen Abschnitt) die Unwissenheit darüber daß man ein ewiges Selbst hat; dann das Wissen davon daß man ein Selbst hat worin etwas Ewiges liegt. Darauf wurde (beim Übergang zum zweiten Abschnitt) gezeigt, daß auch dann das Selbst noch eine menschliche Vorstellung von

sich selbst hat, oder sein Maß noch im Menschen hat (im Gegensatz zu einem Selbst vor Gott); und dieses wurde dann der Definition der Sünde zugrunde gelegt.

Nun kommt das Selbst vor Christus / ein Selbst aber, das doch verzweifelt nicht es selbst sein will oder verzweifelt es selbst sein will. Denn die Verzweiflung an der Vergebung der Sünden muß sich entweder auf die eine oder auf die andere Form der Verzweiflung, auf die der Schwachheit oder die des Trotzes, zurückführen lassen; der Schwachheit, die geärgert sich nicht zu glauben getraut, des Trotzes, der geärgert nicht glauben will. Nur tauschen hier (wo nicht davon die Rede ist ob man ohne weiteres man selbst sein will, sondern davon ob man es als Sünder, also in seiner Unvollkommenheit sein will) Schwachheit und Trotz die Rolle. Erst war es Schwachheit, daß man verzweifelt nicht man selbst sein will. Jetzt ist das Trotz; denn Trotz ist es ja, daß man das was man ist (ein Sünder) nicht sein und darum von Sündenvergebung nichts wissen will. Erst war es Trotz, daß man verzweifelt man selbst sein will. Jetzt ist dies Schwachheit, daß man verzweifelt so man selbst (ein Sünder) sein will daß es keine Vergebung gibt.

Ein Selbst Christus gegenüber ist ein Selbst, das durch den ungeheuren Nachdruck potenziert ist, der dadurch auf das Selbst fällt daß sich Gott auch um dieses Selbstes willen gebären ließ, Mensch wurde, litt und starb. Wie es vorher hieß: „Je mehr Vorstellung von Gott, desto mehr Selbst“, so gilt hier: „Je mehr Vorstellung von Christus, desto mehr Selbst.“ Ein Selbst ist qualitativ das was sein Maß ist. Daß Christus das Maß ist, drückt von Gottes Seite die nachdrücklichste Bekräftigung aus welche ungeheure Realität ein Selbst hat; denn erst in Christus ist es wahr daß Gott des Menschen Ziel oder Maß, oder Maß und Ziel ist. / Aber je mehr Selbst, desto intensiver die Sünde.

Auch von einer andern Seite läßt sich die Potenzierung der Sünde nachweisen. Sünde war Verzweiflung; ihre Potenzierung war Verzweiflung über die Sünde. Nun bietet Gott in der Sündenvergebung die Versöhnung an. Indem der Sünder an der Vergebung verzweifelt, verschärft sich seine Verzweiflung. Er verhält sich nun darin zu Gott; und doch gerade deshalb, weil er von Gott noch weiter weg, in die Sünde noch intensiver vertieft ist. Indem der Sünder an der Sündenvergebung verzweifelt, sieht es ja beinahe so aus als ob er auf Gott gerade los ginge. Es klingt ja wie eine Erwidern, wenn wir Worte hören wie: „Nein, es gibt keine Vergebung der Sünden, das ist ei-

ne Unmöglichkeit“; es gleicht einem Handgemenge. Aber der Mensch muß sich eine Qualität von Gott entfernen um das sagen zu können; und um so comminus zu kämpfen, muß er eminus sein: so sonderbar akustisch ist die Welt des Geistes konstruiert; so sonderbar sind ihre Entfernungen bestimmt. So weit wie möglich muß ein Mensch von Gott entfernt sein, daß das Nein gehört werde das doch sozusagen Gott auf den Leib rückt; um gegen Gott zudringlich zu sein muß man weit von Gott weg gehen; ist man ihm näher so kann man ihm nicht zu nahe kommen, und kommt man ihm zu nahe, so ist man eo ipso weit von ihm weg. O menschliche Ohnmacht Gott gegenüber! Wenn man einem hochgestellten Menschen zu nahe kommt wird man vielleicht zur Strafe weit von ihm weggeschafft; um aber Gott zu nahe zu kommen muß man erst weit von ihm weg gehen.

Im Leben wird diese Sünde (an der Sündenvergebung zu verzweifeln) meist falsch beurteilt; besonders seit man das Ethische abgeschafft hat, so daß man selten oder nie ein gesundes ethisches Wort hört. Ästhetisch-metaphysisch wird es als Zeichen einer tieferen Natur honoriert, wenn man an der Vergebung der Sünden verzweifelt; ungefähr wie wenn man es bei einem Kinde für das Zeichen einer tieferen Natur ansehen würde daß es unartig ist. Es ist überhaupt nicht zu glauben, welche Konfusion in das Religiöse gekommen ist seit man im Verhältnis des Menschen zu Gott das „Du sollst“ abgeschafft hat, das doch das einzige Regulativ ist. Dieses „Du sollst“ muß in jedem Wort über Religion der Unterton sein. Statt dessen hat man die Vorstellung von Gott abenteuerlich als eine Ingredienz in der menschlichen Wichtigkeit dazu gebraucht, Gott gegenüber sich selbst wichtig zu werden. Wie man im Staatsleben damit sich selbst wichtig wird daß man zur Opposition gehört, und wohl zuletzt schon deshalb eine Regierung wünscht um ihr opponieren zu können: so will man zuletzt Gott nicht abschaffen / bloß um sich selbst dadurch noch wichtiger zu werden daß man in Opposition mit Gott ist. Und alles was in alten Tagen als Äußerung gottloser Widersetzlichkeit mit Schauder betrachtet wurde, das ist nun genial und Zeichen einer tieferen Natur. „Du sollst **glauben**“, hieß es einst kurz und gut, so nüchtern wie möglich: nun ist es genial und Zeichen einer tieferen Natur, nicht glauben zu können. „Du sollst an die Vergebung der Sünden glauben“, hieß es, und der einzige Kommentar zu diesem Text lautete: „Es soll dir übel gehen wenn du es nicht kannst; denn was man soll das kann man“: nun ist es genial und Zeichen einer tieferen Natur, daß man an die Vergebung nicht glauben kann. Vortreffliches Resultat, zu dem es die Christenheit gebracht hat!

Wenn man vom Christentum kein Wort hörte, würden die Menschen doch nicht so eingebildet sein (wie da Heidentum es auch nie gewesen ist); da aber die christlichen Vorstellungen so unchristlich in der Luft liegen, werden sie zu der potenziertesten Naseweisheit benutzt, soweit sie nicht auf eine andere, aber ebenso freche Weise mißbraucht werden. Denn ist es nicht ein starkes Epigramm, daß das Fluchen im Heidentum doch noch nicht Sitte war, in der Christenheit dagegen recht eigentlich zu Hause ist; daß das Heidentum mit einem gewissen Schauder, mit Scheu vor dem Mysteriösen, meist mit großer Feierlichkeit den Namen Gottes nannte, während in der Christenheit „Gott“ wohl das Wort ist das in der alltäglichen Rede am meisten vorkommt, und unbedingt das Wort das man am gedankenlosesten, am fahrlässigsten gebraucht, weil der arme offenbare Gott (der statt sich verborgen zu halten, wie die Vornehmheit sonst immer tut, so unvorsichtig und unklug war, offenbar zu werden) eine bei der ganzen Bevölkerung nur allzubekannte Personage geworden ist, der man schon einen großen Dienst erweist wenn man ab und zu einmal in die Kirche geht / wofür man dann auch vom Pfarrer belobt wird, der einem in Gottes Namen für die Ehre des Besuches dankt und dagegen auf die stichelt, die Gott nie die Ehre erwiesen zur Kirche zu gehen.

Die Sünde an der Sündenvergebung zu verzweifeln ist **Ärgernis**. Darin hatten die Juden vollkommen recht, daß sie sich über Christus ärgerten weil er Sünden vergeben wollte. Es gehört ein besonders hoher Grad von Geistlosigkeit dazu (nämlich der, den man in der Christenheit gewöhnlich findet), wenn man kein Glaubender ist (in diesem Falle glaubt man ja daß Christus Gott war), sich doch darüber nicht zu ärgern daß ein Mensch Sünden vergeben will. Und dann gehört eine ebenso sonderbare Geistlosigkeit dazu, sich darüber nicht zu ärgern daß Sünde vergeben werden kann. Das ist nämlich für den menschlichen Verstand das Allerunmöglichste / ohne daß ich es darum als Genialität anpries es nicht glauben zu können; denn es **soll** geglaubt werden.

Im Heidentum konnte es diese Sünde natürlich nicht geben. Hätte der Heide die wahre Vorstellung von der Sünde haben können (was auch nicht der Fall war, da ihm die Gottesvorstellung fehlte): weiter als zur Verzweiflung über seine Sünde wäre er nicht gekommen. Ja, was mehr ist (und dies ist das Äußerste, das man menschlichem Verstand und Denken zugestehen kann), man müßte den Heiden preisen, der es wirklich so weit brachte, nicht über die

Welt, nicht über sich selbst im allgemeinen, sondern über seine Sünde zu verzweifeln. [Man wird bemerken, daß die Verzweiflung über die Sünde hier dialektisch in der Richtung zum Glauben hin gefaßt ist. Daß dies Dialektische existiert (ob auch diese Schrift die Verzweiflung nur als Krankheit behandelt), darf nie vergessen werden; es liegt ja darin, daß die Verzweiflung auch das erste Moment im Glauben ist. Wenn die Richtung dagegen vom Glauben, vom Gottesverhältnis wegführt, so ist die Verzweiflung über die Sünde die neue Sünde. Im Geistesleben ist alles dialektisch. So ist ja Ärgernis als aufgehobene Möglichkeit ein Moment im Glauben; aber Ärgernis mit der Richtung vom Glauben weg ist Sünde. Man kann einem Menschen zur Last legen daß er sich am Christentum nicht einmal ärgern kann. Dann redet man ja so, als ob es etwas Gutes wäre sich zu ärgern. Und andererseits ist sich zu ärgern Sünde.] Dazu gehört, menschlich gesprochen, Tiefsinn und ethische Besinnung auf sich selbst. Weiter kann ein Mensch als solcher nicht kommen; und sehr selten kam einer so weit. Aber christlich ist alles verändert, denn du **sollst** an Vergebung der Sünden glauben.

Und wo befindet sich die Christenheit hinsichtlich der Vergebung der Sünden? Ja, der Zustand der Christenheit ist eigentlich Verzweiflung an der Vergebung der Sünden; nur daß sie so weit zurück ist daß sich dieser Zustand nicht einmal als solcher offenbart. Man ist nicht einmal zum Bewußtsein der Sünde gekommen; man kennt nur die Sünde die das Heidentum auch kannte, und lebt wohl und glücklich in heidnischer Sicherheit. Da man aber in der Christenheit lebt, geht man weiter als das Heidentum: man bildet sich ein, daß diese Sicherheit (ja, das kann in der Christenheit nicht anders sein) das Bewußtsein von der Vergebung der Sünden sei; worin die Pfarrer die Gemeinde bestärken.

