

Die Frage an den Einzelnen

Verantwortung ist der Nabelstrang zur Schöpfung.

P. B.

Diese Schrift ist die Ausarbeitung eines Ende November 1933 vor den Studentenschaften der drei deutschen Universitäten der Schweiz gehaltenen Vortrags.

»Der Einzige« und der Einzelne

Daß Sören Kierkegaard der Durchdenker des Christentums als einer paradoxen Aufgabe des einzelnen »Christen« geworden ist, verdankt er der Kategorie des »Einzelnen«, die über ihn kam und die er bis zur äußersten Reinheit ausarbeitete. Daß er aber dies vermocht hat, verdankt er der Radikalität seiner Einsamkeit. Man kann seinen »Einzelnen« nicht ohne seine Einsamkeit verstehen. Diese war von anderer Art als die eines der früheren christlichen Denker, die man mit ihm zusammennennen möchte, Augustins etwa oder Pascals. Es ist nicht beiläufig, daß neben Augustin eine Mutter und neben Pascal eine Schwester stand und die organische Verbindung zur Welt erhielt, wie jeweils nur eine Frau als Abgesandte des Elements es kann, wogegen Kierkegaards zentrales Lebensereignis und der Kristallisationskern seines Denkens die Lossagung von Regine Olsen als von der Frau und als von der Welt war. Man darf diese Einsamkeit auch nicht der eines Mönchs, eines Einsiedlers vergleichen: bei diesem steht die Lossagung wesentlich nur am Anfang, und auch wenn sie immer neu errungen und vollzogen werden muß, nicht sie ist das Thema des Lebens, nicht sie das Problem auf dem Grunde und der Stoff, aus dem sich alle Lehre webt; dies aber eben ist sie bei Kierkegaard. Ihre Eingestaltung ist die Kategorie des Einzelnen, »die Kategorie, durch die in religiöser Hinsicht die Zeit, die Geschichte, das Geschlecht hindurch muß« (Kierkegaard 1847).

Durch eine Gegenüberstellung kann man zunächst dessen genau inne werden, was der Einzelne in einem besondern, besonders gewichtigen Sinn nicht ist. Wenige Jahre, ehe Kierkegaard unter dem Titel »Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller« seinen »Rapport an die Geschichte« entwarf, in dessen »Beilagen« die Kategorie des Einzelnen ihre zureichende Formulierung fand, verfaßte Max Stirner sein Buch über den »Einzigen«. Auch dies ist ein Randbegriff wie der Einzelne, aber einer vom andern Ende. Stirner, ein pathetischer Nominalist und Ideenentlarver, wollte die angeblichen Reste des deutschen Idealismus (als welche er Ludwig Feuerbach ansah) dadurch auflösen, daß nicht mehr das denkende Subjekt, aber auch nicht mehr der Mensch, sondern das konkrete sich vorfindende Individuum als »das alleinige Ich« zum Träger der Welt, »seiner« Welt nämlich, erhoben wird. Da es hier ein Anderes als diesen im »Selbstgenuß« sich »selbst verzehrenden« Einzigen primär nicht gibt, sondern primär immer wieder, wo nur einer seiner selbst solchermaßen habhaft und bewußt wird, nur ihn gibt – wegen der »Einheit und der Allmacht unseres Ichs, das sich selbst genügt, weil es außer ihm

nichts Fremdes stehen läßt« –, ist auch die Frage nach einer wesentlichen Beziehung zwischen ihm und dem Andern ausgelöscht. Er hat keine wesentliche Beziehung als zu sich selbst (Stirners angebliche »lebendige Teilnahme« »an der Person des Andern« ist wesenlos, da es ja den Andern für ihn primär gar nicht gibt). Das heißt: er hat keine als nur jenes merkwürdige Selbstverhältnis, das – da alles sonst Seiende hier zu einem Treiben halb höriger, halb unabhängiger Geister wird – gewisser zaubrischer Möglichkeiten nicht entbehrt, aber der echten Beziehungskraft so ledig ist, daß man besser tut, als Beziehung nur noch die zu bezeichnen, in der man nicht bloß Ich, sondern auch Du sagen kann. Man pflegt dieses Randgebild eines deutschen Protagoras zu unterschätzen: die unsere Stunde kennzeichnende Entwirklichung der Verantwortung und der Wahrheit hat hier, wenn auch nicht ihren geistigen Ursprung, so doch ihre exakte begriffliche Ansage. »Der Eigene ... ist ursprünglich frei, weil er nichts als sich anerkennt« und »Wahr ist, was Mein ist« sind Vorformeln einer von Stirner in all seiner rednerischen Sicherheit ungeahnten Vereisung der Seelen. Aber auch manches starre kollektive Wir, das eine übergeordnete Instanz ablehnt, läßt sich leicht als eine Übersetzung aus der Sprache des Einzigen in die des nichts als sich allein anerkennenden Gruppen-Ich verstehn, – vorgenommen entgegen der Absicht Stirners, der aller pluralischen Fassung heftig widerstreitet.

Kierkegaards Einzelner hat mit dem Einzigen Stirners als mit seinem Gegenpunkt dies gemein, daß beide Rand sind, hat mit ihm nicht mehr gemein als dies, aber auch nicht weniger.

Auch die Kategorie des Einzelnen meint nicht das Subjekt und nicht »den Menschen«, sondern die konkrete Singularität, doch nicht das sich vorfindende Individuum, eher die sich findende Person. Das Sichfinden ist aber, so urfern, gegenpunktfern eben es dem Stirnerschen »Verwerfe dich« ist, auch jenem »Erkenne dich«, das Kierkegaard ersichtlich viel zu schaffen gemacht hat, nicht nah. Denn es bedeutet ein Werden, und zwar in einer jedenfalls für das Abendland erst durch das Christentum möglich gewordenen Schwere des Ernstes: ein Werden also, das, obgleich Kierkegaard seine Kategorie schon von Sokrates »zur Auflösung des Heidentums« gebraucht worden sein läßt, in entscheidender Weise ein anderes ist als das durch das sokratische Entbinden bewirkte. »Niemand ist davon ausgeschlossen, ein Einzelner zu werden, außer dem, der sich selbst ausschließt, indem er ›Menge‹ sein will.« Hier steht nicht bloß der »Einzelne« der »Menge«, sondern auch das Werden einem sich dem Werden entziehenden Sosein gegenüber. Das mag ja noch mit Sokratischem zusammenstimmen. Was aber heißt das, ein Einzelner werden? Kierkegaards Auskunft zeigt deutlich die nicht-mehr-sokratische Art seiner Ka-

tegorie. Sie lautet: »die erste Bedingung aller Religiosität« erfüllen, die eben, »ein einzelner Mensch zu sein«. Darum ja ist »der Einzelne« »die Kategorie, durch die in religiöser Hinsicht die Zeit, die Geschichte, das Geschlecht hindurch muß«.

- 5 Da der Begriff der Religiosität seither unbestimmt geworden ist, muß genauer bestimmt werden, was Kierkegaard meint. Er kann nicht meinen, ein Einzelner werden sei die erste Bedingung der seelischen Verfassung, die Religiosität heiße. Es geht nicht um die Verfassung einer Seele, sondern um die Existenz in jenem strengen Sinn, mit dem sie, gerade
10 indem sie die Personhaftigkeit erfüllt, die Grenze der Person wesensmäßig überschreitet, so daß Sein, das vertraute Sein, unvertraut wird und nicht mehr mein Sein, sondern meine Teilnahme am Seienden bedeutet. Daß Kierkegaard eben dies meint, sagt er mit dem grundlegenden Wort aus, der Einzelne »entspreche« Gott. Man hat also in der angeführten
15 Auskunft Kierkegaards den Begriff »aller Religiosität« genauer zu bestimmen durch: aller religiösen Wirklichkeit. Da aber auch das noch der epidemischen Erkrankung des Wortes in unsrer Zeit, durch die jedes sich im Nu mit dem Aussatz der Geläufigkeit bedeckt und zum Schlagwort verwandelt, allzusehr ausgesetzt ist, muß man noch weiter, so weit als es
20 überhaupt möglich ist gehen und, die leidige »Religion« aufgebend, im Wagnis, aber im notwendigen Wagnis, erläutern: alles wirklichen menschlichen Umgangs mit Gott. Daß Kierkegaard dies meint, bezeichnet er dadurch, daß er von einem »mit Gott Reden« spricht. Und in der Tat, der Mensch kann nur als Einzelner, als der zum Einzelnen gewordene
25 Mensch mit Gott Umgang haben, – was das Alte Testament, ob darin auch ein Volk als Volk der Gottheit begegnet, so zum Ausdruck bringt, daß es jeweils nur eine namentragende Person, Henoch, Noah, »mit dem Elohim umgehen« läßt. Nicht eher, als man in vollkommner Wirklichkeit – also: sich findend – Ich sagen kann, kann man in vollkommner Wirklichkeit – also: zu Gott – Du sagen. Man kann es, auch wenn man es in
30 einer Gemeinde tut, nur »allein« tun. »Als der ›Einzelne‹ ist er [jeder Mensch] allein, allein in der ganzen Welt, allein vor Gott.« Das ist – was Kierkegaard seltsamerweise nicht bedenkt – durchaus unsokratisch: in dem Wort »Das Göttliche gibt mir ein Zeichen« stellt sich, für alle Zeiten
35 bedeutsam, Sokrates' »Religiosität« dar, ein Wort »Ich bin allein vor dem Gott« ist in seinem Mund unvorstellbar. Kierkegaards »Allein« ist nicht mehr sokratisch; es ist abrahamisch – Genesis 12₁ und 22₂ heischen zusammen im gleichen »Geh vor dich hin« das sich Ablösenkönnen von allen Bindungen, an Vaterwelt und an Sohnwelt –, und es ist christisch.
40 Eine zweifache Abgrenzung tut noch zur Klärung not. Zum ersten: gegen die Mystik. Auch sie läßt den Menschen allein vor Gott sein, aber

nicht als den Einzelnen. Das Verhältnis zu Gott, das sie meint, ist ja das »Entwerden« des Ich, und den Einzelnen gibt es nicht mehr, wenn er nicht mehr – auch noch in der Hingabe – Ich sagen kann. Wie die Mystik Gott nicht gestatten will, die Knechtsgestalt der redenden und handelnden Person, eines Schöpfers, eines Offenbarers, auf sich zu nehmen und als der alles Schicksal miterleidende Partner der Geschichte den Passionsweg durch die Zeit zu gehn, so verwehrt sie dem Menschen, als der Einzelne, als dieser beharrend, wirklich zu beten, wirklich zu dienen, wirklich zu lieben, wie man es nur als Ich zu einem Du vermag; sie duldet den Einzelnen nur, damit er gründlich zerfließe. Kierkegaard aber weiß, jedenfalls im Verhältnis zu Gott, was Liebe ist, und somit, daß es zwar keine Selbstliebe gibt, die nicht Selbsttäuschung wäre (da der liebende Teil, auf den es ankommt, nur den andern, aber wesentlich nicht sich liebt), daß es aber ohne Selbstsein und Selbstbleiben keine Liebe gibt.

Die zweite notwendige Abgrenzung ist die gegen den »Einzigem« Stirners (um der begrifflichen Präzision willen ist diese Fassung den humanistischeren, z. B. dem égotiste Stendhals, vorzuziehen).

Vorangehen muß ihr eine Abgrenzung gegen den sogenannten Individualismus, der ja auch eine »religiöse« Abart hervorgebracht hat. Der Einzelne, die zum Allein-vor-Gott-stehen bereite und fähige Person, ist der Widerpart dessen, was man noch in unferner Zeit – mit einem an dem Geiste Goethes Verrat übenden Terminus – Persönlichkeit nannte, und das Werden des Menschen zum Einzelnen ist der Widerpart der »persönlichen Entwicklung«. Aller Individualismus, ob er sich ästhetisch, ethisch oder religiös zubenennt, hat ein billiges und leichtfertiges Gefallen am Menschen, wenn der sich nur »entwickelt«. Mit andern Worten: der »ethische« und der »religiöse« Individualismus sind nur Abwandlungen des »ästhetischen« (der ebensowenig echte Aisthesis ist wie jene echtes Ethos und echte Religio). Auch die Sittlichkeit und die Frömmigkeit müssen, wo sie solchermaßen zu einem in sich beschloßnen Ziel gemacht worden sind, den Schaustücken und Schauspielen eines nicht mehr um das Sein, sondern nur noch um dessen Spiegungen wissenden Geistes zugezählt werden.