Das Grundungsglück der Christenheit ist eigentlich das Christentum: daß nämlich die Lehre vom Gottmenschen (die, wohl zu merken, christlich verstanden durch das Paradox und die Möglichkeit des Ärgernisses gesichert ist), indem fortwährend darüber gepredigt wird, ins Eitle gezogen ist; so daß [durch sie] der Qualitätsunterschied zwischen Gott und Mensch pantheistisch aufgehoben ist / erst vornehm spekulativ, dann pöbelhaft auf Straßen und Gassen. Nie hat je eine Lehre auf Erden Gott und den Menschen wirklich so nahe zusammengebracht wie das Christentum; das konnte auch niemand außer Gott selbst tun; jede menschliche Erfindung bleibt doch ein Traum, eine unsichere Einbildung. Aber nie hat sich auch eine Lehre so

vorsichtig gegen die greulichste aller Gotteslästerungen geschützt, daß man diesen Schritt, nachdem Gott ihn getan hat, so ins Eitle zöge, als liefe Gott und Mensch doch auf eins hinaus / nie hat sich eine Lehre so dagegen geschützt wie das Christentum, das sich mit Hilfe des Ärgernisses schützt. Wehe den schlaffen Rednern, wehe den leichtfertigen Den kern, die das Ärgernis weggedeutet haben! Und wehe, wehe dem ganzen Anhang, der von ihnen gelernt und sie gepriesen hat!

Soll Ordnung im Dasein gehalten werden (und das will doch Gott, denn er ist kein Gott der Verwirrung), so muß vor allem darauf geachtet werden daß jeder Mensch ein einzelner Mensch werde, und sich dessen bewußt werde ein einzelner Mensch zu sein. Erhalten die Menschen erst die Erlaubnis in die Menge zusammenzulaufen (Aristoteles sieht darin das spezifisch Tierische); und wird dann dieses Abstraktum (das weniger als nichts, weniger als der geringste einzelne Mensch ist) für ein Etwas angesehen: so dauert es nicht lange bis dieses Abstraktum Gott wird. Und dann, dann stimmt es ja philosophice mit der Lehre vom Gott-Menschen. Wie man in den Staaten gelehrt hat daß die Menge dem König imponiere und die Zeitungen den Regierungsräten, so entdeckt man nun zuletzt daß die summa summarum aller Menschen Gott imponiere. Dies nennt man dann die Lehre vom Gott-Menschen, oder daß Gott und Mensch idem per idem sei. Manche der Philosophen, die diese Lehre vom Übergewicht des Geschlechts über das Individuum mit verbreiten halfen, wenden sich natürlich mit Ekel ab wenn der Pöbel zum Gott-Menschen wird. Aber diese Philosophen vergessen, daß diese nicht wahrer war als die Elite der Vornehmen oder ein auserwählter Kreis von Philosophen sich als die Inkarnation Gottes fühlten.

Das will heißen: die Lehre vom Gott-Menschen hat die Christenheit frech gemacht. Gott erfand die Lehre vom Gott-Menschen; und nun hat die Christenheit sie frech umgedreht und spielt gegen Gott die Verwandtschaft aus. Nun ist es als wäre Gott in Verlegenheit gekommen; als hätte der Kluge recht, wenn er zu Gott sagen würde: „Du bist selbst schuld: warum hat du dich mit dem Menschen eingelassen? Es wäre doch nie einem Menschen eingefallen, nie in eines Menschen Herzen aufgekommen, daß zwischen Gott und Mensch diese Gleichheit sein sollte! Du warst es selbst der es verkündigen ließ; nun erntest du die Frucht davon!“

Doch hat sich das Christentum von Anfang an gesichert. Es beginnt mit der Lehre von der Sünde. Die Kategorie der Sünde ist die Kategorie der Einzel-

heit. Spekulativ läßt sich die Sünde also gar nicht denken. Der einzelne Mensch liegt nämlich unter dem Begriff; man kann einen einzelnen Menschen nicht denken, nur den Begriff Mensch. Deshalb ist die Spekulation sogleich auf die Lehre von der **Übermacht** des Geschlechts über das Individuum verfallen; denn daß die Spekulation die **Ohnmacht** des Begriffes gegenüber der Wirklichkeit anerkennen sollte, das ist nicht zu verlangen. Wie man aber einen einzelnen Menschen nicht denken kann, so auch nicht einen einzelnen Sünder; man kann die Sünde denken (dann wird sie die Negation), aber nicht einen einzelnen Sünder. Doch eben darum kann es auch mit der Sünde kein Ernst werden wenn sie bloß gedacht werden soll. Denn der Ernst ist nicht die Sünde überhaupt, sondern daß du und ich Sünder sind; der Nachdruck des Ernstes liegt auf dem Sünder, d.h. dem Einzelnen. Was aber „den einzelnen Menschen“ betrifft, so muß die Spekulation, wenn sie konsequent ist, auf das daß einer ein einzelner Mensch ist (etwas was nicht gedacht werden kann) verächtlich herabsehen; und wenn sie sich damit überhaupt befassen will, muß sie zu dem Einzelnen sagen: „Ist das etwas, womit man seine Zeit verlieren soll? Ein einzelner Mensch sein heißt nichts sein! Vergiß daß du der Einzelne bist, und denke die Menschheit: so bist du die Menschheit! Cogito, ergo sum!“ Und so müßte die Spekulation, will sie konsequent sein, auch sagen: „Ein einzelner Sünder sein, das ist nichts, das liegt unter dem Begriff; verliere deine Zeit nicht damit usw.“ Und wie dann weiter? Soll man dann vielleicht, wie man aufgefordert wurde, statt ein einzelner Mensch zu sein den Begriff Mensch zu denken, so statt ein einzelner Sünder zu sein die Sünde denken? Und wie dann weiter? Wird man dann vielleicht durch das Denken der Sünde selbst „die Sünde“ / cogito ergo sum? Ein vortrefflicher Vorschlag! Indes braucht man nicht zu fürchten, so zur Sünde, zur reinen Sünde zu werden; denn die Sünde läßt sich gerade nicht denken. Das müßte doch wohl die Spekulation selbst einräumen, da die Sünde ja der Abfall vom Begriff ist. Die Spekulation kann sich also mit der Sünde nicht befassen; und sie soll sich mit der Sünde auch nicht befassen. Denn die Sünde gehört dem Gebiete der Ethik an; das ethische Denken aber und das spekulative Denken bewegen sich in entgegengesetzter Richtung. Dieses abstrahiert von der Wirklichkeit; jenes zielt auf die Wirklichkeit hin. Deshalb operiert die Ethik gerade mit der von der Spekulation übersehenen, verachteten Kategorie der „Einzelheit“. Wirklich ist nur das Einzelne, und so existiert Sünde nur als Sünde des Einzelnen. Das ist ihr Ernst (ebenfalls eine ethische Kategorie!), daß sie meine und deine Sünde

ist – und so auch Sünde des spekulativen Denkers, der doch auch ein Einzelner ist. Soll er nun aber in seinem spekulativen Denken von dem Einzelnen (also auch on sich selbst als einem Einzelnen) absehen, so kann er nur ohne Ernst, also leichtsinnig, an die Sünde denken. In der Tat ist alles Gerede der Spekulation von der Sünde, ethisch (also sachgemäß, also richtig) betrachtet, leichtsinnig.

Das Christentum beginnt mit der Lehre von der Sünde und also mit dem Einzelnen. [Die Lehre von der Sünde des Menschengeschlechts ist oft mißbraucht worden, weil man nicht darauf geachtet hat, daß die Sünde, obgleich sie allen gemeinsam ist, die Menschen nicht in ein Kollektivum, eine Gesellschaft oder Kompagnie zusammenfaßt („so wenig wie draußen auf dem Kirchhofe die Menge der Toten eine Gemeinschaft bildet“), sondern in Einzelne (Sünder!) zersplittert: eine Zersplitterung, die in einem anderen Sinne (als Mittel zum Zweck) mit der Vollkommenheit des Daseins in Übereinstimmung steht. Darauf ist man nicht aufmerksam gewesen, und hat dann auch das gefallene Geschlecht ein für allemal durch Christus wieder gut werden lassen. Und so ist man doch Gott wieder mit einem Abstraktum gekommen, das, als Abstraktum, in näherer Verwandtschaft mit ihm stehen will. Das macht die Menschen doch nur frech. Wenn sich nämlich „der Einzelne“ mit Gott verwandt fühlen soll (dies ist die Lehre des Christentums), so muß er auch den ganzen Druck dieser Verwandtschaft in Furcht und Zittern zu fühlen bekommen; er muß, wenn das nicht eine alte Entdeckung wäre, die Möglichkeit des Ärgernisses entdecken. Soll der Einzelne aber durch ein Abstraktum zu dieser Herrlichkeit kommen, so wird die Sache viel zu leicht und ist im Grunde eitel genommen. Der Einzelne erfährt dann nicht jenen ungeheuren Druck Gottes, welcher ebenso tief demütigt wie er erhebt; der Einzelne bildet sich ein, alles ohne weiteres dadurch zu haben daß er an jenem Abstraktum partizipiert. Beim Menschen ist es nicht wie beim Tier, daß das Exemplar immer weniger ist als die Art. Der Mensch unterscheidet sich von anderen Tierarten nicht nur durch die Vorzüge die man gewöhnlich aufzählt, sondern qualitativ dadurch, daß das Individuum, der Einzelne, mehr ist als die Art. Und diese Bestimmung ist wieder dialektisch: der Einzelne ist ein Sünder; und der Einzelne zu sein ist die Vollkommenheit.] Denn freilich lehrt das Christentum das vom Gott-Menschen, also die Gleichheit von Gott und Mensch; aber das Christentum haßt auch unveröhnlich alle übermütige oder naseweise Zudringlichkeit. Durch die Lehre von der Sünde und dem einzelnen Sünder hat sich Gott und Christus ein für

allemaal ganz anders als irgendein König gegen Volk und Menge und Publikum usw. usw. gesichert. Alle jene Abstrakta sind vor Gott gar nicht da; es leben vor Gott in Christo lauter einzelne Menschen / lauter einzelne Sünder. Doch kann Gott das Ganze gut übersehen; er kann sich obendrein der Sperlinge annehmen. Gott ist überhaupt ein Freund der Ordnung; und zu dem Zweck ist er selbst an jedem Punkt, in jedem Augenblick zur Stelle.