Wo der Individualismus aufhört leichtfertig zu sein, beginnt Stirner. Ihm ist es zwar auch um eine »Ausbildung der freien Persönlichkeit«, aber in der Bedeutung einer Entweltung des »Eigenen« zu tun: um die Zerreißung seiner existenziellen Verbundenheiten und Verbindlichkeiten, um sein Loskommen von aller ontischen Anderheit der Dinge und der Wesen, die nur noch »Nahrung« seiner Eigenheit sein dürfen. Die Gegenpunktigkeit von Stirners Einzigem zu dem Einzelnen Kierkegaards

wird am deutlichsten, wo sich die Fragen nach der Verantwortung und nach der Wahrheit erheben.

Für Stirner müssen beides Irrfragen sein. Aber es ist wichtig zu sehen, daß er, vermeinend die beiden Grundbegriffe zu zerstören, nur ihre Ge-
 5 läufigkeit zerstört und so, wider all seine Absicht, ihrer Reinigung und Erneuerung vorgearbeitet hat. Historisierende Zeitgenossen haben ihn einen modernen Sophisten gescholten; seither ist das auflösend-bereitende Amt der Sophisten und damit auch das von ihresgleichen erkannt worden. Stirner mag Hegel ebensowenig wie Protagoras den Heraklit
 10 verstanden haben, aber wie nichts damit gesagt ist, wenn man jenem vorwirft, die Gärten der großen Kosmologen zu verwüsten, so ist Stirner nicht getroffen, wenn man ihn als den ahnungs- und ehrfurchtslosen Eindringling in die Gefilde nachkantischer Philosophie verpönt. Stirner ist in der Geschichte des menschlichen Denkens ebensowenig wie die
 15 Sophisten ein kurioses Zwischenspiel. Er ist wie sie ein Epeisodion im ursprünglichen Sinn: in seinem Monolog wandelt sich insgeheim die Handlung, was darauf folgt ist ein Neues, – wie Protagoras auf seinen Zeitgenossen Sokrates, führt Stirner auf seinen Zeitgenossen Kierkegaard zu.

20 Verantwortung setzt einen primär, d. h. aus einem nicht von mir abhängigen Bereich mich Ansprechenden voraus, dem ich Rede zu stehen habe. Er spricht mich um etwas an, das er mir anvertraut hat und das mir zu betreuen obliegt. Er spricht mich von seinem Vertrauen aus an, und ich antworte in meiner Treue oder versage die Antwort in meiner Un-
 25 treue oder aber ich war der Untreue verfallen und entringe mich ihr durch die Treue der Antwort. Dieses: einem Vertrauenden über ein Anvertrautes so Rede stehen, daß Treue und Untreue zutage tritt, beide aber nicht gleichen Rechtes, da eben jetzt die wiedergeborene Treue die Untreue überwinden darf, – dies ist die Wirklichkeit der Verantwortung.
 30 Wo mich, weil alles »Mein Eigentum« ist, kein primärer Anspruch berühren kann, ist die Verantwortung ein Schemen geworden. Damit jedoch zugleich zerrinnt der Gegenseitigkeitscharakter des Lebens. Wer nicht mehr Antwort gibt, vernimmt das Wort nicht mehr.

Aber diese Wirklichkeit der Verantwortung ist gar nicht das von Stirner in Frage Gestellte, sie ist ihm unbekannt. Er kennt ja schlechthin
 35 nicht, was an elementarer Wirklichkeit zwischen Wesen und Wesen geschieht, also auch die Geheimnisse von Anrede und Redestehn, von Anspruch und Widerspruch, von Wort und Antwort nicht; er hat dies nicht erfahren, weil man es nur erfahren kann, wenn man sich der Anderheit,
 40 der ontischen Uranderheit des Andern nicht verschließt (der Uranderheit des Andern, die freilich, auch wenn es um Gott geht, nicht auf eine

»Ganzanderheit« eingeschränkt werden darf). Was Stirner mit seiner destruktiven Kraft erfolgreich angreift, ist das Surrogat für eine nicht mehr geglaubte Wirklichkeit: es ist die Scheinverantwortung vor einer Vernunft, einer Idee, einer Natur, einer Institution, vor allerhand erlauchten Gespenstern, vor alledem, was wesentlich nicht Person ist und also nicht wirklich, wie Vater und Mutter, wie Fürst und Meister, wie Gatte und Freund, wie Gott, zur Verantwortung ziehen kann. Das zur Phrase verwesene Wort will er in seiner Nichtigkeit zeigen, das lebendige hat er nie gekannt, er enthüllt was er kennt; unkundig der Wirklichkeit, deren Schein der Schein ist, erweist er dessen Scheinhaftigkeit. Stirner löst die Auflösung auf. »Lüge ist was ihr Verantwortung nennt!« schreit er – und hat recht: es ist Lüge. Aber es gibt eine Wahrheit. Und der Weg zu ihr liegt freier, nachdem die Lüge durchschaut ward.

Die wahre Verantwortung meint Kierkegaard, wenn er, parabolisch an Stirner vorbeisauend, so von der Menge und dem Einzelnen spricht: »Daß man in Menge ist, entbindet entweder von Reue und Verantwortung oder schwächt doch die Verantwortung des Einzelnen ab, weil sie diesem an der Verantwortung immer nur ein Bruchteil zukommen läßt.« Dieser Spruch, auf den ich noch zurückzuverweisen gedenke, meint keine Illusion einer empfängerlosen Verantwortung mehr, sondern die wiedererkannte echte, darin mir der Forderer das anvertraute Gut abverlangt und ich muß die Hände öffnen oder sie versteinen mir.

Die nur-ethische Verantwortung hat Stirner als nichtig entlarvt, indem er die Nichtexistenz der vorgegebenen Empfänger als solcher darlegte; die glaubensmäßige hat Kierkegaard neu kundgetan.

Und wie die Verantwortung, so die Wahrheit selber. Hier wird die parabolische Begegnung noch unheimlicher.

»Wahrheit ... existiert nur – in deinem Kopfe.« »Die Wahrheit ist eine – Kreatur.« »Für Mich gibt es keine Wahrheit, denn über Mich geht nichts!« »Solange du an die Wahrheit glaubst, glaubst du nicht an dich ... Du allein bist die Wahrheit.« Was Stirner hier unternimmt, ist die Auflösung der *gehabten* Wahrheit, des in Besitz nehmbar und besitzbaren, des zugleich von der Person unabhängigen und der Person zugänglichen Allgemeinguts »Wahrheit«. Er unternimmt es nicht, wie die sophistische und andre Skepsis, mit erkenntnistheoretischen Mitteln; die erkenntnistheoretische Methode scheint ihm gar nicht bekannt zu sein, er benimmt sich so dreist-naiv, als ob Hume und Kant nie gelebt hätten. Aber die Erkenntnistheorie hätte ihm auch nicht geleistet was er brauchte; denn sie, und auch die solipsistische, leitet immer nur auf das erkennende Subjekt und nicht auf die konkrete menschliche Person hin, auf die Stirner mit fanatischer Unablenkbarkeit zielt. Das Mittel, mit

dem er die Auflösung der gehabten Wahrheit unternimmt, ist der Nachweis ihrer Personbedingtheit. »Wahr ist, was Mein ist« – darin steckt schon der Grundsatz des Tages an dem wir leben: »Was ich für wahr halte ist bestimmt durch das was ich bin«, wozu, Stirner gewiß zum Entsetzen, aber in folgerichtiger Fortbildung, als unabtrennbare Auslegung zwei Sätze zur Wahl oder zur Kombination treten: der Satz »und was ich bin, ist bedingt durch meine Komplexe« und der Satz »und was ich bin, ist bedingt durch meine Klassenzugehörigkeit« mit all seinen Varianten. Stirner ist der unfreiwillige Vater der modernen psychologischen und soziologischen Relativierungen, die ihrerseits – das sei hier schon vorweggenommen – zugleich wahr und falsch sind.

Aber wieder hat Stirner recht, wieder löst er die Auflösung auf. Die *gehabte* Wahrheit ist nicht einmal eine Kreatur, sie ist ein Spuk, ein Sukkubus, mit dem der Mensch zu leben sich nur wirksam einbilden, mit dem er nicht leben kann. Du kannst die Wahrheit nicht in dich schlingen, sie kocht in keinem Topf der Welt, du kannst sie nicht einmal anfassen, denn sie ist kein Gegenstand. Und doch gibt es eine Teilnahme am Sein der unzugänglichen Wahrheit – für den der sie bewährt. Es gibt ein Realverhältnis der ganzen menschlichen Person zur ungehabten, unhabbaren Wahrheit, und es vollendet sich erst in der Bewährung. Dieses Realverhältnis ist, wie immer es sich benennt, das zum Seienden.

Die Wiederentdeckung der in der Menschenwelt durch den Wahrheitsschein entthronten, in Wahrheit aber ewig unabsetzbaren Wahrheit, die man nicht haben, der man aber und um die man dienen kann, durch Wahrnehmung *und* Bewährung, vollzieht Kierkegaard mit einer paradoxen Satzfolge. Sie beginnt mit den Worten: »Der sie [die Wahrheit] mitteilt, ist nur ein Einzelner. Und dann ist ihre Mitteilung wieder nur für den Einzelnen; denn diese Betrachtung des Lebens, ›der Einzelne‹, ist gerade die Wahrheit.« Man muß hier gut zuhören. Nicht, daß es den Einzelnen gibt, und nicht, daß es ihn geben soll, wird als die Wahrheit bezeichnet, sondern »diese Betrachtung des Lebens«, die darin besteht, daß der Einzelne ist, und die daher auch einfach mit ihm identifiziert wird: der Einzelne sein ist die Mitteilung der Wahrheit, das heißt die menschliche Wahrheit. Die Menge, sagt Kierkegaard, »erzeugt Vorzugsstellungen im Menschenleben«, die »zeitlich-weltlich die ewige Wahrheit übersehen: den Einzelnen«. »Du allein bist die Wahrheit«, heißt es bei Stirner, »Der Einzelne ist die Wahrheit«, heißt es hier; das ist das unheimliche parabolische Wortphänomen, auf das ich hingedeutet habe: es gibt in einer »Zeit der Auflösung« (Kierkegaard) den ausgesparten Punkt, in dem das Nein und das Ja mit all ihrer Gewalt, aber rein objektiv, ohne Bewußtsein, an einander und aneinander vorbei geraten. Kierkegaard fährt nun

so fort: »Die Wahrheit kann nicht mitgeteilt und empfangen werden außer gleichsam vor Gottes Augen, durch Gottes Hilfe; so daß Gott dabei ist, daß er die Zwischenbestimmung ist, wie er die Wahrheit ist ... Denn Gott ist die Wahrheit und deren Mittelbestimmung.« Also: »»Der Einzelne« ist die Wahrheit« und »Gott ist die Wahrheit«. Das ist wahr, weil der Einzelne Gott »entspricht«. Darum kann Kierkegaard sagen, die Kategorie »der Einzelne« sei und bleibe »der feste Punkt, welcher der pantheistischen Verwirrung standhalten kann«. Der Einzelne entspricht Gott. Denn »der Mensch ist verwandt mit der Gottheit«. Alttestamentlich ausgedrückt: der Einzelne verwirklicht das »Bild« Gottes, dadurch eben, daß er ein Einzelner geworden ist. In der Sprache ausgedrückt, in der allein ein mit der Wahrheitsproblematik ringendes, ihr erliegendes, sich abkehrendes, aber auch wieder neu ausholendes Zeitalter die Überwindung fassen kann: der Einzelne bewährt existenziell, dadurch daß »das persönliche Existieren das Gesagte [ich würde sagen: das Ungesagte] ausdrückt«, die erscheinende Wahrheit. Es gibt diese Menschenseite der Wahrheit: in der menschlichen Existenz. Gott ist die Wahrheit, weil er ist, der Einzelne ist die Wahrheit, weil er sich zu seiner Existenz findet.

Stirner hat die nur-noetische Wahrheit aufgelöst und, all seinem Wissen und Wollen entgegen, den Raum freigemacht, in den die geglaubte und bewährte Wahrheit Kierkegaards getreten ist, die Wahrheit, die man nicht mehr mit der Noesis allein bekommen und haben kann, die man existierend verwirklichen muß um ihrer innesein und sie mitteilen zu dürfen.