Sein Begriff ist nicht wie der des Menschen, unter den das Einzelne als das fällt was nicht im Begriff aufgehen kann, sein Begriff umfaßt alles, und in anderem Sinn hat er keinen Begriff. Gott hilft sich nicht mit einer Abbeviatur; er begreift (comprehendit) die Wirklichkeit selbst, all das Einzelne; für ihn liegt der Einzelne nicht unter dem Begriff.

Die christliche Lehre von der Sünde befestigt nun den Qualitätsunterschied zwischen Gott und Mensch so tief wie es nie zuvor geschehen ist. In nichts ist ein Mensch von Gott so verschieden wie darin daß er ein Sünder ist. Sünde ist das einzige, was auf keine Weise, weder via negationis noch via eminentiae, von Gott ausgesagt werden kann. Wenn man in demselben Sinne, wie man von ihm sagt daß er nicht endlich (also, via negationis, daß er unendlich) sei, wenn man so von Gott aussagen würde daß er nicht Sünder sei, so wäre das Gotteslästerung.

Als Sünder ist der Mensch durch die klaffendste Tiefe der Qualität von Gott getrennt. Und selbstverständlich ist Gott wenn er Sünden vergibt wieder durch dieselbe klaffende Tiefe der Qualität vom Menschen getrennt. Wenn es sich nämlich auch (durch eine umgekehrte Art der Akkommodation) sonst tun ließe das Göttliche auf das Menschliche zu übertragen: in einem kommt der Mensch ewig nicht dazu Gott zu gleichen, im Vergeben der Sünden.

Daß nun ein Mensch Gott zutrauen soll was für seinen menschlichen Verstand außerhalb des Bereiches aller Möglichkeit liegt: das ist die stärkste Herausforderung sich zu ärgern. Und da er glauben soll daß Gott **ihm** die Sünde vergebe, die **er** sich nicht vergeben zu können glaubt, wird er als der Einzelne herausgefordert sich zu ärgern. In der Möglichkeit des Ärgernisses wird er definitiv der Einzelne.

Und dies zu erzwingen ist Gott selbst Mensch geworden, hat als Mensch getan was jedem Menschen schlechthin unmöglich erscheint: die Sünde vergeben...

...Ärgernis bezieht sich also auf einen Einzelnen. Und damit beginnt das Christentum, damit, daß es jeden Menschen zu einem einzelnen, zu einem einzelnen Sünder macht; und nun konzentriert es alles was Himmel und Erde von Möglichkeit des Ärgernisses auftreiben kann (dafür sorgt Gott): und das ist Christentum. Dann sagt es zu jedem Einzelnen: „Du sollst glauben“; das heißt: „Du sollst dich entweder ärgern, oder du sollst glauben.“ Kein Wort weiter; da ist nichts weiter hinzuzufügen. „Nun habe ich gesprochen“, sagt Gott im Himmel, „in der Ewigkeit sprechen wir uns wieder. Du kannst in der Zwischenzeit tun was du willst, dann aber kommt das Gericht.“

Ein Gericht! Ein Gericht über die Menschheit / in dem jeder Einzelne gerichtet wird. Allerdings, wir Menschen haben ja gelernt und die Erfahrung lehrt es ja: wenn es auf einem Schiffe oder in einer Armee Meuterei gibt, sind soviele schuldig daß man die Bestrafung aufgeben muß; und wenn das Publikum, das hochgeehrte gebildete Publikum, oder das Volk sich schuldig macht, dann ist das nicht bloß kein Verbrechen, dann ist es den Zeitungen zufolge (auf die man wie auf das Evangelium und die Offenbarung bauen darf) Gottes Wille. Woher kommt das? Das kommt daher, daß sich ein Gericht auf den Einzelnen bezieht. Man richtet nicht en masse. Man kann Leute en masse totschiagen, en masse mit Wasser bespritzen, en masse umschmeicheln, kurz auf mancherlei Weise wie Vieh behandeln; aber Leute wie Vieh richten, das kann man nicht. Vieh kann man nicht richten; ob auch noch so viele gerichtet werden, so wird, wenn das Richten Ernst und Wahrheit enthalten soll, jeder Einzelne gerichtet. [Sieh, darum ist Gott „der Richter“, weil vor ihm keine Menge ist, sondern nur Einzelne.] Wenn nun der Schuldigen so viele sind, so läßt sich das vom Menschen nicht durchführen; darum gibt man das Ganze auf. Man sieht ein daß da von einem Gericht keine Rede sein kann; es sind ihrer zu viele als daß man sie richten könnte; man kann sie nicht als Einzelne haben oder zu Einzelnen machen; darum muß man das **Richten** aufgeben.

Und da man nun in unserer aufgeklärten Zeit, wo man alle anthropomorphischen und anthropopathischen Vorstellungen von Gott unpassend findet, es doch nicht unpassend findet, Gott als Richter in der Art eines gewöhnlichen Amtsrichters zu denken, der eine so weitläufige Sache nicht schnell abmachen kann / so schließt man: es wird in der Ewigkeit akkurat so gehen. Laßt uns daher nur zusammenhalten und dafür sorgen daß die Pfarrer auf diese Weise predigen. Und sollte es einen Einzelnen geben der anders zu reden

wagte, einen Einzelnen, der so töricht wäre sich sein Leben in Furcht und Zittern verantwortungsvoll zu machen und dann auch andere zu plagen: dann wollen wir uns dadurch sicherstellen, daß wir ihn als verrückt ansehen oder, wenn es nötig ist, totschiagen. Wenn nur unser viele sind, so ist das kein Unrecht. Es ist Unsinn und veraltet, daß viele unrecht tun können; was die Menge tut ist Gottes Wille. Vor dieser Weisheit, das wissen wir aus Erfahrung (denn wir sind keine unerfahrenen Jünglinge, wir werden kein losen Worte hin, wir reden als Männer der Erfahrung) / vor dieser Weisheit haben sich bisher alle Menschen gebeugt, Könige und Kaiser und Exzellenzen: so wird sich wahrhaftig auch Gott beugen lernen. Es kommt bloß darauf an, daß wir viele, recht viele werden, die zusammenhalten; wenn wir das tun, dann sind wir gegen das Gericht der Ewigkeit gesichert.

Ja, freilich wären sie gesichert, wenn sie erst in der Ewigkeit Einzelne werden sollten. Aber sie waren und sind vor Gott beständig Einzelne. Wer in einem Glasschrank sitzt ist nicht so geniert wie jeder Mensch vor Gott, für den er durchsichtig ist. Dies zeigt das Gewissen. Mit seiner Hilfe ist es so eingerichtet, daß der Rapport sofort jede Schuld begleitet und der Schuld selbst der ist, der ihn schreiben muß. Der Rapport wird aber mit sympathetischer Tinte geschrieben, und wird daher erst recht deutlich, wenn er in der Ewigkeit ans Licht gehalten wird / wenn die Ewigkeit die Gewissen revidiert. Im Grunde kommt jeder in der Ewigkeit so an, daß er die genaueste Anzeige auch von jeder geringsten Kleinigkeit die er verübte oder unterließ selbst mitbringt und abliefern. Daher könnte ein Kind das Gericht in der Ewigkeit besorgen; für einen Dritten ist da eigentlich nichts zu tun: alles, bis zu dem unbedeutendsten Worte das gesprochen wurde, ist in Ordnung. Dem Schuldigen, der auf der Reise durchs Leben zur Ewigkeit ist, geht es wie es jenem Mörder ging, der auf der Eisenbahn von dem Ort seiner Tat / und von seinem Verbrechen floh. Ach, gerade neben dem Wagen in dem er saß lief der Telegraph mit seinem Signalelement und der Order ihn auf der ersten Station zu verhaften. Als er auf der Station ankam und aus dem Wagen stieg, war er verhaftet / er hatte, sozusagen, die Anzeige selbst mitgebracht...

Also: die Verzweiflung an der Vergebung der Sünden ist Ärger. Und Ärger ist Potenzierung der Sünde. Daran denkt man gewöhnlich gar nicht; man rechnet das Ärger wohl gewöhnlich kaum zur Sünde, da man von dieser überhaupt nicht mehr redet, sondern nur von Sünden, unter denen das

Ärgernis keinen Platz findet. Noch weniger versteht man das Ärgernis als die Potenzierung der Sünde. Das kommt daher, daß man den Gegensatz zur Sünde nicht (christlich) im Glauben sieht, sondern (heidnisch) in der Tugend.

C. Die Sünde, das Christentum ponendo aufzugeben, es für Unwahrheit zu erklären

Dies ist Sünde gegen den Heiligen Geist. Hier ist das Selbst am verzweifeltsten potenziert. Es wirft nicht nur das ganze Christentum von sich, sondern macht es zur Lüge und Unwahrheit. Welche ungeheuer verzweifelte Vorstellung von sich selbst muß da das Selbst haben!

Die Potenzierung der Sünde zeigt sich deutlich, wenn man die Sünde als einen Krieg zwischen dem Menschen und Gott auffaßt. Wird da die Taktik verändert, von der Defensive zur Offensive übergegangen, so ist das die letzte und höchste Potenzierung. Sünde ist Verzweiflung: da wird evitierend gekämpft. Dann kam Verzweiflung über seine Sünde. da wird noch einmal evitierend gekämpft, pedem referens, ob man sich gleich in seiner zurückgezogenen Stellung befestigt. Nun wird die Taktik verändert: indem sich die Sünde immer mehr in sich selbst vertieft und so von Gott entfernt, kommt sie doch in anderem Sinne Gott näher und wird immer entschiedener sie selbst. Verzweiflung an der Vergebung der Sünden ist eine bestimmte Position gegenüber einem Angebot Gottes; die Sünde fließt nicht mehr, hält sich nicht mehr bloß defensiv. Aber das Christentum als Unwahrheit und Lüge aufzugeben ist offensiver Krieg. In allem Vorgehenden macht die Sünde dem Gegner doch gewissermaßen das Zugeständnis daß er der Stärkere ist. Nun aber greift sie an.

Sünde gegen den Heiligen Geist ist die positive Form des Ärgernisses.

Die Lehre des Christentums ist die Lehre vom Gott-Menschen, von der Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch: wobei (wohl zu merken!) die Möglichkeit des Ärgernisses, wenn ich so sagen darf, die Garantie ist, wodurch Gott sich dagegen sichert daß ihm der Mensch zu nahe komme. Die Möglichkeit des Ärgernisses ist in allem Christlichen das dialektische Moment. Wird dies weggenommen, so ist das Christentum nicht bloß Heidentum, sondern etwas so Phantastisches daß das Heidentum es für Geschwätz erklären müßte. Gott so nahe zu sein wie ihm der Mensch nach der Lehre des Christentums in Christo nahe kommen kann, darf und soll, ist nie einem Menschen eingefallen. Soll dies nun so geradezu gelten, so ganz ohne wei-

teres, ohne den geringsten Vorbehalt, ganz ungeniert und unverfroren: so ist das Christentum, wenn man die heidnische Dichtung von den Göttern menschliche Verrücktheit nennen will, eine verrückte Erfindung Gottes. Auf eine solche Lehre konnte nur ein Gott verfallen der den Verstand verloren hat. So muß ein Mensch urteilen der seinen Verstand noch behalten hat. Der inkarnierte Gott würde, wenn der Mensch so ohne weiteres sein Kamerad sein sollte, ein Seitenstück zu Shakespeares Prinz Heinrich werden.