Aber da ist noch ein Drittes und Letztes an Berührung und Abstoßung. Für Stirner ist jeder Mensch der Einzige, wenn er nur allen ideologischen Ballast (zu dem hier das Religiöse gehört) abwirft und sich als Eigner seines Welteigentums niederläßt. Für Kierkegaard »kann und soll« »jeder, unbedingt jeder Mensch« »der Einzelne« sein, – er muß nur ..., ja, was muß er nur? Er muß nur ein Einzelner werden. Denn »die Sache ist die, daß diese Kategorie nicht doziert werden kann; sie ist ein Können, eine Kunst, ... und zwar eine Kunst, deren Ausübung dem Künstler seinerzeit das Leben kosten könnte«. Aber wenn man genau nachprüft, ob denn nicht doch irgendwo eine nähere Bestimmung, wenn auch nicht eben eine dozierende, steht, wird man eine finden, – nicht mehr als eine, nicht mehr als ein einziges Wort, das aber findet man: »gehorschen«. Das ist nun auf jeden Fall das, was dem Einzigen Stirners von seinem Urheber unter allen Umständen verboten ist, ja, es ist leicht zu ermitteln, daß hinter allen Verboten Stirners an seinen Einzigen dieses als das eigentliche, umfassende und entscheidende steht. Mit diesem

einen Verb, diesem »Tuwort«, stößt Kierkegaard den Geist, der ihm, ohne daß beide es wußten, in der Zeit der Auflösung so nah, zu nah getreten war, endgültig ab.

Und doch wirken – die Beleuchtung der Stunde macht es sichtbar –
5 die beiden Urverschiedenen, Urfremden, die einander nichts angehen, aber miteinander uns angehen, zusammen: nicht vor hundert Jahren, sondern heut, Zerfall als Zerfall anmeldend der eine, der andre den ewigen Bau als unantastbar erweisend. Keinem angemaaßten Herrn mehr gehorchen, das ist Stirners Anliegen; Kierkegaard hat keins – er wiederholt
10 das uralte, mißbrauchte, entweihte, zerschlossene, unantastbare: dem Herrn gehorchen. Wenn einer der Einzelne wird, »da geht es schon mit dem Gehorchen«, auch in der Zeit der Auflösung, wo es sonst nicht mehr damit geht.

Stirner führt die Leute aus allerhand Gassen aufs offene Feld, wo jeder
15 der Einzige und die Welt sein Eigentum ist. Da tummeln sie sich nun in eitel Unverbindlichkeit, und es ergibt sich nichts als Getümmel, – bis einer um den andern zu merken beginnt, wie dieses Feld heißt. Kierkegaard führt an einen »Engpaß«: seine Aufgabe sei, »womöglich die Vielen zu veranlassen, einzuladen, zu bewegen, daß sie durch diesen Engpaß,
20 ›der Einzelne‹, hindurchdringen, durch den doch wohlgermerkt keiner kommt, ohne daß er ›der Einzelne‹ wird, da ja das Gegenteil durch den Begriff selbst ausgeschlossen ist.« Ich meine aber, daß in der tatsächlichen Geschichte der Weg an diesen Engpaß über jenes offene Feld führt, das zuerst Individualegoismus und dann Kollektivegoismus und
25 dann mit seinem wahren Namen Verzweiflung heißt.

Führt aber wirklich ein Weg durch den Engpaß fort? Kann man wirklich der Einzelne werden?

»Ich selbst behaupte ja nicht von mir«, sagt Kierkegaard, »daß ich es sei; denn ich habe zwar darum gekämpft, habe es aber noch nicht ergriffen, und werde beim Fortkämpfen stets wieder daran erinnert, daß es
30 über Menschenkräfte geht, im höchsten Sinne der ›Einzelne‹ zu sein.«

»Im höchsten Sinne« – das ist christlich und christologisch gesprochen, es weist die Paradoxie der christlichen Aufgabe auf; aber es ist auch dem Nichtchristen überzeugend. Es schließt ein, daß kein Mensch von
35 sich sagen könne, er sei der Einzelne geworden, da ja immer noch ein höherer Sinn der Kategorie unerfüllt über ihm bleibe; aber es schließt zugleich ein, daß jeder Mensch dennoch ein Einzelner werden könne. Beides ist wahr.

»Um das Ewige, Entscheidende kann nur gearbeitet werden, wo Einer
40 ist; und dieser Eine zu werden, der alle werden können, heißt sich von Gott helfen lassen.« Das ist Weg.

Und doch ist es nicht der Weg; dessen wegen, wovon ich in diesem Abschnitt nicht sprach und nun zu sprechen habe.

Der Einzelne und sein Du

Kierkegaards »ein Einzelner werden« ist, wie wir gesehen haben, nicht sokratisch gemeint: zum Ziel hat dieses Werden nicht das »richtige« Leben, sondern den Eintritt in eine Beziehung. Werden heißt hier *für* etwas werden, »für« im strengen Sinn, der den Umkreis der Person selbst schlechthin transzendiert: eben hergerichtet werden für die eine Beziehung, in die man nur als der Einzelne, der Eine, eintreten kann, sie, um deren willen es den Menschen gibt.

Diese Beziehung ist eine ausschließliche, die ausschließliche, und das bedeutet nach Kierkegaard, daß sie die ausschließende, alle andern Beziehungen ausschließende, genauer: die kraft ihrer einzigen Wesentlichkeit alle andern Beziehungen ins Reich der Unwesentlichkeit verbannen-
de ist.

»Jeder soll nur mit Vorsicht sich mit den ›andern‹ einlassen und wesentlich nur mit Gott und mit sich selbst reden«, heißt es in der Darlegung der Kategorie; jeder, so ist es zu verstehen, auf Grund dessen, daß jeder der Eine werden kann.

Hier ist schon die Verknüpfung des »mit Gott« mit dem »mit sich selbst« eine schlimme, durch nichts zu mindernde Unstimmigkeit. Alle Monologbegeisterung der Philosophen von Platon bis Nietzsche rührt nicht an die schlichte Glaubenserfahrung, daß das Reden mit Gott etwas toto genere anderes ist als das »Reden mit sich selbst«, dagegen merkwürdigerweise nicht etwas toto genere anderes als das Reden mit einem anderen Menschenwesen. Da nämlich ist beiden die Tatsache eines in keiner Tiefe der Seele vorwegnehmbaren Angetreten-, Angefaßt-, Angesprochenwerdens gemeinsam, dort ist es beiden, trotz all der Verdopplungsabenteuer der Seele – Spiele, Räusche, Träume, Visionen, Überraschungen, Überrumplungen, Überwältigungen –, ja trotz aller Spannungen und Spaltungen, und trotz all der edlen und starken Bilder für den Verkehr mit sich selbst, durchaus ungemainsam. »Da ward eins zu zwei« – das kann nie *ontisch* wahr werden, ebenso wie das umgekehrte »ein und ein vereinet« der Mystik nie *ontisch* wahr werden kann. Nur wenn ich mit einem Anderen wesentlich zu tun bekomme, so also, daß er gar nicht mehr ein Phänomen meines Ich, dafür aber mein Du ist, nur dann erfahre ich die Wirklichkeit des Mit-einem-redens – in der unverbrüchlichen Echtheit der Gegenseitigkeit. *Abyssus abyssum clamat*: was das bedeutet, erfährt die Seele erst, wenn sie an ihre Grenze gerät und sich einem gegenüber findet, das schlechthin nicht sie selbst und doch ein Selbst ist.

Aber in diesem Punkte scheint Kierkegaard sich selbst zu berichtigen. An der Stelle seiner Tagebücher, wo er die Frage ausspricht: »Und wie wird man ein Einzelner?«, beginnt die Antwort mit der in dem erörterten Belange offenbar gültigeren Formulierung, es komme darauf an, daß man »was die höchsten Anliegen anlangt, einzig zu Gott sich verhält«. 5

Wenn man in dem Satz das Wort »höchsten« als inhaltlich einschränkend versteht, ist er eine Selbstverständlichkeit: die höchsten Anliegen vermag nur der Höchste zu empfangen. Aber so kann es, das geht aus dem andern Satz (»Jeder soll ...«) hervor, nicht gemeint sein. Hält man beide zusammen, dann ergibt sich als Kierkegaards Meinung: Der Einzelne läßt sich *wesentlich* (ohne »Vorsicht«) nur mit Gott ein. 10

Damit aber ist die Kategorie des Einzelnen, kaum zulänglich entdeckt, auch schon in verhängnisvoller Weise mißkannt.

Kierkegaard, der um die »Gleichzeitigkeit« mit Jesus bemühte Christ, spricht hier seinem Meister zuwider. 15

Auf die Frage – eine nicht bloß ihn zu »versuchen« bestimmte, vielmehr eine geläufige und bedeutungsreiche Streitfrage der Zeit –, welches das alle andern umfassende und begründende, das »große« Gebot sei, antwortet Jesus, indem er die zwei Gebote des Alten Testaments, die für die Antwort vor allem zur Wahl standen, zusammenbindet: »Liebe Gott mit all deiner Macht« und »Liebe deinen Genossen dir gleich«. Zu »lieben« sind also beide, Gott und der »Genosse« (d. h. der Mensch nicht im allgemeinen, sondern der mir jeweils lebensmäßig begegnende Mensch), aber auf verschiedene Weise: der Genosse als der mir Gleiche (nicht »wie ich mich liebe«, man liebt sich selbst eben nicht in letzter Wirklichkeit, man soll sich vielmehr erst durch die Genossenliebe selbst lieben lernen), dem ich also Liebe erweisen soll, wie ich will, daß mir Liebe erwiesen werde, – Gott aber mit all meiner Seele und mit all meiner Macht. Damit, daß Jesus beides zusammenbindet, hebt er die Wahrheit des Alten Testaments ans Licht, daß Gott und der Mensch nicht Rivalen sind. Die ausschließliche (»mit *all* deinem Herzen«) Liebe zu Gott ist, *weil er Gott ist*, die einschließliche Liebe, bereit alle Liebe aufzunehmen und einzuschließen. Gott schafft nicht sich, er erlöst nicht sich, ja er offenbart, indem er »sich offenbart«, nicht sich: nicht einmal seine Offenbarung hat ihn zum Gegenstand. Er beschränkt sich in all seiner Schrankenlosigkeit, er macht Raum für die Wesen, – und so macht er in der Liebe zu ihm Raum für die Liebe zu den Wesen. 20
25
30
35

»Um zum Lieben zu kommen«, sagt Kierkegaard über seine Lossagung von Regine Olsen, »mußte ich den Gegenstand entfernen«. Das heißt Gott auf die sublimste Weise mißverstehen. Die Schöpfung ist keine Hürde auf der Bahn zu Gott, sie ist diese Bahn selbst. Wir sind miteinander 40

erschaffen und auf ein Miteinander zu. Die Geschöpfe sind mir in den Weg gestellt, damit ich, ihr Mitgeschöpf, durch sie und mit ihnen zu Gott finde. Ein durch Ausschluß ihrer zu Erreichender wäre nicht der Gott aller Wesen, in dem sich alles Wesen erfüllt. Ein Gott, in dem sich nur
5 die parallelen Gottzugänge der Einzelnen schneiden, ist dem »Gott der Philosophen« verwandter als dem »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs«. Gott will, daß wir durch die Reginen, die er erschaffen hat, und nicht durch die Lossagung von ihnen zu ihm kommen. Entfernen wir den Gegenstand, dann – entfernen wir den Gegenstand; gegenstandslos, den
10 Gegenstand nur noch aus der Fülle des Menschengeistes hervorfingierend und ihn »Gott« benennend, west diese Liebe im Leeren.

»Zurück zu dem Kloster, aus dem Luther ausbrach, muß die Sache geführt werden«; so bestimmt Kierkegaard die Aufgabe der Zeit. »Kloster« kann hier nur verstanden werden als die institutionelle Behütung
15 des Menschen vor einem wesentlichen, seine Ganzheit einbeziehenden Verhältnis zu andern als zu Gott. Und gewiß wird dem so Behüteten die Ausrichtung auf den Punkt Gott mit einer anders nicht zu erlangenden Geradheit ermöglicht. Aber was da »Gott« heißt, ist in der Tat nur noch der Endpunkt einer menschlichen Richtungslinie. Der wirkliche Gott
20 aber läßt keine kürzere als jedes Menschen längste Linie ihn, Gott, erreichen: die Linie, welche die diesem Menschen zugängliche Welt umspannt. Denn er, der wirkliche Gott, ist der Schöpfer, und alle Wesen stehn vor ihm zueinander in seiner Schöpfung, im Miteinander brauchbar werdend für sein Schöpferziel. Eine akosmische Beziehung zu Gott
25 lehren heißt den Schöpfer nicht kennen. Akosmische Verehrung eines Gottes, von dem man mit Kierkegaard weiß, es sei Gnade von ihm, »daß er im Verhältnis zu dir Person sein will«, ist Marcionismus ohne Folgerichtigkeit: sie reißt den Schöpfer und den Erlöser nicht auseinander, wie sie müßte, wenn sie folgerichtig wäre.

30 Man darf aber nicht übersehen, daß es Kierkegaard keineswegs darum zu tun ist, den aus dem Kloster ausbrechenden Luther ins Unrecht zu setzen. Er behandelt einmal Luthers Ehe wie etwas aller natürlichen Personhaftigkeit, aller Unmittelbarkeit zwischen Mann und Weib eigentlich Enthobenes, wie eine sinnbildliche Handlung, eine die Wendung der geistigen
35 Geschichte des Abendlandes vertreterisch aussprechende Tat; »das Wichtigste ist«, läßt er Luther sagen, »daß es notorisch wird, daß ich verheiratet bin«. Hinter Luthers Ehe mit Katharina taucht nun aber, namenlos aber deutlich, Kierkegaards Nichtehe mit Regine auf. »Umgekehrt könnte einer sagen: ... dem ganzen neunzehnten Jahrhundert zum Trotz
40 kann ich mich nicht verheiraten.« Hier kommt also als neue Perspektive die qualitative Verschiedenheit der Geschichtszeiten hinzu. Zwar gilt

nach Kierkegaard jedenfalls für beide Zeitalter, daß der Einzelne sich nicht mit anderen als mit Gott wesentlich einlassen solle, und Luther redet also nach ihm nicht wesentlich, sondern nur sinnbildlich mit Katharina, weltverbunden bleibt er doch in der Eigentlichkeit weltlos und »allein vor Gott«. Aber die sinnbildlichen Handlungen sind eben entgegengesetzt: durch die eine wird dem einen Jahrhundert das Wort einer, wenn auch vielleicht letztlich nur unverbindlichen Wiederverbindung mit der Welt zugesprochen, durch die andre dem andern das Wort einer neuen, jedenfalls verbindlichen Lossagung. Weshalb doch? Weil das neunzehnte Jahrhundert der »Menge« verfallen ist, und »die Menge ist die Unwahrheit«.

Nun ist aber zweierlei möglich. Entweder ist für Kierkegaard die von Luther lebensmäßig gepredigte Verbindung mit der Welt doch nur eine unverbindliche, nicht »wesentliche«, nicht für die Führung jener Zeit zu Gott notwendige. Das wäre aber ein Luther, der das Unverbindliche als ein Verbindliches wirken läßt, für die Menschen eine andre Aussage hat als für Gott und mit dem Sakrament umgeht, als vollzöge es sich außerhalb Gottes; und das wäre ein Luther, dessen sinnbildlicher Handlung keine Vollmacht innewohnen könnte. Oder aber für Kierkegaard ist die von Luther lebensmäßig gepredigte Verbindung mit der Welt eine verbindliche, wesentliche, für die Führung zu Gott notwendige. Dann würde die im übrigen unanzweifelbare qualitative Verschiedenheit der Geschichtszeiten in das hineinreden, was seinem Grunde nach geschichts-unabhängig ist, geschichtsunabhängiger noch als Geburt und Tod: das Verhältnis des Einzelnen zu Gott, – dessen wesenhafte Beschaffenheit nicht in jenem Jahrhundert eine solche und in diesem eine andre sein, das nicht damals mitten durch die Welt und jetzt über die Welt hinweg gehen kann. Die menschlichen Vorstellungen von der Beziehung wechseln, die Wahrheit der Beziehung ist unwandelbar, weil sie in der ewigen Gegenseitigkeit steht und nicht der Mensch seinen Zugang zu ihr bestimmt, sondern der Schöpfer mit der Eindeutigkeit seiner Erschaffung des Menschen den Zugang eingesetzt hat.

Wohl geht es nicht an, über Gott anders als dialektisch zu reden, weil er nicht unter dem Satz vom Widerspruch steht. Es gibt jedoch eine Grenze der Dialektik, wo zwar nicht mehr ausgesagt, aber gewußt wird. Wer, der sich zu dem Gott bekennt, zu dem Kierkegaard und ich uns bekennen, könnte in der entscheidenden Einsicht vermeinen, Gott wolle, daß nur zu ihm wahrhaft Du gesagt werde, zu allen andern aber nur ein unwesentliches und eigentlich ungültiges, – Gott fordere von uns, zwischen ihm und seiner Schöpfung zu wählen! Man wendet ein, die Welt sei als gefallen nicht mit der Schöpfung zu identifizieren. Aber welcher

Fall der Welt könnte so mächtig sein, daß er sie *für ihn* seiner Schöpfung entbräche! Das hieße ja, das Handeln der Welt zu einem dem Handeln Gottes übermächtigen und ihn zwingenden machen!

5 Es kann nicht darum gehen, die Dinge von Gott abgehoben, noch auch, sie in ihm aufgehoben zu sehen; es kann nur darum gehen, die Dinge »in Gott zu sehen«, die Dinge selber. Auf unsre Beziehungen zu den Wesen angewandt: erst wenn alle Beziehungen, unverkürzt, in die eine hereingenommen werden, legen wir den Ring unsrer Lebenswelt um die Sonne unseres Seins.

10 Gewiß, das ist das Schwerste, und der Mensch muß, damit er es vermöge, sich zuweilen von einem innerweltlichen »Kloster« helfen lassen. Unsre Beziehungen zu den Wesen drohen unablässig sich zu verkapseln. Wie die Welt selber sich in ihrer Welthaftigkeit, ihrer Selbständigkeit, dadurch erhält, daß sie, die als Schöpfung ihrem Gotte offene, gegen ihn
15 sich zu verschließen strebt, so wehrt sich jede große Bindung des Menschen, wiewohl er gerade in ihr den Zusammenhang mit dem Unendlichen verspürt hat, kräftig dagegen, dauernd im Unendlichen zu münden. Hier helfen uns die Klostergestalten des Weltlebens, die Einsamkeiten mitten in ihm, in die wir wie in Herbergen einkehren, daß
20 die Kommunikation der bedingten Bindungen mit der einen unbedingten nicht erlahme. Auch dies ist ein, wollen wir unsre Teilnahme am Seienden nicht absterben sehen, unerläßlicher Wechsel, die Systole der Seele zu ihrer Diastole, und die Einsamkeit muß die Eigenschaft der Strenge, der Klosterhaftigkeit kennen, um ihr Werk zu tun. Aber nie darf sie uns
25 den Wesen entreißen wollen, nie sich weigern uns zu ihnen zu entlassen: dann verginge sie sich gegen ihr Gesetz und verschlösse uns, statt uns, wie es ihres Amtes ist, zu befähigen, die Pforten der Endlichkeit offen zu halten.

Kierkegaard verhehlt uns keinen Augenblick, daß sein Widerstand gegen die Weltbindung, seine religiöse Einsamkeitslehre in einer persönlichen Art und einem persönlichen Schicksal gegründet ist. Er gesteht, er habe mit den Menschen »keine gemeinsame Sprache mehr«. Er verzeichnet, der schönste Augenblick in seinem Leben sei im Badehaus, ehe er ins Wasser springe: »ich habe nichts mehr mit der Welt zu tun«. Er legt vor
35 unsern Augen etliche der Wurzeln seiner »Schwermut« bloß. Er weiß genau, was ihn dazu gebracht hat, sich nur mit Vorsicht mit den andern einzulassen und wesentlich nur mit Gott und mit sich selbst zu reden. Und doch spricht er, sowie er mit dem »direkten« Sprechen beginnt, es als Imperativ aus: *jeder* solle so tun. Er zeigt immerzu auf seinen Schatten – und will ihn überspringen. Er ist ein Ausgenommener und Preisgebener, und gewiß, wir alle sinds, weil der Mensch, als Mensch, es
40

ist; Kierkegaard aber ist an den Rand der Ausgenommenheit und Preisgegebenheit geraten und hält sich im Gleichgewicht nur noch durch die unerhörte Schwunghaftigkeit seiner »schriftstellerischen«, verhalten mitteleilerischen Existenz mitsamt den komplizierten Sicherungen all der »Pseudonyme«, – wir jedoch sind nicht am Rande, und das ist kein 5
Nochnicht und keine Kompromißlerei, kein Klammern an das Diesseits der Schwermut, sondern es ist organischer Bestand und Gnade der Bewahrung und bedeutend für die Zukunft des Geistes. Kierkegaard verhält sich zu uns wie ein Schizophrener, der den geliebten Einzelnen in »seine« Welt als in die wahre herüberzulocken versucht. Aber es ist 10
nicht die wahre. Wir dürfen, selber auf schmalem Grate wandelnd, den Anblick der vorschießenden Felszacke, auf der er über dem Abgrund steht, nicht scheuen und dürfen sie nicht betreten. Wir haben viel von ihm zu lernen, das Letzte nicht.

Unsere Ablehnung kann sich auf Kierkegaards eigne Lehre stützen. 15
Als »das Einzige, wodurch Gott mit ›dem Menschen‹ kommuniziert«, bezeichnet er (1853) »das Ethische«. Der Zusammenhang der Lehre hält selbstverständlich die Gefahr fern, das im Sinn einer Absolutierung des Ethischen zu verstehen. Aber es muß so verstanden werden, daß nicht 20
bloß eine autarke Ethik, sondern auch eine autarke Religion unzulässig ist, daß wie das Ethische vom Religiösen so dieses von jenem nicht abgelöst werden kann, ohne damit aufzuhören, der seienden Wahrheit gerecht zu werden. Das Ethische erscheint hier nicht mehr, wie im früheren Denken Kierkegaards, als ein »Stadium«, von dem zum Religiösen ein 25
»Sprung« führe, mit dem man auf eine ganz andre, andersinnige Ebene gelangt; es wohnt dem Religiösen inne, dem Glauben und dem Dienst. Dieses Ethische kann nicht mehr eine dem Bereich der Relativität angehörige, jeweils vom Religiösen überholte und entwertete Sittlichkeit bedeuten, sondern nur ein *wesentliches*, der wesentlichen Beziehung zu Gott zugeordnetes Handeln und Leiden an den Menschen. Wesentlich 30
an den Menschen handeln und leiden kann aber nur, wer sich wesentlich mit ihnen einläßt. Ist das Einzige, wodurch Gott mit dem Menschen kommuniziert, das Ethische, dann ist es mir verboten, wesentlich nur mit ihm und mir selber zu reden. Und so ist es in der Tat. Ich sage nicht, daß es Kierkegaard auf seiner Felszacke verboten sei, auf der er mit dem 35
Erbarmen des Erbarmers allein ist. Ich sage nur, daß es mir und dir verboten ist.

Kierkegaard ist sich der Problematik, die aus dem negativierenden Ausbau der Kategorie des Einzelnen hervorgeht, tief bewußt: »Das Fürchterliche«, schreibt er in sein Tagebuch und wir lesen es mit Furcht 40
und Zittern wie er es schrieb, »ist, daß just die höchste Form der Fröm-

migkeit: alles Irdische ganz fahren zu lassen der höchste Egoismus sein kann«. Hier wird aber offenbar noch nach Motiven unterschieden und der verwendete Begriff des Egoismus ist ein Motivationsbegriff. Setzen wir an seine Stelle einen objektiven, einen Zustandsbegriff, und der Satz

5 ändert sich zu einem noch fürchterlicheren: »Just was sich uns als die höchste Form der Frömmigkeit darstellt: alles Irdische ganz fahren zu lassen ist der höchste Egoismus.«

Ist es wahr, daß der Einzelne Gott »entspricht«? Verwirklicht er das »Bild« Gottes dadurch allein, daß er ein Einzelner geworden ist? Eins

10 fehlt noch dazu, daß es so sei, – das Entscheidende.

»Freilich«, sagt Kierkegaard, »ist Gott kein Egoist, aber er ist das unendliche Ego«. Jedoch von dem Gott, zu dem wir uns bekennen, ist damit – wagt man überhaupt auszusagen – zu wenig gesagt. Er schwebt über seiner Schöpfung nicht wie über einem Chaos, er umfängt sie. Er ist das

15 unendliche Ich, das alles Es zu seinem Du macht.

Der Einzelne entspricht Gott, wenn er, wie Gott seine Schöpfung göttlich, das ihm zugereichte Stück Welt menschlich umfängt. Er verwirklicht das Bild, wenn er, soviel er personhaft vermag, zu den ihn umlebenden Wesen mit seinem Wesen Du sagt.