Gott und Mensch sind zwei Qualitäten, zwischen denen ein unendlicher Qualitätsunterschied besteht. Jede Lehre die diesen Unterschied übersieht ist menschlich gesprochen verrückt, göttlich beurteilt Gotteslästerung. Im Heidentum machte der Mensch Gott zu einem Menschen; im Christentum macht sich Gott zu einem Menschen. Aber in der unendlichen Liebe dieser seiner erbarmenden Gnade macht Gott doch eine Bedingung: er kann nicht anders. Gerade dies ist das Traurige für Christus: „Er kann nicht anders.“ Er kann sich selbst erniedrigen, Knechtsgestalt annehmen, für die Menschen leiden und sterben; er kann alle zu sich einladen, jeden Tag seines Lebens und jede Stunde des Tages und das Leben selbst opfern: aber die Möglichkeit des Ärgernisses kann er nicht wegnehmen. O, einzige Tat der Liebe, o unergründliche Trauer der Liebe, daß Gott selbst nicht kann / was er freilich auch nicht will, nicht wollen kann; aber selbst wenn er es wollte doch nicht kann: das unmöglich machen, daß diese Liebestat einem Menschen gerade zum Gegenteil, zum äußersten Elend werde! Denn das größte menschliche Elend, größer noch als die Sünde, ist: sich an Christus zu ärgern und in dem Ärgernis zu bleiben. Und dies kann Christus, dies kann „die Liebe“ nicht unmöglich machen. Sieh, darum sagt er: „Selig, wer sich nicht an mir ärgert.“ Mehr kann er nicht tun. Er kann also (es ist möglich, daß es dazu kommt), er kann mit seiner Liebe einen Menschen so elend machen wie ein Mensch sonst nie werden könnte. O unergründlicher Widerspruch in der Liebe! Aber er kann es aus Liebe auch nicht über sein Herz bringen das Werk der Liebe nicht auszuführen. Ach, und wenn es dann einen Menschen doch so elend machte wie er sonst nie geworden wäre!

Laßt uns recht menschlich davon reden. O, ein erbärmlicher Mensch, der nie den Drang gefühlt hat aus Liebe alles zu opfern, der das also nicht gekonnt hat! Aber wenn er dann, in dem Drang alles zu opfern, entdeckte, daß gerade diese seine liebevolle Aufopferung dem Geliebten zum größten Unglück werden könnte: was dann? Dann verlor entweder seine Liebe die

Spannkraft, brannte aus einem machtvollen Leben ab zu dem verschlossenen Grübeln eines wehmütigen Gefühls, erstarb in ihm: und so wagte er die Tat der Liebe nicht zu tun / niedersinkend, nicht unter der Tat, aber unter dem Gewicht jener Möglichkeit. Denn jedes Werk wird schwerer wenn es dialektisch wird, und am schwersten wenn es sympathetisch-dialektisch wird: so daß, während die Liebe dazu antreibt, die Sorge für den Geliebten davon abrät. Oder die Liebe siegte, und er wagte das Wagnis aus Liebe. O, aber in der Freude der Liebe (wie ja Liebe immer froh ist, besonders wenn sie alles opfert) war doch ein tiefer Kummer / denn es war ja **möglich**, daß er dem Geliebten schade! Sieh, darum brachte er das Opfer (bei dem er, was ihn betraf, jubelte) nicht ohne Tränen. Jubel unter Furcht und Zittern: das ist die wirkliche Seligkeit wirklicher Liebe. Denn nur unter dem Druck jener entsetzlichen Möglichkeit entsteht ein Werk wahrer Liebe. Doch, wer weiß davon? und wenn er es weiß: wer wagt davon zu reden? O, mein Freund, dir schaudert vor den Kollisionen worin Shakespeare seine Helden versucht werden läßt. Welch grauenvolle Abgründe tun sich da auf! Aber vor den eigentlichen religiösen Kollisionen scheint selbst Shakespeare zurückgeschreckt zu sein. Sie lassen sich vielleicht auch nur in der Sprache der Götter ausdrücken. Und diese Sprache kann kein Mensch reden; denn (wie schon ein Grieche so schön gesagt hat) von Menschen lernt der Mensch reden, von den Göttern schweigen.

Daß der unendliche Qualitätsunterschied zwischen Gott und Mensch besteht, darin liegt die Möglichkeit des Ärgernisses, die sich nicht entfernen läßt. Aus Liebe wird Gott Mensch; er sagt: „Sieh hier, was es heißt Mensch sein / aber, o nimm dich in acht, denn ich bin zugleich Gott / selig, wer sich nicht an mir ärgert!“ Er nimmt als Mensch geringe Knechtsgestalt an; damit sich keiner für ausgeschlossen halte oder meine daß menschliches Ansehen oder Ansehen bei Menschen den Menschen näher zu Gott bringe, stellt er dar, was es heißt ein geringer Mensch zu sein. So, als der geringe Mensch, sagt er: „Sieh hierher, und überzeuge dich was es heißt ein Mensch zu sein; o, aber nimm dich in acht: ich bin zugleich Gott / selig, wer sich nicht an mir ärgert.“ Oder umgekehrt: „Der Vater und ich sind eins; doch bin ich dieser einzelne geringe Mensch, arm und verlassen und in die Hand der Menschen gegeben / selig, wer sich nicht an mir ärgert.“ „Ich, dieser geringe Mensch, bin es, der macht daß Taube hören, Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige rein werden, Tote auferstehen / selig, wer sich nicht an mir ärgert.“

Unter Verantwortung an höchster Stelle erkuhne ich mich daher zu sagen, daß dieses Wort: „Selig, wer sich nicht an mir ärgert“, mit zur Verkündigung von Christus gehört; wenn nicht in derselben Weise wie die Worte des Abendmahls, so doch wie die Worte: „Jeder prüfe sich selbst.“ Es sind Christi eigne Worte; und sie müssen, besonders in der Christenheit, immer wieder eingeschärft und zu jedem besonders gesagt werden. Überall wo diese Worte nicht mitklingen; [Und das ist nun fast überall in der Christenheit der Fall: wo man, wie es scheint, **entweder** ganz ignoriert, daß Christus selbst so wiederholt, so aus dem innersten Herzen vor dem Ärgernis warnte (noch gegen den Abschluß seines Lebens sogar seine treuen Apostel, die ihm vom Anfang an gefolgt waren und um seinetwillen alles verlassen hatten); **oder** das sogar im Stillen für eine überspannte Ängstlichkeit von Christus hält, da die Erfahrung von Tausenden und Abertausenden beweise, daß man Glauben an Christum haben könne ohne das mindeste von der Möglichkeit des Ärgernisses zu merken. Dieses dürfte aber ein Irrtum sein, der wohl offenbar werden wird wenn die Möglichkeit des Ärgernisses sich einstellt / zum Gericht über die Christenheit.]; in jedem Falle wo die Darstellung des Christlichen nicht auf jedem Punkte von diesem Gedanken durchdrungen ist: da ist das Christentum Blasphemie. Denn ohne Leibwache und ohne Diener, die ihm den Weg bereiten und die Menschen aufmerksam machen konnten wer es war der da kam, ging Christus hier auf Erden in geringer Knechtsgestalt. Aber die Möglichkeit des Ärgernisses (oh, wie war sie ihm in seiner Liebe seine Sorge!) befestigt eine klaffende Tiefe zwischen ihm und dem der ihm am nächsten steht. So schützte sie ihn einst; so schützt sie ihn noch.

Wer sich nämlich nicht ärgert, der **betet** glaubend **an**. Aber die Anbetung, die der Ausdruck des Glaubens ist, bringt zugleich zum Ausdruck, daß zwischen dem Angebeteten und dem Anbetenden die unendlich klaffende Tiefe der Qualität befestigt ist. Denn im Glauben ist wieder die Möglichkeit des Ärgernisses das dialektische Moment [Hier eine kleine Aufgabe für Beobachter. Wenn man annimmt, daß alle die vielen Pfarrer hier und im Auslande, die Predigten halten und schreiben, gläubige Christen sind, wie läßt es sich erklären, daß man nie das Gebet hört und liest, das besonders in unserer Zeit so naheliegt: „Gott im Himmel, ich danke Dir, daß Du von dem Menschen nicht gefordert hast daß er das Christentum begreife; denn wenn dies gefordert würde, wäre ich der Elendeste von allen. Je mehr ich das Christentum zu begreifen suche, um so unbegreiflicher kommt es mir vor,

um so mehr entdecke ich nur die Möglichkeit des Ärgernisses. Darum danke ich Dir, daß du allein Glauben forderst; und ich bitte Dich, daß Du ihn mir weiter mehren wollest.“ Dies Gebet würde ganz korrekt sein, und angenommen daß es bei dem Betenden wahr wäre, würde es zugleich korrekte Ironie über die ganze Spekulation sein. Ob sich aber Glauben findet auf Erden?]

Die Art des Ärgernisses von der wir jetzt reden ist „positiv“ ponendo; sie sagt vom Christentum aus daß es Unwahrheit und Lüge sei, und damit auch dasselbe von Christus.

Um sie zu beleuchten gehen wir am besten die verschiedenen Formen des Ärgernisses durch, das prinzipiell dem Paradox (Christus) entspricht und (weil alles Christliche sich auf Christus bezieht, Christus in mente hat) bei jedem christlichen Begriff sich einstellt.