20 Niemand kann Kierkegaard so widerlegen wie Kierkegaard. Mit sich rechtend, sich richtend, berichtigt er von der Tiefe aus den eigenen Geist, manchesmal ehe der sein Wort gesprochen hat. 1843 trägt Kierkegaard in sein Tagebuch das unauslöschliche Bekenntnis ein: »Hätte ich Glauben gehabt, so wäre ich bei Regine geblieben.« Damit will er sagen: Hätte ich

25 wirklich geglaubt, daß »für Gott alles möglich ist«, also auch dies, meine Schwermut, meine Ohnmacht, meine Angst, meine schicksalige Fremdheit zur Frau und zur Welt zu lösen, so wäre ich bei Regine geblieben. Aber indem er dies sagen will, sagt er etwas anderes noch: daß der Einzelne, wenn er wirklich glaubt, und das heißt: wenn er wirklich der Einzelne ist (welcher er ja, wie wir sahen, für die eine Glaubensbeziehung

30 geworden ist), sich mit einem andern wesentlich einlassen kann und darf. Dahinter aber dämmert ein Äußerstes auf: daß, wer dies kann und darf, es auch soll. »Das Einzige, wodurch Gott mit dem Menschen kommuniziert, ist das Ethische.« Das Ethische aber in seiner unverfälschten

35 Wahrheit bedeutet: Gott helfen, indem man seine Schöpfung in seinen Geschöpfen liebt, indem man sie zu ihm hinliebt. Wozu man sich freilich von ihm helfen lassen muß.

»Der Einzelne ist die Kategorie, durch die in religiöser Hinsicht die Zeit, die Geschichte, das Geschlecht hindurch muß.« Was ist das, die

40 religiöse Hinsicht? Eine Hinsicht neben anderen Hinsichten? Das Hinsehen auf Gott, gewonnen durch das Absehen von allem andern? Gott ein

Gegenstand neben andern Gegenständen, der erwählte neben den verworfenen? Gott als Reginens erfolgreicher Rivale? Ist das noch Gott? Ist das nicht bloß das zugepaßte Objekt der religiösen Genialität? (Wohl-gemerkt, ich spreche nicht von der wahren Heiligkeit, für die es, da sie *alles* einheilt, keine »religiöse Hinsicht« gibt.) Der religiösen Genialität? Kann es religiöse Genies geben? Ist das nicht eine *contradictio in adjecto*? Kann das Religiöse eine Spezifizierung sein? Die »religiösen Genies« sind theologische Genies. Ihr Gott ist der Gott der Theologen. Das ist zwar nicht der Gott der Philosophen, aber auch nicht der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Auch der Gott der Theologen ist ein logi- 10 sierter Gott; auch der einer Theologie ist es, die nur dialektisch reden will und sich über den Satz vom Widerspruch hinwegsetzt. Sie kommen, solange sie Theologie treiben, von der Religion als Spezifizierung nicht los. Als Pascal in vulkanischer Stunde jene stammelnde Unterscheidung zwischen Gott und Gott machte, war er kein Genie, sondern ein 15 Mensch, der die Urglut des Glaubens erfuhr, zu andern Zeiten aber war er ein theologisches Genie und verweilte in der spezifizierenden Religion, der das Ereignis jener Stunde ihn entrückt hatte.

Religion als Spezifizierung verfehlt ihr Ziel. Gott ist nicht ein Gegenstand neben Gegenständen und kann daher nicht durch Verzicht auf Gegenstände erreicht werden. Gott ist zwar nicht das All, aber er ist erst 20 recht nicht das Sein minus das All. Er ist durch Abzug nicht zu finden und nicht durch Abstrich zu lieben.

Der Einzelne und das öffentliche Wesen

Kierkegaards Denken kreist um das Faktum, daß er auf eine wesentliche Beziehung zu einem bestimmten Menschen wesentlich verzichtet hat. Nicht beiläufig, nicht in der Relativität der vielen Lebens-Erfahrungen und -Entscheidungen, nicht einmal lediglich mit der Seele resignierend, sondern wesentlich. Die Wesentlichkeit, die geradezu positive Wesentlichkeit seines Verzichts ist das, was er zum Ausdruck bringen will: »Dem ganzen neunzehnten Jahrhundert zum Trotz kann ich mich nicht verheiraten.« Wesentlich wird der Verzicht dadurch, daß er den Verzicht auf eine wesentliche Beziehung zur Welt, als welche das Alleinsein vor Gott behindre, in biographischer Konkretheit darstellt; und zwar wie gesagt nicht in einer einmaligen, wie wenn einer ins Kloster ging und damit sich eben von der Welt losgesagt hat und nun eben außer ihr als der Losgesagte lebt, sondern in einer eigentümlich dauernden: der Verzicht wird zum Bezugspunkt eines geistigen Koordinatensystems, dessen jeder Punkt daher seinen Stellenwert empfängt. So gerade gewinnt dieses System seinen eigentlichen existenziellen Charakter, durch den es zu einer neuen Philosophie und zu einer neuen Theologie den Anstoß gegeben hat. Und gewiß gehört zu dieser säkular bedeutsamen biographischen Konkretheit die wunderlich vielfältige und doch unanzweifelbar rechtmäßige, Stück für Stück in den Lotungen der Innerlichkeit vorgefundene Motivation des Verzichts, die Kierkegaard direkt, indirekt, andeutend, verhohlen ausspricht. Aber darüber hinaus ist bei genauer Betrachtung zu merken, daß zwischen dem Verzicht und einer immer stärker gewordenen, schließlich in den »Beilagen« zum »Rapport« mit eindringlicher Klarheit ausgesprochenen Anschauung und Haltung ein geheimer, unausgesprochener, aber für Kierkegaard und für uns wichtiger Zusammenhang besteht.

»Die Menge ist die Unwahrheit.« »Diese Betrachtung des Lebens, der Einzelne, ist die Wahrheit.« »Niemand ist davon ausgeschlossen, ein Einzelner zu werden, außer dem, der sich selbst ausschließt, indem er Menge sein will.« Und weiter: »»Der Einzelne« ist die Kategorie des Geistes, der geistigen Erweckung und Belebung, und ist der Politik so sehr als wohl überhaupt möglich entgegengesetzt.« Der Einzelne und die Menge, der »Geist« und die »Politik« – dieser Gegensatz ist von dem, in den Kierkegaard, ihn eben durch seinen Verzicht sinnbildlich äußernd, zur Welt tritt, nicht zu trennen.

Kierkegaard verheiratet sich nicht: »dem neunzehnten Jahrhundert zum Trotz«. Was er als das neunzehnte Jahrhundert bezeichnet, ist die

»Zeit der Auflösung«, die Zeit von der er sagt, ein einzelner Mensch könne ihr »nicht helfen oder sie retten«, er könne »nur ausdrücken, daß sie untergeht«, – daß sie untergeht, wenn sie nicht durch den »Engpaß« zu Gott kommt. Und Kierkegaard verheiratet sich nicht, in sinnbildlicher Nein-Handlung, dieser Zeit zum Trotz, weil es die Zeit der »Menge« 5 und die Zeit der »Politik« ist. Luther verheiratete sich in sinnbildlicher Handlung, weil er den gläubigen Menschen seiner Zeit aus einer versteiften religiösen Abgeschlossenheit, die ihn zuletzt von der Gnade selber abschied, zu einem Leben mit Gott in der Welt führen wollte. Kierkegaard verheiratet sich nicht (das gehört natürlich nicht zu der vielfältigen 10 subjektiven Motivation, aber es ist die objektive Bedeutung des Sinnbilds), weil er den ungläubigen Menschen seiner Zeit, der in die Menge verstrickt ist, zum Einzelner-Werden, zum einsamen Glaubensleben, zum Alleinsein vor Gott führen will. Gewiß, Ehe oder Nichtverhehlung? ist die repräsentative Frage, wo es um das »Kloster« geht. Wenn 15 der Einzelne wirklich, wie Kierkegaard meint, ein Mensch sein muß, der sich nicht wesentlich mit den anderen einläßt, dann hindert ihn die Ehe, wenn er sie ernst nimmt, – und wenn er sie nicht ernst nimmt, dann ist, trotz Kierkegaards Bemerkung über Luther, nicht zu verstehen, wie er als Existierender »die Wahrheit« sein kann. Für den Mann, um den sich 20 Kierkegaard im Grunde allein bekümmert, kommt hinzu, daß nach ihm das Weib, »ganz anders als der Mann, in gefährlichem Rapport zur Endlichkeit« steht. Aber es kommt noch etwas Besonderes dazu, was hier deutlich zu machen ist.

Wenn man den ganzen Labyrinthbau des Kierkegaardschen Denkens 25 über den Verzicht einigermaßen überblickt, erkennt man, daß es nicht lediglich ein schwerer, schwer errungener, mit dem Herzblut erkaufter Verzicht auf das Leben mit einer Person ist, wovon geredet wird, sondern dazu der durchaus positiv gewertete und zu wertende Verzicht auf das 30 durch das Leben mit einer Person bedingte Leben mit einem unpersonhaften Wesen, das im Vordergrund des Geschehens »die Leute«, in seinem Hintergrund »die Menge« heißt: einem Wesen, das in seiner Wesenheit aber – von der Kierkegaard nichts weiß oder nichts wissen will – diese Bezeichnungen als die von Zerrbildern zurückweist und als seinen 35 wahren Namen nur den einer res publica, auf Deutsch eines öffentlichen Wesens, anerkennt. Wenn Kierkegaard sagt, die Kategorie des »Einzelnen« sei »der Politik so sehr als wohl überhaupt möglich entgegengesetzt«, meint er offenbar ein Getriebe, das mit seiner Herkunft, mit der Polis, essentiell nicht mehr zusammenhängt; aber noch dieses Getriebe, wie abgertart auch, ist eine der Entscheidungen und Kundgebungen 40 des öffentlichen Wesens. Alle Abartung deutet auf Art, und so, daß

jene zu dieser sich niemals einfach wie Gegenwart zu Vergangenheit verhält, sondern wie in einem entstellten Antlitz die Verunstaltung zu der darunter fortdauernden Gestalt. Das öffentliche Wesen, das zuweilen auch »die Welt«, die Menschenwelt nämlich, heißt, sucht in seinen echten Gestaltungen, wissend oder nichtwissend, das schöpfungsmäßige Zueinander der Menschen zu verwirklichen; die falschen verunstalten, aber sie können den ewigen Ursprung nicht aufheben. Kierkegaard, in seinem Abscheu vor der Ungestalt, wendet sich ab; wer aber in aller Erniedrigung der Menschenwelt nicht aufgehört hat sie zu lieben, schaut auch heute noch die Gestalt. Es sei daß die Menge die Unwahrheit ist: sie ist nur ein Zustand des öffentlichen Wesens; wie sich hier Wahrheit zu Unwahrheit verhält, daran wird die wahre Frage an den Einzelnen rühren müssen, für die jene Warnung vor der Menge nur der Vorspruch sein kann.

15 Von hier aus ist jenes Besondere, wovon ich sagte, daß es für Kierkegaard zu der sonstigen Hinderlichkeit der Ehe hinzukomme, deutlich zu machen. Die Ehe, als wesentlich verstanden, bringt einen in ein wesentliches Verhältnis zur »Welt«, genauer: zum öffentlichen Wesen, – zu seiner Ungestalt und seiner Gestalt, zu seinem Unheil und seinem Heil. Die
20 Ehe, als die entscheidende Verbindung eines Menschen mit dem Andern, versetzt in die Konfrontation mit dem öffentlichen Wesen und seinem Schicksal, – ausweichen kann ihr der Mensch in der Ehe nicht mehr, er kann nur noch sich darin bewähren oder darin versagen. Die vereinzelte Person, ehelos oder nur fiktiv verehelicht, kann sich isoliert erhalten, die
25 Ehe-»Gemeinschaft« ist Teil der großen Gemeinschaft, mit ihrer eigenen Problematik in die allgemeine gefügt, mit ihrer Heilshoffnung an die des großen Wesens gebunden, das in seinem unseligsten Zustand die Menge heißt. Wer »eine Ehe eingegangen ist«, wer in die Ehe eingegangen ist, hat in der Intention des sacramentum damit Ernst gemacht, daß der Andere *ist*: daß ich am Seienden nicht rechtmäßig teilnehmen kann, ohne
30 am Sein des Andern teilzunehmen; daß ich auf die lebenslange Anrede Gottes an mich nicht antworten kann ohne für den Andern mitzuantworten; daß ich mich nicht verantworten kann ohne den Andern mit zu verantworten, als der mir anvertraut ist. Damit aber ist der Mensch entscheidend in das Verhältnis zur Anderheit getreten; und das Grundgebild der Anderheit, das vielfach unheimliche, aber nie ganz unheilige und der Heiligung entzogene, in das ich und die mir in meinem Leben begegnenden Andern eingetan sind, ist das öffentliche Wesen. Daran, darenin will die Ehe uns führen. Kierkegaard läßt selber einmal einen seiner Pseudonymen, den »Ehemann« der »Stadien«, dergleichen aussprechen, jedoch im Stil einer niederen Ansicht, die durch eine höhere über-

wunden zu werden bestimmt ist; aber nur trivialisiert ist es eine niedere Ansicht, es gibt keine höhere, weil die Erhebung über die Situation, in die wir gesetzt sind, nie eine in Wahrheit höhere Ansicht ergibt. Die Ehe ist die exemplarische Bindung, sie trägt uns wie keine andre in die große Gebundenheit, und nur als Gebundene können wir in die Freiheit 5 der Kinder Gottes gelangen. Auf den Mann zu gesprochen: ja, das Weib steht »im gefährlichen Rapport zur Endlichkeit«, und ja, die Endlichkeit ist die Gefahr, denn nichts bedroht uns so sehr wie an ihr haften zu bleiben; aber an ebendiese Gefahr ist unsre Heilshoffnung geschmiedet, denn nur über die erfüllte Endlichkeit führt unsre menschliche Bahn 10 zum Unendlichen.

Dieser Mensch ist anders, wesenhaft anders als ich, und diese seine Anderheit meine ich, weil ich ihn meine, ich bestätige sie, ich will sein Anderssein, weil ich sein Sosein will; das ist der Grund-Satz der Ehe, und von diesem ihrem Grunde aus führt sie, gerade wenn sie es wirklich ist, 15 zur Einsicht in das Recht und die Rechtmäßigkeit des Andersseins und damit zu jener vitalen Anerkennung der vielgesichtigen Anderheit – auch noch im Widerspruch und Streit mit ihr –, von der der Verkehr mit dem öffentlichen Wesen sein religiöses Ethos erhält. Daß die Menschen, mit denen zusammen ich dem öffentlichen Wesen eingetan bin 20 und mit denen ich darin unmittelbar oder mittelbar zu tun bekomme, wesenhaft anders sind als ich, daß der und der nicht bloß ein andres Gemüt, eine andre Denkweise, eine andre Gesinnung und eine andre Haltung, sondern auch eine andre Weltwahrnehmung, eine andre Erkenntnis, eine andre Sinnhaftigkeit, ein anderes Berührtwerden vom Sein 25 her, einen andern Glauben, einen andern Boden hat: das alles noch mitten in den harten Konfliktsituationen und ohne ihren Wirklichkeitsernst aufzuweichen bejahen, es geschöpfllich bejahen, dies ist es, wodurch wir in diesem weiten uns mitanvertrauten Bereich als Helfer amten dürfen und von wo allein uns je und je erlaubt ist, in unserm Bedenken an 30 die »Wahrheit« oder »Unwahrheit«, die »Treue« oder »Untreue«, die »Gerechtigkeit« oder »Ungerechtigkeit« des Andern, in Demut und redlicher Erforschung zu rühren. Dazu aber führt uns, wenn sie es wirklich ist, mit kaum ersetzbarer Mächtigkeit die Ehe, durch ihre gleichmäßige Erfahrung der Lebenssubstanz des Andern als des Andern, und mehr 35 noch durch ihre Krisen und deren aus organischen Urtiefen aufsteigende Überwindungen: wenn das Ungetüm der Anderheit, das eben erst uns mit seinem eisigen Dämonenatem anblies, durch unser auferstandenes, alles Nein kennendes und vernichtendes Ja zum Andern erlöst sich in den gewaltigen Engel der Einung verwandelt, von dem wir im Mutter- 40 schoß träumten.

Freilich besteht zwischen dem privaten Wesen, dem die Ehe angehört, und dem öffentlichen ein gattungsmäßiger Unterschied: die *Identifikation* vollzieht sich dort und hier auf eine qualitativ verschiedene Weise. Das private Wesen ist eben das, mit dem der Mensch, jedenfalls in den
5 Zeiten der Gesundheit dieses Wesens, sich, ungeachtet der individuellen Differenz, der naturhaft-geisthaften Differenz zwischen den Mitgliedern einer Familie etwa, in aller Konkretheit identifizieren kann, indem er von dieser seiner Familie oder von diesem seinem Bund (der echte Bund steht in dieser Hinsicht auf der Seite des privaten Wesens, in and-
10 rer auf der des öffentlichen) in aller Konkretheit Wir, ja Ich sagt und damit nicht bloß das Ganze, sondern zugleich die einzelnen von ihm in ihrem Sosein erkannten und bejahten Personen meint; wogegen die Identifizierung mit dem öffentlichen Wesen nicht wirklich die konkreten Personen konkret zu umfassen vermag. Ich sage etwa von meinem
15 Volk Wir, und dies kann sich bis zu einem elementaren »Das bin ich« steigern; sowie aber die Konkretion, die Ausrichtung auf die Personen, aus denen das Volk besteht, hinzutritt, begibt sich eine Aufspaltung, und das Wissen um die unüberbrückbare Vielheits-Anderheit durchdringt die Identifikation in breitem Rinnsal. Geschähe Ähnliches einem
20 Bezirk des privaten Wesens, so würde er entweder in sich fragwürdig oder ginge ins öffentliche über; für das Verhältnis zum öffentlichen Wesen kann jede solche Prüfung eine Erprobung und Befestigung sein.

Es gibt jedoch zwei Grundhaltungen, bei denen die Identifizierung mit dem öffentlichen Wesen die Konkretion, die Ausrichtung auf die Per-
25 sonen abwehrt und sich, vorübergehend oder dauernd, behauptet; untereinander sehr verschieden üben sie doch oft fast die gleiche Wirkung aus. Die eine entstammt dem Begeisterungsakt »historischer« Stunden: die Menge aktualisiert sich, sie tritt in die Handlung ein und verklärt sich in ihr, und von rauschhafter Ekstasis überwältigt taucht die Person in
30 der Bewegung des öffentlichen Wesens unter. Hier gibt es kein entgegenstrebendes, hemmendes Wissen um die Anderheit der andern Personen: die Verklärung der Menge überglänzt alle Anderheit, und der feurige Identifikationstrieb kann ein wirkliches »Familien«-Gefühl für den Unbekannten erzeugen, der im Demonstrationszug mitwallt oder im enthu-
35 siastischen Straßenwirbel einem in die Arme rennt. Die andere Grundhaltung ist eine passive und stetige; es ist das gewohnte »Mitmachen« der öffentlichen Meinung und der öffentlichen »Stellungnahme«. Hier bleibt die Menge latent, sie erscheint nicht mengenhaft, sie wirkt nur, und zwar wie man weiß so, daß ich entweder der Meinungsbildung und Entscheidung
40 gänzlich enthoben oder in einer trüben Schicht der Innerlichkeit gewissermaßen der Ungültigkeit meines Meinens und Entscheidens

überführt und an dessen Stelle mit einem beglaubigt gültigen ausgestattet werde. Der Anderen werde ich hierbei gar nicht gewahr, da es ihnen ebenso ergeht wie mir und ihre Anderheit übertüncht worden ist.

Von diesen beiden Grundhaltungen ist die erste solcher Art, daß sie uns über die Konfrontation mit der großen Gestalt der Anderheit im öffentlichen Wesen, über die schwerste der innerweltlichen Aufgaben, hinweg in das geschichtliche Mengenparadies verzückt; die zweite unterhöhlt den Boden, auf dem die Konfrontation zu vollziehen ist, sie wischt die pathetischen Zeichen der Anderheit aus und überzeugt uns sodann anschaulich, daß die Einerleiheit das Eigentliche sei.

Von hier aus ist Kierkegaards Verwechslung des öffentlichen Wesens mit der Menge zu verstehen. Er kennt das öffentliche Wesen zwar auch in der Form des Staates, der ihm aber nur eine transzendenzfremde Tatsache in der Relativitätswelt ist, respektabel, aber für das religiöse Verhältnis des Einzelnen ohne Belang; sodann eben kennt er eine Menge, die nicht respektabel, aber von stärkstem negativem Belange ist, die Transzendenz wohl angehend, aber als die kompakte Teufelei.

Dieser für das Denken unserer Zeit in wachsendem Maße folgenreichen Verwechslung ist mit der Kraft der Unterscheidung entgegenzutreten.

Der Mensch in der Menge – das ist ein Span in ein Bündel gepreßt, das, der Strömung überliefert oder durch einen Stecken uferher Richtung um Richtung empfangend, im Wasser treibt. Mags dem Span zuweilen wie Eigenbewegung erscheinen, er hat keine, und auch dem Bündel in dem er treibt wohnt nur eine Illusion davon ein. Ich weiß nicht, ob Kierkegaard recht hat, wenn er sagt, die Menge sei die Unwahrheit, – ich möchte sie eher als die Nichtwahrheit bezeichnen, da sie ja (zum Unterschied von manchen ihrer Herren) gar nicht auf der gleichen Ebene mit der Wahrheit, gar nicht ihr entgegengesetzt ist. Aber die Unfreiheit ist sie sicherlich. Wie Unfreiheit beschaffen ist, kann man nicht unter dem Druck eines Verhängnisses, sei es Zwang einer Not oder von Menschen, zulänglich erfahren, da einem immer noch die Auflehnung des innersten Herzens, die stumme Appellation an das Geheimnis der Ewigkeit verbleibt; zulänglich erfahren kann mans nur in die Menge eingebündelt, meinend was sie meint, wollend was sie will, und nur noch stur wahrnehmend, daß es sich so mit einem verhält.

Ganz anders der Mensch, der mit dem öffentlichen Wesen lebt. Das ist nicht Bündelung, sondern Verbindung. Er ist jenem verbunden, angehört, angetraut, also dessen Schicksal miterleidend, vielmehr: es erleidend, stets es zu erleiden, willens und bereit, aber sich keiner der Bewegungen dieses Wesens blind überlassend, vielmehr jeder gegenüber wach

und sorgend, daß sie die Wahrheit und die Treue nicht verfehle. Er sieht die Gewalten antreiben – und sieht Gottes übergewaltige Hände in der Höhe verhalten, damit die Sterblich-unsterblichen da unten sich selber entscheiden können. Er weiß sich in all seiner Schwäche in den Dienst der Entscheidung gestellt. Ists Menge, entscheidungsfremde, entscheidungswidrige Menge, was ihn umwimmelt, er nimmt sie nicht hin: an dem Ort, wo er steht, erhöht oder unscheinbar, mit den Kräften, die er besitzt, verdichtete Obmacht oder verhallendes Wort, tut er das Seine, um die Menge zu entmengen. Die Anderheit breitet sich um ihn, die Anderheit, der er angelobt ist; aber nur in der Gestalt *des* Andern, jeweils des Andern, des begegnenden Andern, des aufgesuchten Andern, des aus der Menge geholten Andern, des »Genossen«, nimmt er sie in sein Leben auf. Auch wenn er zur Menge zu reden hat, sucht er die Person, denn nur durch Personen, durch Bewährung von Personen kann Volk zu seiner Wahrheit finden und wiederfinden. *Das* ist der Einzelne, der »die Menge umsetzt in Einzelne« – wie könnte es einer sein, der der Menge fernbleibt! Kein Vorenthaltener kann es sein, nur ein Hingegebener; ein Hingegebener, kein Anheimgebener. Es ist ein paradoxes Werk, an das er seine Seele setzt, die Menge entmengen: es heißt aus der Menge auf die Bahn der Schöpfung bringen, die zum Reiche führt. Und richtet er nicht viel aus, er hat Zeit, er hat Gottes eigene Zeit. Denn wer Gott und den Genossen in einem liebt, bekommt, wiewohl in aller Brüchigkeit des Menschentums verbleibend, Gott zum Genossen.

»Der Einzelne« ist nicht, wer wesentlich mit Gott und nur unwesentlich mit den Andern sich einläßt, in Unbedingtheit mit Gott und in Bedingtheit mit dem öffentlichen Wesen umgeht. Sondern das ist der Einzelne, wem die Beziehungswirklichkeit zu Gott, die ausschließliche, die Beziehungsmöglichkeit zu aller Anderheit einschießt und umschließt, und dem das ganze öffentliche Wesen, der Speicher der Anderheit, der Anderheit eben genug darbietet, um sein Leben damit zu verbringen.