Die niedrigste (menschlich geredet, unschuldigste) Form des Ärgernisses ist, wenn man die ganze Sache mit Christus unentschieden sein läßt und so urteilt: „ich erlaube mir darüber kein Urteil; ich glaube nicht, aber ich urteile auch nicht.“ Daß dies eine Form des Ärgernisses ist entgeht den meisten. Die Sache ist, man hat das christliche **“du sollst“** rein vergessen. Daher sieht man nicht, daß es Ärgernis ist wenn man Christus in Indifferenz setzt. Daß dir das Christentum verkündigt ist, bedeutet daß du über Christus eine Meinung haben sollst. Er, oder daß er da ist, und daß er da gewesen ist, das ist die Entscheidung, die Krisis des ganzen Daseins. Ist dir Christus verkündigt, so ist es Ärgernis, zu sagen: „Ich will darüber keine Meinung haben.“

Doch muß dies in unseren Zeiten, wo das Christentum so dürftig verkündigt wird wie es geschieht, mit einer gewissen Einschränkung verstanden werden. Es leben gewiß viele Tausende, die das Christentum haben verkündigen hören aber nie von diesem „du sollst“ etwas gehört haben. Wer es aber gehört hat und dann sagt: „Ich will darüber keine Meinung haben,“ der hat sich geärgert. Er leugnet nämlich die Gottheit Christi, da er ihm das Recht abspricht, von dem Menschen zu verlangen daß er eine Meinung über ihn habe. Da hilft es nicht, daß er erklärt: „Ich sage ja von Christus nichts, weder ja noch nein“; denn dann fragt man ihn bloß: „Hast du auch darüber keine Meinung, ob du über ihn eine Meinung haben sollst oder nicht?“ Antwortet er darauf: „doch“, so fängt er sich selbst; und antwortet er: „Nein“, so verurteilt ihn das Christentum gleichwohl, da er darüber, und also wieder

über Christus, eine Meinung haben **soll**. Kein Mensch darf sich vermessen, Christi Leben wie eine Kuriosität dahingestellt sein zu lassen. Wenn sich Gott gebären läßt und Mensch wird, so ist das nicht ein müßiger Einfall von ihm, etwas worauf er verfällt um doch etwas vorzunehmen (vielleicht um der Langeweile ein Ende zu machen, die, wie man frech gesagt hat, mit dem Gottsein verbunden sein soll). Gott geht nicht auf Abenteuer aus. Nein, wenn Gott das tut, so ist dies Faktum der Ernst des Daseins. Und der Ernst in diesem Ernst ist wieder: daß darüber jeder eine Meinung haben **soll**. Wenn ein König eine Provinzialstadt besucht, sieht er es für eine Beleidigung an, wenn ein Beamter ohne gültigen Abhaltungsgrund es unterläßt sich am Empfang zu beteiligen; wie würde er aber wohl urteilen, wenn einer das ganze Faktum daß der König in der Stadt ist ignorieren und den Privatmann spielen wollte, der „auf Seine Majestät pfeift“? Und so auch, wenn es Gott beliebt Mensch zu werden / und es dann einem Menschen (der als solcher sozusagen göttlicher Beamter ist) beliebte zu sagen: „Ja, das ist etwas, worüber ich keine Meinung zu haben wünsche.“ So redet man vornehm von dem was man im Grunde vornehm übersieht: übersieht man also vornehm / Gott.

Die nächste Form des Ärgernisses ist die negative, aber leidende. Sie fühlt wohl, daß sie Christus nicht zu ignorieren vermag, und nicht imstande ist das mit Christus auf sich beruhen zu lassen und dann im Übrigen ein geschäftiges Leben zu führen. Aber glauben kann sich auch nicht; fortwährend blickt sie starr auf einen und denselben Punkt, auf das Paradox. Insofern ehrt sie doch das Christentum, drückt aus daß diese Frage: „Was dünkt dich um Christo?“ wirklich das Entscheidendste ist. In dieser Form des Ärgernisses lebt der Mensch dahin wie ein Schatten; sein Leben verzehrt sich, weil er in seinem Innersten beständig mit dieser Entscheidung beschäftigt ist. Und so drückt er aus welche Realität das Christentum hat, gerade wie das Leiden der unglücklichen Liebe die Realität der Liebe zeigt.

Die letzte Form des Ärgernisses ist die von der wir hier reden, die positive. Sie erklärt das Christentum für Unwahrheit und Lüge, sie leugnet Christus (daß er da war, und daß er der war der er zu sein behauptete) entweder doketisch oder rationalistisch, so daß Christus entweder kein einzelner Mensch ist oder nur ein einzelner Mensch; so daß er entweder (doketisch) zu Poesie oder Mythologie wird, die keinen Anspruch auf Wirklichkeit macht, oder (rationalistisch) zu einer Wirklichkeit, die keinen Anspruch auf

Göttlichkeit macht. In dieser Leugnung Christi als des Paradoxes liegt natürlich auch die Leugnung alles Christlichen: der Sünde, der Sündenvergebung usw.

Und diese Form des Ärgernisses ist die Sünde wider den Heiligen Geist.

Nachwort

1.

Der Grundgedanke dieser Schrift gehört zu den ersten eigenen Gedanken Kierkegaards. Ist das Christentum eine „Radikalkur“ (was Kierkegaard in seinem 22. Lebensjahr zu Bewußtsein kam), so muß es von einer radikalen Krankheit heilen; und daß diese die Verzweiflung ist und die Verzweiflung Sünde ist, auch das mußte Kierkegaard zum Bewußtsein kommen als er um diese Zeit von der „stillen Verzweiflung“, in der er schon lange gelegen hatte, zur offenen Verzweiflung überging. Aber diese Gedanken sind sehr langsam in ihm herangereift: so hat denn die Verzweiflung (und dann natürlich auch ihre Heilung) in den früheren Schriften Kierkegaards nicht denselben Sinn wie in der „Krankheit zum Tode“. Der Plan zu dieser Schrift taucht zuerst auf im Februar oder März 1848. Da trug Kierkegaard in sein Tagebuch ein: „Es soll ein neues Buch geschrieben werden, das soll heißen: **Gedanken die im Grunde heilen; christliche Arznei**. Hier soll die Lehre von der Versöhnung behandelt werden. Zuerst muß nachgewiesen werden, worin die Krankheit im Grunde liegt: die Sünde. Es gibt also eine Zweiteilung. Erster Teil (vom Bewußtsein der Sünde): **die Krankheit zum Tode**; christliche Reden. Zweiter Teil: **die Heilung um Grunde**; die christliche Arznei; die Versöhnung.“ Leider wurde der notwendige zweite Teil nicht ausgeführt; an seine Stelle trat die „Einübung im Christentum“. Auch der erste Teil wurde nach langen Erwägungen leider nicht in der ursprünglich beabsichtigten Form von Reden ausgeführt, sondern als die etwas „dozierende“ Schrift wie wir sie jetzt haben. Um ihrer Verbindung mit der „Einübung im Christentum“ willen wurde sie dann auch als eine Schrift eines Anti-Climacus von Kierkegaard nur herausgegeben.

Warum Kierkegaard was er darin den Anti-Climacus sagen läßt nicht in eigener Person hätte sagen dürfen, ist eigentlich nicht einzusehen. Die Angriffe auf die Christenheit sind darin nicht schärfer als z.B. in „Leben und Walten der Liebe“.

Die „Krankheit zum Tode“ wurde ausgegeben den 30. Juli 1849. Ins Deutsche wurde die Schrift zuerst übersetzt von A. Bärthold, der sie dem Leser zu erleichtern suchte indem er sie stark kürzte und die Darstellung vereinfachte. Dann hat sie für diese Ausgabe der Hauptwerke Kierkegaards H. Gottsched übersetzt, vollständig und mit möglichst genauem Anschluß an den Wortlaut des Originals. Ich nun hielt es mindestens für erwünscht, daß diese Übersetzung für eine neue Ausgabe nicht bloß durchgesehen, sondern über- und umgearbeitet werde. Da für ein streng wissenschaftliches Studium Kierkegaards eine Übersetzung doch nicht genügt, glaubte ich dabei, in Bärtholds Weg zurücklenkend, Kierkegaards Gedanken so wiedergeben zu sollen daß sie von dem Leser, für den die Schrift bestimmt ist, auch zugeeignet werden können. Doch habe ich mich näher an das Original gehalten als Bärthold, und manchmal sogar als Gottsched, während ich andererseits auch vor einer Umarbeitung des Originals (durch die natürlich nur deutlicher und schärfer herausgearbeitet werden sollte, was **Kierkegaard** sagen wollte) nicht zurückschreckte. Es ist mir über der Arbeit an dieser Schrift noch empfindlicher als sonst zum Bewußtsein gekommen daß die dem Übersetzer gestellte Aufgabe nur annähernd zu lösen ist. Das Richtige wäre wohl eine doppelte Übersetzung: eine ganz streng an den Wortlaut sich haltende, die uns das dänische Original mit deutschen Worten wiedergäbe; und eine ganz freie, die, um möglichst scharf auszurücken was Kierkegaards sagen wollte und sagen mußte, sich gar nicht an das bände was er wirklich sagte. Aber die erste Art der Übersetzung wäre doch eigentlich überflüssig; und die zweite könnte ich mir nicht zutrauen, da ich in der Auffassung der Sache von Kierkegaard abweiche. Meine hier dargebotene Übersetzung ist ein recht mühsamer Kompromiß, der als solcher mehr oder weniger gut und schlecht ist. Doch hoffe ich, sie könnte sogar auch für das Studium des Originals mit Nutzen gebraucht werden.

2.

Kierkegaard erwartet, diese Schrift werde manchem zu wissenschaftlich erscheinen um erbaulich zu sein, und zu erbaulich um wissenschaftlich zu sein. Damit drängt er uns selbst die Frage auf, ob er darin das Interesse der Erbaulichkeit und das Interesse der Wissenschaft richtig verbunden habe. Da ich diese Frage gar nicht unbedingt bejahen kann, will ich um so mehr darauf hinweisen daß Kierkegaards sich und jedem, der sich mit solchen Dingen im Ernst beschäftigt, die Aufgabe richtig gestellt hat: nämlich seinen Gegenstand zugleich wissenschaftlich und erbaulich zu behandeln. Die-

se Aufgabe aber ist so schwierig, daß hier, wenn irgendwo, der Wille, auch wenn er nicht für die Ausführung genommen werden darf, doch schon auf Anerkennung Anspruch hat.

Kierkegaard hat richtig erkannt, daß überall, wo es sich nicht bloß um Kenntnisse sondern um Weisheit handelt, das Interesse der Erbauung und des Denkens ineinander ohne Rest aufgeht. **Erbaut** wird ein Mensch nur durch gute, also wahre **Gedanken**; und zu guten, also wahren Gedanken kommt man doch wohl nur durch **Denken** – das als solches **strenges** Denken ist. Soweit ein Mensch nicht streng denkt, denkt er überhaupt nicht, erbaut er sich also auch nicht. Die Wertlosigkeit einer Erbauung die auf strenges Denken verzichten zu dürfen, ja zu müssen glaubt, oder die andern strenges Denken ersparen zu sollen glaubt, hat sich in der Geschichte der Christenheit nachgerade zur Genüge erwiesen. Andererseits: streng denken, das tun wir immer nur gezwungen; gezwungen nämlich durch das Bedürfnis sich zu erbauen: ein Bedürfnis, das für den Geist so zwingend ist wie für den Körper das Bedürfnis nach Nahrung. Die Fragen der Weisheit (der Welt- und Lebensanschauung; der Religion; der Philosophie) nimmt nur der ernst, der entdeckt hat daß er einen festen Grund braucht sich darauf zu erbauen; die Lehrer der Weisheit nimmt nur der ernst, der mit Hilfe ihrer Erkenntnisse sein Leben, sich selbst erbauen will. Weil das Bedürfnis sich zu erbauen oft so schwach ist: **deshalb** herrscht auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie ein Dilettantismus, der seine Unfähigkeit zu ernstem, strengem Denken bald durch eine mechanische Methodik, bald durch eine oft nicht minder erzwungene Geistreichigkeit zu verschleiern sucht; und **deshalb** werden die großen Denker oft mit einer solchen historischen Gewissenhaftigkeit behandelt, daß ihre großen, guten Gedanken nachzudenken darüber versäumt und vergessen wird.