Der Einzelne in der Verantwortung

Die Kategorie des Einzelnen hat sich gewandelt. Es kann nicht sein, daß die Beziehung der menschlichen Person zu Gott durch Weglassen der Welt entstehe; also muß der Einzelne seine Welt, was an Welt ihm eben lebensmäßig zugereicht und anvertraut wird, in seine Lebensandacht 5 ohne Abstrich mitnehmen und es an deren Wesentlichkeit ungeschmälert teilnehmen lassen. Es kann nicht sein, daß der Einzelne, wenn er über die Schöpfung hinweg die Hände ausstreckt, Gottes Hände finde; er muß die Arme um die leidige Welt legen, deren wahrer Name Schöpfung ist, dann erst langen seine Finger in den Bereich des Blitzes und der 10 Gnade. Es kann nicht sein, daß auch im Glaubensverhältnis der Geist der Reduktion walte; der Einzelne, der seinem Glaubensverhältnis lebt, muß es in den unverkürzten Maßen seines gelebten Lebens sich erfüllen lassen wollen. Der Stunde, die ihn antritt, der biographischen und geschichtlichen Stunde, muß er, so wie sie ist, mit ihrem ganzen Weltgehalt, mit 15 all ihrem Widerspruch der wie Widersinn anmutet, standhalten, ohne die Wucht der Anderheit in ihr abzuschwächen. Die Botschaft, die an ihn von dieser Stunde her, in der Erscheinung dieser Situation ergeht, muß er unbeschönigt, unveredelt vernehmen; er darf auch ihre wilde, krasse Profanität sich nicht ins keusch Religiöse übersetzen; er muß 20 erkennen, daß die Frage an ihn, die sich in der Sprache der Situation birgt, ob die nun nach Engels- oder nach Teufelszungen klingt, Gottes Frage an ihn bleibt, natürlich ohne daß damit die Teufel zu Engeln würden. Frage ists, auf Wundersart dem wilden, krassen Laute eingetönt; und antworten soll er, der Einzelne, mit seinem Tun und Lassen antworten, die Stunde, 25 die Weltstunde, die Allerweltsstunde als die ihm gewordene, ihm anvertraute annehmen und verantworten. Abstrich ist verboten, aussuchen darfst du das dir Zusagende nicht, die ganze grausame gilt, die ganze heischt dich an, antworten sollst du – Ihm.

Den Anspruch vernehmen, durch welchen Mißklang auch er an dein 30 Ohr stößt, – und dir von niemand dreinreden lassen! Die Antwort geben, von dem Grunde aus, wo noch ein Hauch vom Eingehauchten schwingt, – und niemand darf dir einsagen!

Dieses Erzgebot, um dessen willen die Schrift ihren Gott schon welterschaffend *reden* läßt, bestimmt, wenn es gehört wird, auch das Ver- 35 hältnis des Einzelnen zu seiner Gemeinschaft neu.

Die menschliche Person gehört, ob sie es wahrhaben, ob sie damit ernstmachen will oder nicht, der Gemeinschaft zu, in die sie geboren oder geraten ist. Wer aber erkannt hat, was Schickung, sehe sie auch wie

Verschickung aus, Hingestelltsein, mag es uns auch wie Verstelltsein dünken, bedeutet, der weiß auch, daß er es wahrhaben, damit ernstmachen muß. Dann aber, gerade dann merkt er, daß einer Gemeinschaft wahrhaft zugehören die vielfältig wechselnde, nie endgültig zu formulierende Erfahrung der Grenze dieser Zugehörigkeit einschließt. Vernimmt der Einzelne das Wort der historisch-biographischen Stunde getreu, faßt er die Situation seines Volks, die seine, als Zeichen und Forderung an ihn, schont er sich und seine Gemeinschaft nicht vor Gott, dann erfährt er die Grenze. Er erfährt sie in solcher Pein, als würde ihm der Grenzpfahl in die Seele gerammt. Der Einzelne, der verantwortlich lebende Mensch, kann auch seine politischen Handlungen – und selbstverständlich sind auch Unterlassungen Handlungen – nur von jenem Grunde seines Daseins aus vollziehen, zu dem der Anspruch des furchtbaren und gütigen Gottes, des Herrn der Geschichte und unseres Herrn, dringen will.

Es ist offenbar, daß für den in der Gemeinschaft lebenden Menschen der Boden der personhaften Wesensentscheidung von dem Faktum der sogenannten Kollektiventscheidungen dauernd bedroht ist. Ich erinnere an Kierkegaards Warnung: »Daß man in Menge ist, entbindet entweder von Reue und Verantwortung oder schwächt doch die Verantwortung des Einzelnen ab, weil sie diesem an der Verantwortung immer nur ein Bruchteil zukommen läßt.« Aber ich muß es anders fassen: in praxi, im Augenblick des Vollzugs, nur den Schein eines Bruchteils, danach aber, wenn du im wachen Traum nach Mitternacht vor den Thron geschleppt wirst und die verscherzte Berufung zum Einzelnen dich überfällt, die ganze Verantwortung.

Hinzusetzen muß man freilich noch dies, daß die Gemeinschaft, der einer angehört, gewöhnlich nicht einheitlich und eindeutig aussagt, was sie in einer gegebenen Lage für das Rechte hält und was nicht. Sie zerfällt in mehr oder weniger sichtbare Gruppen, die einem äußerst verschiedene, aber gleicherweise unbedingte Authentizität beanspruchende Interpretationen des Schicksals und der Aufgabe liefern. Jede weiß, was der Gemeinschaft fromme, jede verlangt dein rückhaltloses Mitwissen um des Heils der Gemeinschaft willen.

Unter politischer Entscheidung versteht man heute im allgemeinen den Anschluß an eine solche Gruppe. Ist dieser erfolgt, dann ist alles endgültig geordnet, die Zeit des Sich-entscheidens ist vorüber. Man braucht fortan nichts anderes zu tun als die Bewegungen der Gruppe mitzumachen. Nie mehr steht man am Kreuzweg, nie mehr hat man unter den möglichen Handlungen die rechte zu erwählen, es ist entschieden. Was man einst glaubte: daß man stets neu, Situation um Situation,

das jeweils Gewählte zu verantworten hätte, das ist man nun los. Die Gruppe hat einem seine politische Verantwortung abgenommen. Man fühlt sich in ihr verantwortet, man darf es fühlen.

Die eben gekennzeichnete Haltung bedeutet, wenn sie dem gläubigen Menschen (nur von ihm will ich hier reden) widerfährt, seinen Sturz aus dem Glauben, – ohne daß er es sich einzugestehen, sich zuzugeben geneigt ist: seinen faktischen Sturz aus dem Glauben, wie laut und nachdrücklich auch er ihn nicht bloß mit dem Munde, sondern sogar mit der die innerste Wirklichkeit überschreitenden Seele selber fortbekennt. Das Glaubensverhältnis zu dem Einen Seienden verkehrt sich in Schein und Selbstbetrug, wenn es nicht ausschließlich ist. Die »Religion« mag sich dazu verstehen, eine Abteilung des Lebens neben anderen, ebenso wie sie eigenständigen und eigengesetzlichen Abteilungen zu sein, – sie hat damit das Glaubensverhältnis schon verkehrt. Diesem, seiner Bestimmungsmacht, irgendeinen Bereich grundsätzlich entziehen, heißt ihn der Bestimmungsmacht Gottes, die dem Glaubensverhältnis obwaltet, entziehen wollen. Dem Glaubensverhältnis vorschreiben: »So weit darfst du bestimmen, was ich zu tun habe, nicht weiter, hier endet deine Gewalt und beginnt die der Gruppe, der ich angehöre«, heißt, eben so zu Gott reden. Wer sein Glaubensverhältnis nicht, so sehr er eben je und je vermag, sich in den unverkürzten Maßen seines gelebten Lebens erfüllen läßt, der unterfängt sich, Gottes Herrschaft über die Welt in ihrer Erfüllung zu verkürzen.

Wohl ist das Glaubensverhältnis kein Regelbuch, in dem man jeweils nachschlagen kann, was in dieser Stunde da zu tun ist. Was Gott von mir für diese Stunde verlangt, erfahre ich, sofern ich es erfahre, nicht eher als *in* ihr. Aber auch dann ist es mir nicht anders gegeben, es zu erfahren, als wenn ich sie, diese Stunde, als *meine* Stunde ihm, Gott, gegenüber verantworte, wenn ich die Verantwortung für sie auf ihn zu austrage, so sehr ich eben vermag. Was mich jetzt angetreten hat, das Unvorhergesehene, Unvorhersehbare, ist Wort von ihm, Wort, das in keinem Wörterbuch steht, Wort, das jetzt gewortet worden ist, – und was es von mir heischt, ist meine Antwort an ihn. Ich worte meine Antwort, indem ich unter den möglichen Handlungen die vollziehe, die meiner hingegebenen Einsicht als die rechte erscheint. Mit meiner Wahl, Entscheidung, Handlung – Tun oder Lassen, Eingreifen oder Aushalten – antworte ich, wie unzulänglich auch, dennoch rechtmäßig dem Wort, verantworte ich meine Stunde. Diese Verantwortung kann mir meine Gruppe nicht abnehmen, ich darf sie mir von ihr nicht abnehmen lassen, sonst verkehre ich mein Glaubensverhältnis, sonst schneide ich aus Gottes Machtbereich den Bereich meiner Gruppe zu-

recht. Nicht aber als ob die mich in meiner Entscheidung nichts angehe
– sie geht mich ungeheuer an: ich sehe ja, indem ich mich entscheide,
von der Welt nicht ab, ich sehe sie an und ein, und in ihr zuvorderst,
der ich mit meiner Entscheidung gerecht zu werden habe, darf ich mei-
5 ne Gruppe sehen, an deren Heil ich hange; ihr vor allem mag ich ge-
recht zu werden haben. Dies jedoch nicht für sich, sondern ihr im An-
gesicht Gottes; und kein Programm, kein taktischer Beschluß, kein
Befehl kann mir sagen, wie ich, mich entscheidend, meiner Gruppe im
Angesicht Gottes gerecht zu werden habe. Es kann sein, daß ich ihr so
10 dienen darf, wie Programm, Beschluß, Befehl angeordnet haben; es
kann sein, daß ich ihr anders dienen soll; es könnte sogar sein – wenn
in meinem Entscheidungsakt so Unerhörtes mir aufginge –, daß ich
grausam wider ihren Erfolg gestellt wäre, weil ich inne würde, daß Gott
sie anders liebt als zu diesem Erfolg. Auf eins nur kommt es an: daß ich
15 mein Ohr für die Situation, wie sie sich mir dartut, als für die Erschei-
nung des Wortes an mich öffne bis auf den Grund, wo das Hören ins
Sein verfließt, und vernehme, was zu vernehmen ist, und auf das Ver-
nommene antworte. Wer mir eine Antwort so einsagt, daß es mich am
Vernehmen hindert, ist der Hinderer, er sei sonst, wer er sei.