Also: damit hat Kierkegaard durchaus recht, daß er das Interesse der Wissenschaft führt gerade auch in der „Krankheit zum Tode“ weder das Interesse der Wissenschaft so streng durch, daß seine Gedanken ganz erbaulich würden, noch das Interesse der Erbauung so streng daß seine Gedanken ganz wissenschaftlich würden. Darauf sei im gemeinsamen Interesse der Wissenschaft und der Erbauung hier hingewiesen.

3,

Wenn man gleich zu Anfang der Schrift liest: „das Selbst ist ein Verhältnis das sich zu sich selbst verhält; oder ist das im Verhältnis daß das Verhältnis

sich zu sich selbst verhält; also nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“ – so findet man sich durch diese Wissenschaftlichkeit schwerlich erbaut. Aber sie ist auch nicht wissenschaftlich. Man mache die Probe. Was ist das: ein Verhältnis welches sich zu sich selbst verhält? das in einem Verhältnis daß es sich zu sich selbst verhält? Was ist das? Wird mir auf diese Frage irgendwer die Antwort geben: „Das ist ein Selbst“? Schwerlich; vielmehr: gewiß **nicht**. Also ist damit das Selbst auch nicht definiert. Das Selbst läßt sich überhaupt nicht definieren. Es ist aber nicht wissenschaftlich, das was überhaupt nicht definiert werden kann anscheinend zu definieren. Um sich mit mir über das verständigen zu können was er „das Selbst“ heißt, kann Kierkegaard nur versuchen, mir diejenigen Erlebnisse in Erinnerung zu rufen, an die er denkt wenn er von seinem Selbst redet; um mir dann, wenn ihm das gelungen ist weil ich solche Erlebnisse schon gehabt habe, zu sagen, daß er an eben das denke wenn er von dem „Selbst“ rede. Verstehen wir uns auf diese Weise nicht, so verstehen wir uns überhaupt nicht. Wenn es ihm aber gelingt mich an mein „Selbst“ zu erinnern, so werde ich die genauere Kenntnis des Selbst aus **meiner** Erinnerung holen, nicht aus den Worten mit denen er mir nur andeuten kann was **er** als „Selbst“ erlebt; und dann braucht er sich wirklich nicht die doch vergebliche Mühe zu machen, mir das Selbst in Worten erschöpfend zu beschreiben oder also „wissenschaftlich“ zu definieren. Ich rate also dem Leser, sich mit den wissenschaftlich sein sollenden Formeln, die Kierkegaard überall und hier insbesondere liebt, nicht abzuquälen, und sich durch das was er von Kierkegaards Worten versteht, nur an das erinnern zu lassen was er aus seiner Erinnerung heraus allein wirklich verstehen kann. Ich erlaube mir sogar zu behaupten, daß dieser Verzicht auf Wissenschaftlichkeit wissenschaftlicher ist als eine exakte Wissenschaftlichkeit, die die Aufmerksamkeit bei dem Wort festhält, das eine Sache bezeichnen soll, und dadurch von der Sache ablenkt, die durch das Wort bezeichnet werden soll. und so kann man sich erbauen, während es nichts weniger als erbaulich ist, sich z.B. ein Verhältnis vorstellen zu wollen das sich zu sich selbst verhält.

Auch andre wichtige Hindernisse der Erbauung werden dadurch beseitigt, daß man es mit der Wissenschaftlichkeit etwas genauer nimmt als Kierkegaard. Als höchst unerbaulich berührt mich, daß Kierkegaard durch seine Theorie von der Allgemeinheit und Sündhaftigkeit der Verzweiflung dem, der gar nicht verzweifelt ist und sich in der Verzweiflung, die er gar nicht

ha, also auch nicht als Sünder fühlen kann, einreden will daß er doch verzweifelt sei und in seiner Verzweiflung sündige; und unerbaulich finde ich auch, daß Kierkegaard das, das Christentum als Unwahrheit abzulehnen, durchaus zum höchsten Grad der Verzweiflung und Sündhaftigkeit stem-peln will. Diesen Verstoß gegen die Erbaulichkeit hätte Kierkegaard aber vermieden, wenn er die wissenschaftliche Aufgabe genau bestimmt hätte die ihm durch seinen Gegenstand gestellt ist. Es handelt sich für ihn um das Selbst, um die Verzweiflung, um das richtige und falsche Verhältnis zu Gott (Glauben und Sünde), und um das richtige und falsche Verhältnis zu Jesus Christus. Also hätte Kierkegaard zu untersuchen, wie der Mensch das Selbst, das er immer schon ist, doch erst wird; welche Bedeutung in der Geschichte des Selbst das hat, daß der Mensch verzweifelt; welche Bedeutung in der Geschichte der Verzweiflung das hat, daß der Mensch auf das stößt was ihm durch das Wort „Gott“ angedeutet wird; welche Bedeutung für die Geschichte des Verhältnisses zu Gott das hat, daß der Mensch mit Jesus Christus zusammentrifft. Wird das der Reihe nach genau untersucht, so tritt, denke ich, in das richtige Licht, daß mit der Verzweiflung, der Ahnung „Gottes“, dem Zusammentreffen mit Jesus je eine Metamorphose des Selbst eintritt: eine Metamorphose freilich auf die der Mensch angelegt ist, die aber doch erst eintritt; und daß ich den Menschen vor der Metamorphose nicht als den beurteilen und behandeln darf der er durch die Metamorphose erst wird. Es ist für die Raupe nicht zum Verzweifeln, daß sie als die Raupe, die sie noch ist, nur kriechen kann und noch nicht fliegen kann als der Schmetterling, der sie erst wird; und es ist von der Raupe auch keine Sünde, daß sie als die Raupe, die sie noch ist, Blätter frißt und nicht schon den Honig lebt, was sie erst als der Schmetterling tun kann, der sie erst wird. So ist auch der Mensch, der noch nicht verzweifelt ist, wirklich auch nicht verzweifelt; und ehe der Mensch überhaupt zu Gott in ein Verhältnis gekommen ist, kann er weder das richtige noch ein unrichtiges Verhältnis zu Gott haben, also weder glauben noch sündigen; und ehe der Mensch in eine innerliche Berührung mit Christus gekommen ist, ist er der eben noch nicht (weder im Guten noch im Bösen), der er durch die innerliche Berührung mit Christus erst **wird**. Ist es nun für den Schmetterling Kierkegaard eine Qual, daß die Raupen und Puppen um ihn her nicht fliegen und Honig saugen, so ist das **seine** Qual, mit der er sich abfinden mag wie er will. Gesetzt aber, er könne den Raupen und Puppen einreden, daß ihr Zustand zum Verzweifeln sei und sie sich auch gegen die Blätter und den Honig schwer versündigen,

indem sie jene fressen und diesen verschmähen, so verleidet er ihnen bloß ihren Raupen- und Puppenstand, ohne ihre Entwicklung zum Schmetterling dadurch zu fördern; und schließlich bringt er sie dazu, daß sie sich an seinem Gerede vom Fliegen und vom Honig ärgern. Er füttere die Raupen mit den Blättern von denen sie sich als Raupen nähren können; und er bewahre die scheinbaren Puppen davor daß sie nicht zerquetscht werden: das ist nicht bloß das beste, sondern das einzige, was er für ihre Metamorphose zum Schmetterling tun kann. Was er tut, dient nicht zur Erbauung; und der Fehler, den er wohlmeinend macht, ist, daß er sich über die Entwicklungsgeschichte des Wesens, das aus der Raupe und Puppe zum Schmetterling wird, nicht erst klar wird ehe er es behandeln will.

Man sieht auch leicht ein, wie Kierkegaard zu diesem sonderbaren Fehler kommt. Er hat auf die Sinnestäuschung „Christenheit“ zwar aufmerksam gemacht, sie aber selbst noch nicht recht durchschaut. Weil in der „Christenheit“ alles „Christ“ genannt wird, auch wer mit Christus noch nicht in eine innere Berührung gekommen ist, ja noch nicht einmal den unbekanntem Gott ahnt, ja noch nicht einmal an Genuß, Besitz, Ehre verzweifelt ist; weil also da auch die Raupe und Puppe schon Schmetterling genannt wird: so meint er, er müsse den Raupen und Puppen, die sich Schmetterlinge heißen, beibringen, daß sie nicht mehr kriechen oder tot daliegen sondern fliegen, und daß sie nicht mehr Blätter oder überhaupt nichts fressen sondern Honig saugen. Und wenn sich die Puppen dadurch nicht aufwecken lassen, und die Raupen sich dadurch im Kriechen und Fressen nicht irre machen lassen: so kann er das nicht begreifen und wird sogar recht böse. Namentlich daß die Raupe, die auf einen höheren Zweig hinaufgekrochen ist und feineres Laub frißt, wie ein richtiger Schmetterling zu fliegen und Honig zu saugen glaubt oder vorgibt, das kann er gar nicht ertragen und hält es für eine große Sünde; fast so groß wie die Sünde, daß die Raupe über das Fliegen und den Honig (also: über das Gerede vom Fliegen und vom Honig) gar noch spottet und frech erklärt, sie wolle ein sogenannter Schmetterling überhaupt nicht werden. Daß die Raupe einerseits ganz recht hat und andererseits der Schmetterling, der sie nicht werden will, doch werden wird (wenn sie nämlich ihre ganze Geschichte durchlaufen darf): das ist für Kierkegaard ein wirklich unverständliches Paradox. Und so redet er mit den Raupen und Puppen und von den Raupen und Puppen oft in einem sehr unerbaulichen Ton – weil er es leider mit dem Denken nicht streng genug nimmt.

4.

Und er nimmt es mit dem Denken (oder also mit der Wissenschaftlichkeit) nicht streng genug, weil er die Aufgabe zu erbauen nicht streng ins Auge gefaßt hat. Ja, um es gerade herauszusagen, ich finde diese seine Schrift überhaupt nicht erbaulich, nur erweckend.

Einen Grund hierfür gibt Kierkegaard in der Vorrede selbst ganz harmlos an. Er fasse in dieser Schrift die Verzweiflung nur als die Krankheit auf, nicht als das Heilmittel. Da könnte man nun denken, das stehe in seinem freien Belieben. Aber es ist für den Kranken doch gar nicht erbaulich, daß der Arzt an seinem Bette über dem Reden von der Krankheit das Reden von der Heilung vergißt oder auch nur die Krankheit als die Hauptsache behandelt. Ihn, den Kranken, interessiert die Belehrung über die Krankheit doch nur als etwaige Bedingung der Heilung. Er will ja nicht gelehrter Mediziner werden, sondern nur gesund. Und ist die Verzweiflung zugleich die Krankheit und das Heilmittel, so ist es auch unwissenschaftlich, sie nur als Krankheit, nicht auch als Heilmittel aufzufassen. Dies beides ist sie ja immer zugleich; also kann niemals von dem einen abstrahiert werden – auch wenn das für wissenschaftlich zulässig und nützlich gilt. Hätte Kierkegaard den Zweck der Erbauung sicher im Auge gehabt, so hätte er dieses Abstrahieren gewiß als ebenso unwissenschaftlich wie unerbaulich erkannt. Doch liegt der Fehler noch viel tiefer.

Er tritt am deutlichsten zutage in Kierkegaards Definition des Glaubens. Glaube ist für ihn: „daß das Selbst, indem es es selbst ist und es selbst sein will, [sich selbst] durchsichtig sich gründet in Gott.“ Das ist eine sehr unerbauliche Rede: wie soll ich das bewerkstelligen mich in Gott zu „gründen“? Daß ich nach Kierkegaard glauben **soll**, hilft mir über die Schwierigkeit nicht weg (oder richtiger: hat mir über diese Schwierigkeit nicht weggeholfen. Das Erbauliche aber ist, daß diese Schwierigkeit gar nicht vorhanden ist. Ich brauche mich gar nicht erst in Gott zu gründen, weil ich in Gott gegründet **bin**. Ich bin ja, wie mir Kierkegaard selbst sagt, ein von Gott gesetztes Selbst; und Gott hat mich, indem er mich setzte, wirklich gesetzt, nämlich auf einen soliden Grund und Boden, und nicht in die freie Luft hinausgeschleudert. Der Grund und Boden, auf den mich Gott gesetzt hat, ist er selbst. Oder allgemeiner: als gesetztes Selbst brauche ich mich nicht erst selbst zu setzen, kann mich auch nicht erst selbst setzen, brauche ich nur zu verstehen daß ich gesetzt bin; und nur indem ich mich als das gesetzte

Selbst verstehe, das ich nun einmal bin, kann ich mich wirklich verstehen, als was und zu was ich gesetzt bin. Ob man das dann „Glauben“ heißt oder sonstwie, ist mir gleichgültig; aber so steht die Sache.

Und von da aus verstehe ich mein Verhältnis zu Gott etwas anders als Kierkegaard sein Verhältnis zu Gott verstand, das doch kein anderes war als mein Verhältnis zu Gott. Daß ich mich nämlich in Gott gegründet vorfinde schließt in sich, daß ich unweigerlich in Gottes Hand bin; so unweigerlich, daß ich mich darein nicht erst zu finden brauche – so wenig wie ich mich darein erst zu finden brauche, daß ich einmal sterben werde. Wie wenn darauf etwas ankäme! Und so verstehe ich den Trotz gegen Gott nicht, der für Kierkegaard ein Angelpunkt seiner ganzen Auffassung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott ist. Ich finde ihn so lächerlich wie den Trotz gegen den Tod; oder ich finde darin, daß jemand sagt er biete dem Tod oder Gott Trotz, nur ein lächerlich großartiges Gerede und Getue. Wie ich auch, je länger ich darüber nachdenke, das moderne großartige Gerede und Getue mit der Bejahung und Verneinung des Lebens nur lächerlich finden kann. Kinderei! Übrigens glaube ich Kierkegaard auch nicht was er von dem Trotz gegen Gott sagt. In seinen Tagebüchern, worin wir doch ein ziemlich getreues und vollständiges Abbild seines Innenlebens haben, finde ich keine Spur davon, daß er tatsächlich einmal Gott hätte trotzen wollen. Was er von dem Trotz der Sünde sagt, scheint mir nur Konsequenzmacherei zu sein: eine Konsequenz, gezogen aus einem Christentum das gar nicht Kierkegaards wirkliches Verhältnis zu Christus war. Auch hat sich Kierkegaard in Wirklichkeit gar nicht dadurch erbaut daß er sich (erst!) in Gott gründete, sondern durch die Einsicht daß er (immer schon!) in Gott gegründet war. Die sinnlose Rede von einem Trotz gegen Gott erkläre ich mir etwa so. Mir kommt der Trotz nur gegen Menschen, die mir verwehren wollen ich selbst zu sein – der ich doch unweigerlich und unvermeidlich bin. Nun lieben es gewisse Menschen (z.B. auch Kierkegaard), mir das daß ich ich selbst bin durch Berufung auf Gott verwehren zu wollen. Wenn ich mir das trotzig nicht gefallen lasse, meinen sie (oder tun sie wenigstens so), ich trotze Gott. Ich selbst habe mir früher auch weismachen lassen, daß ich Gott trotze wenn ich mich innerlich gegen etwas empöre was Menschen im Namen Gottes von mir verlangen. In Wirklichkeit ist es mir natürlich niemals eingefallen, Gott Trotz zu bieten – so wenig es mir jemals eingefallen ist, dem Tode Trotz zu bieten oder dem Wechsel von Tag und Nacht und dergleichen. So lächerlich macht sich doch niemand! Wer Gott trotzt, hat mit Gott gar

nichts zu tun; wer sagt daß er Gott trotze, verrät damit nicht nur daß er mit Gott gar nichts zu tun hat, sondern auch daß er von seinem wirklichen Verhältnis zu Gott noch gar keine Ahnung hat. Auch Kierkegaard denkt bei dem Trotz der Sünde wohl nur an den Trotz gegen das Christentum; also nicht an einen Trotz gegen Gott, sondern an den Trotz gegen eine gewisse Meinung von Gott; also nicht an Trotz gegen Gott, sondern an Trotz gegen Menschen. Es scheint mir seine schlimmste Entgleisung zu sein, daß er 22jährig diesen Trotz gegen eine gewisse Meinung von Gott (die er für christlich hielt) aufgeben zu sollen glaubte, weil er ihn für Trotz gegen Gott hielt.

Wenn mir zum Bewußtsein gekommen ist **daß** ich in Gott gegründet bin, ergibt sich daraus die erbauliche Aufgabe für mein Denken, zu verstehen **wie** ich in Gott gegründet bin. Das begreift in sich, daß ich verstehe was Gott mit mir will und durch mich will und von mir will. Natürlich kann ich mir das nur von Gott sagen lassen; und so muß ich also die Sprache Gottes verstehen lernen: muß verstehen lernen, wie Gott mir das kundgibt was er mit mir und durch mich und von mir will. Da das erste und zweite ohne mein Zutun sich vollzieht, ob ich es verstehe oder nicht verstehe, ob ich es will oder nicht will, fällt für mich der Schwerpunkt natürlich in das dritte; das muß aber wohl in der Richtung des ersten und zweiten liegen, ist also aus diesem zu erraten. Ob ich es richtig errate, ist aber nicht von entscheidender Bedeutung, da was Gott mit mir und durch mich will natürlich sich unabhängig von dem vollzieht, ob ich erkenne und tue was er von mir will. Ein Trotz hat übrigens gegen das dritte so wenig Sinn wie gegen das zweite und erste. Hiermit habe ich aber auch die Formel angegeben für Kierkegaards eigenes wirkliches Leben mit Gott, das sich nach seinen Tagebüchern wesentlich in der Erwägung vollzog, was Gott mit ihm, durch ihn, von ihm wolle.

Auch „die Krankheit zum Tode“ ist aus diesen Erwägungen heraus entstanden – und verrät freilich auch, daß Kierkegaard in dieser seiner eigentlichen und wirklichen „Theologie“ nicht den wirklich nächsten und besten Weg eingeschlagen hat. Er ließ sich durch die Rücksicht auf das überlieferte sogenannte Christentum beirren.

5.

Endlich habe ich gegen die „Krankheit zum Tode“ noch ein Bedenken ganz anderer Art, das sich doch wieder zugleich auf die Erbaulichkeit und Wissen-

schaftlichkeit der darin vorgetragenen Auffassung des Menschen bezieht.

Kierkegaard sieht hier den Menschen nur in dem Verhältnis zu sich selbst und in dem Verhältnis zu Gott. Ich stehe aber außer zu mir und zu Gott auch noch in einem Verhältnis zum andern Menschen. Und das ist für mich als Selbst gar nicht nebensächlich. Nicht nur erwacht das Selbst gerade in dem Verhältnis zum andern Menschen, der mir als ein Selbst gegenübertritt; auch mit Gott kann ich mich über mich selbst gar nicht verständigen ohne in das Verhältnis zu Gott auch das Verhältnis zum Nächsten hineinzuziehen. Was Gott durch mich und von mir will, bezieht sich gerade auf den Nächsten. Das Leben des Selbst hat drei Dimensionen: Kierkegaard beschreibt es hier, wie wenn es nur zwei Dimensionen hätte. Ja manchmal erscheint das Selbst fast als eindimensionale Größe: als bloßes Verhältnis zu sich selbst.

Das zeigt sich an demselben Punkte am deutlichsten, wo sich auch am deutlichsten verrät daß Kierkegaard das Verhältnis des Selbst zu Gott nicht der Wirklichkeit entsprechend denkt. Kierkegaard stellt die These auf, daß nach christlicher Auffassung der Gegensatz zur Sünde nicht die Tugend sei, sondern der Glaube. Aber nach christlicher Auffassung ist der Gegensatz zur Sünde doch auch die Liebe. Das vereint Kierkegaard dadurch, daß er Glauben und Liebe als Akte des Gehorsams auffaßt; so daß der eigentliche Gegensatz zur Sünde der Gehorsam wäre – also doch eine Tugend. Ich meine: Glaube ist Glaube, und Liebe ist Liebe, und Gehorsam ist weder Glaube noch Liebe sondern Gehorsam. Ich verweise den Gehorsam in die Kinderstube und meine, ein Selbst werde der Mensch dadurch daß er aufhört ein Kind zu sein. Mit dem Gehorsam hört aber weder Glaube noch Liebe auf, und deren gemeinsamer Gegensatz ist allerdings die Sünde. Denn obgleich Glaube und Liebe zweierlei ist, kann doch nur der glaubende lieben und der Liebende glauben. Ich beziehe den Glauben nur auf Gott und die Liebe nur auf den Nächsten. Im kritischen Moment nun zeigt sich, daß den Nächsten nur lieben kann wer an Gott glaubt, und an Gott nur glauben kann wer den Nächsten liebt. Und andererseits: wer wirklich an Gott glaubt liebt den Nächsten, und wer wirklich den Nächsten liebt glaubt an Gott. Endlich kommt der Mensch nur dadurch in das richtige, gute, sichere Verhältnis zu sich selbst, daß er an Gott glaubt und den Nächsten liebt. In dem allen hat aber Gott die Initiative; so daß er, indem er sich mir offenbart, meinen Glauben an ihn erzeugt und in der Liebe zu dem Nächsten, die die Frucht des Glaubens ist, selbst den Nächsten liebt – wie auch ich in der Liebe des

Nächsten zu mir (die die Frucht seines Glaubens an Gott ist, den Gott in ihm erzeugt) von Gott geliebt werde.

So wird das Leben des Selbst richtig aufgefaßt (nämlich nach den drei Dimensionen die es hat); und diese richtige Auffassung ist auch die allein erbauliche. Natürlich ist sie im Grunde auch die Auffassung Kierkegaards wie jedes wirklichen Menschen (nämlich jedes Menschen, der wirklich auch Mensch ist). Aber indem Kierkegaard gerade auch in der „Krankheit zum Tode“ das Leben des Selbst überwiegend nur nach zwei Dimensionen darstellt (im Verhältnis des Selbst zu sich selbst und in seinem Verhältnis zu Gott), ja bisweilen nur nach einer Dimension (im Verhältnis des Selbst zu sich selbst), erregt er den Anschein, als ob es darin aufginge daß das Selbst verzweifelt und beseligt nur sich um sich selbst drehe; und das ist nicht nur ein bloßer Schein, sondern auch ein recht böser Schein. Wer nur sich selbst durchsichtig werden wollte, und indem er sich selbst in Gott gründete nur sich selbst erschaffen wollte, läuft doch Gefahr auf sich selbst einzuschumpfen: wogegen der wirkliche Mensch sich mit gesundem Instinkt sträubt. Und weil dabei der Nachdruck immer stärker auf die Bewußtheit des Verhältnisses zu sich selbst fällt, droht auch das Verständnis für die Vorgeschichte des Selbst verloren zu gehen, in der das Selbst nicht bloß noch nicht es selbst ist sondern doch auch schon es selbst ist. Diese Vorgeschichte des Selbst spielt sich insbesondere in der natürlichen Liebe ab, also in dem naiven Liebesverhältnis zwischen Mensch und Mensch, in der Freundschaft und in der erotischen Liebe. Das hat Kierkegaard, zum schweren Schaden für die Erbaulichkeit seiner Gedanken, nicht richtig erkannt und gewürdigt. Daß das liebende Mädchen sein Selbst glücklich an den Geliebten verliert, ist doch nicht bloß unbewußte Verzweiflung, wie seine Liebe auch nicht bloß unbewußte Selbstliebe ist. Wenn es sich selbst wirklich an den Geliebten verliert, gewinnt es zugleich sich selbst; und ist die Liebe, worin es sich wirklich an den Geliebten verliert, auch nicht selbstlos, so ist sie doch auch nicht selbstsüchtig, vielmehr nur das intensive Bewußtsein der tatsächlichen Verbundenheit mit dem Geliebten. Diese Verbundenheit selbst aber, und daß sie intensiv, erschüttern und beglückend ins Bewußtsein tritt, ist nicht ein hemmendes Hindernis, sondern eine treibende Kraft in der Entwicklung des Selbst zum Selbst. Auch Kierkegaard ist nur durch sein Verhältnis mit Regine Olsen das Selbst geworden das er wurde; und in der Verbindung mit Regine Olsen wäre er wohl ein gesünderes Selbst geworden als so, da er diese Verbindung nicht wagte. Wie es vielleicht auch

Reginens Entwicklung zum Selbst förderlicher gewesen wäre, daß sie nicht eine glückliche Frau Schlegel, sondern eine unglückliche Frau Kierkegaard geworden wäre – wenn sie nicht gar als unglückliche Frau Kierkegaard doch glücklich geworden wäre. Das hätte gerade für Kierkegaard keine sinnlose Paradoxie sein sollen.

6.

Der Leser dieses Nachworts wird nun, hoffe ich, sich davon überzeugt haben, daß es für mich gar nicht um eine Kritik der Schrift handelt, die ich trotz aller Bedenken gegen ihren Inhalt dem deutschen Leser zugänglich machen wollte. Vielmehr wollte ich dem Leser, der sich, nach Kierkegaards Wunsch, mit Hilfe dieser Schrift erbauen will, nur einige Winke dafür geben, wie er sich mit ihrer Hilfe auch wirklich erbauen kann. So wie sie lautet ist sie wenig erbaulich, ja zum Teil völlig unerbaulich. Aber sie kann ins Erbauliche umgedacht werden. Leit motive für diese nicht ganz leichte Arbeit sind (es ist überhaupt nicht so ganz leicht, sich zu erbauen): daß richtig (und das bedeutet hier: liebevoll; mit einem guten Auge) erfaßt und gewürdigt werde, welche Bedeutung das Wechselverhältnis mit dem andern Menschen für die Entwicklung des Selbst zum Selbst hat; und daß die Entwicklung des Selbst zum Selbst streng aufgefaßt werde als von Gott angeregt, weitergetrieben und geleitet. Ich werde von Gott zu dem Selbst, auf das ich von Gott angelegt bin, erzogen; daß ich mich selbst zum Selbst erziehe, hat nur den einen möglichen und guten Sinn, daß ich auf meine Erziehung durch Gott eingehe; und daß und wie ich auf meine Erziehung durch Gott eingehe, wird eben durch Gott bestimmt, der mich dadurch erzieht daß er mich zu einer bestimmten Art mich selbst zu erziehen nötigend antreibt und anleitet. Von da aus ist dann wieder zu verstehen, wie Gott das Verhältnis zum Nächsten zu meiner Erziehung benutzt. Und dazu gehört auch, wie Gott mich unter den Einfluß von Vorgängern auf dem Wege zum Selbst bringt – deren erster oder letzter Jesus Christus sein mag. Wird dies richtig verstanden, so mag sich auch zeigen, daß das Verhältnis zu Jesus Christus sich nicht in die Wahl „glauben oder sich ärgern“ einzwängen läßt. Und so mag noch manche schiefe Auffassung Kierkegaards berichtigt werden – und so die reiche Fülle von Erfahrung und Beobachtung und Reflexion in Kierkegaards Schriften (und insbesondere in dieser Schrift) für die Erbauung erst recht fruchtbar gemacht werden.

Christoph Schrempf

Quellen:

Sämtliche Texte sind der [Glaubensstimme](#) entnommen. Hier sind zumeist auch die Quellangaben zu finden.

Die Bücher der Glaubensstimme werden kostenlos herausgegeben und dürfen kostenlos weitergegeben werden.

Diese Bücher sind nicht für den Verkauf, sondern für die kostenlose Weitergabe gedacht. Es kommt jedoch immer wieder zu Fragen, ob und wie man die Arbeit der Glaubensstimme finanziell unterstützen kann. Glücklicherweise bin ich in der Situation, dass ich durch meine Arbeit finanziell unabhängig bin. Daher bitte ich darum, Spenden an die **Deutsche Missionsgesellschaft** zu senden. Wenn Ihr mir noch einen persönlichen Gefallen tun wollt, schreibt als Verwendungszweck „Arbeit Gerald Haupt“ dabei – Gerald ist ein Schulkamerad von mir gewesen und arbeitet als Missionar in Spanien.

Spendenkonto: **IBAN:** DE02 6729 2200 0000 2692 04,
BIC: GENODE61WIE

Alternativ bitte ich darum, **die Arbeit der Landeskirchlichen Gemeinschaft Schlossplatz 9 in Schwetzingen zu unterstützen.** Die Landeskirchliche Gemeinschaft „Schlossplatz 9 in Schwetzingen ist eine evangelische Gemeinde und gehört zum Südwestdeutschen Gemeinschaftsverband e. V. (SGV) mit Sitz in Neustadt/Weinstraße. Der SGV ist ein freies Werk innerhalb der Evangelischen Landeskirche. Ich gehöre dieser Gemeinschaft nicht selber an, und es gibt auch keinen Zusammenhang zwischen der Gemeinde und der Glaubensstimme, doch weiß ich mich ihr im selben Glauben verbunden.

LANDESKIRCHLICHE GEMEINSCHAFT „SCHLOSSPLATZ 9“ 68723
SCHWETZINGEN

Gemeinschaftspastor: M. Störmer, Mannheimer Str. 76,
68723 Schwetzingen,

IBAN: DE62 5206 0410 0007 0022 89
Evangelische Bank eG, Kassel

Andreas Janssen
Im Kreuzgewann 4
69181 Leimen

Natürlich suche ich immer noch Leute, die Zeit und Lust haben, mitzuarbeiten - wer also Interesse hat, melde sich bitte. Meine Email-Adresse ist: webmaster@glaubensstimme.de. Insbesondere suche ich Leute, die Texte abschreiben möchten, bestehende Texte korrigieren oder sprachlich überarbeiten möchten oder die Programmierkenntnisse haben und das Design der Glaubensstimme verschönern können.

Endnoten

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
Die Krankheit zum Tode - Vorwort	2
Einleitung	3
Erster Abschnitt - Die Krankheit zum Tode ist Verzweiflung	5
I. Daß Verzweiflung die Krankheit zum Tode sei	5
A. Verzweiflung ist eine Krankheit im Geist, im Selbst, und kann so ein Dreifaches sein: daß man, in der Verzweiflung, sich dessen nicht bewußt ist ein Selbst zu haben (uneigentliche Verzweiflung); daß man, verzweifelt, nicht man selbst sein will; daß man, verzweifelt, man selbst sein will	5
B. Möglichkeit und Wirklichkeit der Verzweiflung	6
C. Verzweiflung ist: die „Krankheit zum Tode“	8
II. Die Allgemeinheit dieser Krankheit (der Verzweiflung)	12
III. Die Formen dieser Krankheit (der Verzweiflung)	17
A. Verzweiflung so betrachtet, daß man nicht darauf achtet ob sie bewußt oder unbewußt ist; so daß man also bloß auf die Momente der Synthese achtet	18
B. Verzweiflung unter der Bestimmung: Bewußtsein	29
Zweiter Abschnitt - Verzweiflung ist die Sünde	57
A. Verzweiflung ist die Sünde	57
Erstes Kapitel - Stufen des Selbstbewußtseins (das Selbst vor Gott)	58
Beilage	62
Daß die Definition der Sünde die Möglichkeit des Ärgernisses enthalte; eine allgemeine Bemerkung über das Ärgernis	62
Zweites Kapitel - Die sokratische Definition der Sünde	66

Drittes Kapitel - Daß die Sünde keine Negation sei, sondern eine Position	74
Beilage zu A - Wird die Sünde aber so nicht in gewissem Sinne zu einer großen Seltenheit? (die Moral)	78
B. Die Fortsetzung der Sünde	80
A. Die Sünde, über seine Sünde zu verzweifeln	84
B. Die Sünde, an der Vergebung der Sünden zu verzweifeln (das Ärgernis)	87
C. Die Sünde, das Christentum ponendo aufzugeben, es für Unwahrheit zu erklären	98
Nachwort	104
1.	104
2.	105
3,	106
4.	110
5.	112
6.	115
Quellen:	117
Endnoten	119