20 Keineswegs ist gemeint, der Mensch müsse allein, unberaten aus seiner
Brust die Antwort holen. Nichts derartiges ist gemeint: wie sollte die
Weisung derer, die meiner Gruppe vorstehen, nicht wesenhaft mit einge-
hen in die Substanz, aus der die Entscheidung geschmolzen wird? Aber
ersetzen darf sie diese nicht; es wird kein Ersatz angenommen. Wer einen
25 Meister hat, mag »sich« ihm übergeben, seine leibliche Person; seine Ver-
antwortung nicht. Zu der muß er sich selber aufmachen, ausgerüstet mit
allem in der Gruppe geschmiedeten Sollen, aber ausgesetzt dem Schick-
sal, daß im heischenden Augenblick alle Rüstung von ihm abfällt. Er darf
sogar an dem »Interesse« der Gruppe mit seiner ganzen Kraft festhalten,
30 – bis etwa in der letzten Konfrontation mit der Wirklichkeit ein allerlei-
sester, aber nie mißsichtbarer Finger daran rührt. Das ist freilich nicht der
»Finger Gottes«, dessen zu harren wir nicht befugt sind, und so ist nicht
die geringste Gewißheit einer anders als persönlichen Richtigkeit der
Entscheidung zulässig. Gott reicht mir die Situation hin, auf die ich zu
35 antworten habe; daß er mir von meiner Antwort etwas zureichte, habe
ich nicht zu erwarten; wohl bin ich antwortend seiner Gnade anheimge-
geben, aber ich vermag den oberen Anteil nicht zu bemessen, und auch
das seligste Gnadengefühl kann täuschen. Der Finger, von dem ich rede,
ist lediglich der des »Gewissens«, aber nicht des geläufigen, des nutz-
40 baren, benutzten und abgenutzten, des Oberflächenspiels, mit dessen
Diskreditierung man die Tatsächlichkeit einer positiven Antwort des

Menschen aufgehoben zu haben währte; es ist das unbekannte, immer neu entdeckungsbedürftige Gewissen auf dem Grunde, auf das ich hinzeige, das Gewissen des »Fünkleins«, denn das echte Fünklein ist auch in der einigen Gelassenheit jeder echten Entscheidung wirkend. Die Gewißheit, die durch dieses Gewissen erzeugt wird, ist freilich nur eine personhafte; es ist die ungewisse Gewißheit; aber was *hier* Person heißt, ist eben die angerufene und antwortende. 5

Ich sage also, daß der Einzelne, das heißt der verantwortlich Lebende, auch seine politischen Entscheidungen jeweils nur von jenem Grunde seines Daseins, an dem er des Geschehens als der göttlichen Rede an ihn inne wird, rechtmäßig vollziehen kann, und daß er, wenn er diese Gewärtigkeit des Grundes sich von seiner Gruppe abschnüren läßt, Gott die aktuelle Erwiderng verweigert. 10

Mit »Individualismus« hat das, wovon ich spreche, nichts zu schaffen. Ich halte das Individuum weder für den Ausgangs- noch gar für den Zielpunkt menschlicher Welt. Aber ich halte die menschliche Person für den unverschiebbaren zentralen Platz des Kampfes zwischen der Bewegung der Welt von Gott weg und ihrer Bewegung auf Gott zu. Dieser Kampf begibt sich heute zu einem unheimlich großen Teil im Bereich des öffentlichen Lebens, natürlich nicht zwischen Gruppe und Gruppe, sondern im Innern einer jeden; aber die Entscheidungsschlachten auch dieses Bereichs werden in der Tiefe der Person, Grund oder Abgrund, geschlagen. 15 20

Die Generation ist bestrebt, sich dem fordernden Immer-wieder solches Verantwortensollens durch die Flucht in ein schützendes Ein-für-allemal zu entziehen. Auf den Freiheitsdusel des nächstvergangenen Geschlechts ist die Fesselungssucht des gegenwärtigen gefolgt, auf die Untreue des Rausches die Untreue der Hysterie. Treu dem Einen Seienden ist einzig, wer sich gebunden weiß an seinen Standort – und eben da frei zur eigenen Verantwortung. Nicht anders als aus so Gebundenen und Freien wird ein Gebild entstehen, das wahrhaft Gemeinschaft genannt werden darf. Doch auch jetzt schon kann der gläubige Mensch, wenn er einer Sache anhangt, die sich in einer Gruppe darstellt, daran recht tun, sich der anzuschließen; aber ihr angehörend muß er mit seinem ganzen Leben, also auch mit seinem Gruppenleben dem Einen botmäßig bleiben, der sein Herr ist. Das wird zuweilen seine verantwortende Entscheidung gegen eine etwa taktische seiner Gruppe setzen, zuweilen ihn bewegen, den Kampf für die Wahrheit, die menschliche, die ungewiß-gewisse Wahrheit, die das tiefe Gewissen ihm schöpft, in die Gruppe selber zu tragen und damit eine innere Front in ihr aufzurichten oder zu verstärken. Diese kann – da sie, wenn überall aufrecht und stark, als eine heimliche Einheit quer durch alle Gruppen liefe – für die Zukunft unserer 25 30 35 40

Welt wichtiger werden als alle Fronten, die heute zwischen Gruppe und Gruppe, Gruppenverband und Gruppenverband sich ziehen.

Trennungsversuche

Gegen die hier umrissene Position des Einzelnen in der Verantwortung muß sich jene mächtige Anschauung unserer Zeit erheben, für die letztlich nur die sogenannten Objektiva, richtiger Kollektiva wirklich sind, wogegen den Personen nur als deren Werkern oder Werkzeugen eine Bedeutung beigemessen wird. Ihr kann zwar die nur religiöse Kategorie Kierkegaards gleichgültig bleiben, für die nur die Person wesentlich, das Objektivum aber entweder lediglich sekundär existent oder – als Menge – das zu meidende Negativum ist. Wenn jedoch der Einzelne, eben als solcher, sich mit der Welt, und sogar mit der Welt im besondern, dem öffentlichen Wesen, wesentlich einläßt, dies aber nicht, um nunmehr bewußt und mit Glaubensbetonung über sich verfügen zu lassen, sondern in der Verantwortung für das woran er vor Gott teilhat, dann muß jene Anschauung ihm entgetreten und muß ihn ein für allemal widerlegen wollen. Dieses kann sie mit Gründen unternehmen, die sie bei einer bestimmten zeitgemäßen und anscheinend zeitgerechten Gedankenrichtung der Zeit findet. Es ist eine Richtung, deren Vertreter bei ihrer sonstigen mannigfachen Verschiedenheit zunächst ein Angriffsobjekt gemeinsam haben, – man mag es als Liberalismus oder als Individualismus oder mit einem beliebigen andern Schlagwort bezeichnen. (Wobei gewöhnlich – wie begreiflicherwise oft in Fällen dieser Art – vernachlässigt wird, an dem angegriffenen Ismus eine begriffliche Zerlegung vorzunehmen und das was man damit meint von dem was man nicht meint, also das Bekämpfenswerte von einem unbehelligt zu lassenden Element zu scheiden. Wenn eine solche Zerlegung etwa den »Liberalismus« träfe, entstünden einzelne Tendenzbegriffe, zu denen in ganz anderer Klarheit und Eindeutigkeit Stellung zu nehmen wäre, also etwa: der Libertinismus, als die armselige Denkweise des Freigelassenen, der nur weiß, was alles ihm, dem »Menschen«, erlaubt sei oder sein sollte; daneben aber der Liberismus, als die Denkweise des Freigeborenen, für den die Freiheit die Voraussetzung der Bindung, des wahren personhaften Eingehens in die Bindung ist, nicht mehr und nicht weniger, – eine Denkweise also, würdig, von jedem, der überhaupt weiß, was es um den Geist ist, in der Schatzburg des Geistes bewahrt und mit ihr verteidigt zu werden.) Aber wichtiger ist, daß die Vertreter dieser Richtung auch eine Absicht gemeinsam haben oder zumindest eine Wirkung: sie verleihen dem politischen Bezirk eine übersteigerte Autonomie, sie heben das öffentliche Leben von allem übrigen Leben ab, sie entziehen es der Verantwortung des daran teilnehmenden Einzelnen.

Um anzudeuten, was von der gewandelten Kategorie des Einzelnen aus auf solche Gegengründe erwidert werden möchte, seien zwei Beispiele der Denkrichtung, von der ich spreche, erörtert, ein staatsphilosophisches und ein staatstheologisches.

5 Ich schicke ihnen aber zunächst ein drittes, weniger gewichtiges, aber doch auch lehrreiches, ein historiosophisches, voraus.

Oswald Spengler will den Sonderbereich des Politischen dadurch als einen unabhängigen und der »Ethik« unzugänglichen begründen, daß er den Menschen unter die Raubtiere einreihet. Es gehe wenn auch nicht
10 mehr zwischen den gebändigten Individuen, so doch zwischen den Gruppen stets, notwendig und sinngemäß wie zwischen Raubtierscharen zu. Hier, in seinem Gruppendasein, sei der Mensch ungeschwächtes Raubtier geblieben, und der Einzelne müsse sich hüten, bereichfremde Maßstäbe heranzutragen.

15 Diese These ist die Banalisierung einer Nietzscheschen. Nietzsche meinte, es komme darauf an, daß die Mächtigkeit in der Geschichte sich zu sich selbst bekenne; werde ihr Selbstbekenntnis niedergehalten, dann sei Entartung die Folge. Damit bleibt Nietzsche bei einer *Voraussetzung* stehen. Worauf es ankommt, ist, daß die Mächtigkeit sich in der
20 Geschichte zu sich als dem einen Partner eines dialogischen Geschehens bekenne, in dem auch die kräftigste Betätigung ein Ausweichen vor der Antwort, das Versagen einer Antwort bedeuten kann.

Die These Nietzsches redet eine geschichtliche, die Spenglers eine biologische Sprache. Alles biologische Verstehenwollen des menschlichen
25 Handelns ist (so wenig man die biologische Existenz vergessen kann, wenn man den Menschen deutet) ein Banalisieren, eine schlechte Vereinfachung nämlich, weil es ein Aufgeben des anthropologischen Eigenbestands, dessen also ist, was die Kategorie des *Menschen* erst konstituiert.

30 Raubtiere haben keine Geschichte. Ein Panther kann sogar eine Biographie haben, ein Termitenstaat vielleicht sogar eine Staatschronik, aber Geschichte, in dem großen unterscheidenden Sinn, der uns erlaubt, von der Menschengeschichte als der »Weltgeschichte« zu sprechen, haben sie nicht. Durch Rauben bekommt man keine Geschichte. Der Mensch hat
35 sie dadurch bekommen, daß er sich fundamental auf etwas eingelassen hat, was dem Raubtier sinnlos und grotesk erscheinen müßte: auf Verantwortung; darauf also, eine Person mit einem Verhältnis zur Wahrheit zu werden. So aber ist es unmöglich geworden, den Menschen vom Biologischen allein her zu erfassen.

40 »Geschichte« ist nicht die Abfolge der Machterkämpfungen und

Machthandlungen, sondern der Zusammenhang der Machtverantwortungen in der Zeit.

Die Raubtierthese bedeutet somit eine Verleugnung der menschlichen Wesenheit und eine Verfälschung der menschlichen Geschichte. Daß, wie Spengler zu ihrer Verteidigung vorbringt, »die großen Raubtiere 5
edle Geschöpfe in vollkommener Art« sind, ist wahr, aber ohne Beweiskraft; es geht darum, daß der Mensch in *seiner* entwicklungs-
geschichtlich *und* geschichtlich bedingten Art ein ebenso »edles Geschöpf« werde wie sie in der ihren, – und das heißt: daß er jene
»Freiheit der Kinder Gottes« verwirklichen helfe, nach der, wie Paulus 10
sagt, alle Kreatur »den Kopf vorstreckt«.

Ernsthafter ist die Begriffsbestimmung des Politischen zu betrachten, die uns ein namhafter katholischer Staatsrechtslehrer, Carl Schmitt, anbietet. Das Politische hat nach ihm sein eigenes, nicht von dem eines
anderen Bereichs ableitbares Kriterium. Es ist die Unterscheidung von 15
Freund und Feind, die nach Schmitt »den relativ selbständigen Kriterien anderer Gegensätze: Gut und Böse im Moralischen, Schön und Häßlich im Ästhetischen usw.« entspricht. Zum Begriff des Feindes aber gehöre
die Eventualität des realen Kampfes, der die »Möglichkeit der physischen
Tötung« einschließt; von daher gewinne »das Leben der Menschen seine 20
spezifisch *politische* Spannung«.

Die »Möglichkeit der physischen Tötung« – eigentlich müßte es heißen: die Absicht der physischen Tötung. Denn Schmitts These überträgt eine Situation des privaten Lebens ins öffentliche: die klassische Duell-
Situation. Diese liegt dann vor, wenn zwei Menschen einen zwischen 25
ihnen bestehenden Konflikt als einen unbedingten empfinden, der also nur in der Vernichtung des einen durch den andern seine Lösung finden könne: es gibt keine Versöhnung, keine Vermittlung, keine zulängliche Buße, ja die Hand die den Streich führt darf keine andre als die des Gegners sein, dies aber *ist* die Lösung. Jedes klassische Duell ist ein verkapp-
tes »Gottesgericht«; in jedem wirkt der Glaube nach, Menschen könnten 30
ein Gottesgericht betreiben. Das ist es, was Schmitt, auf das Verhältnis der Völker zueinander übertragen, das spezifisch Politische nennt.

Aber die These ruht auf einem methodischen Irrtum. Das Wesensprinzip eines Bereichs, das Prinzip also, das ihn als solchen verfaßt, kann 35
man nicht der *Labilität* der Gebilde dieses Bereichs entnehmen, sondern nur ihrem dauernden Charakter. Die Freund-Feind-Formel entstammt der Erschütterlichkeitssphäre der politischen Gebilde, nicht ihrer Zusammenhaltssphäre. Die radikale Unterscheidung, die Schmitt meint, tritt jeweils in Erscheinung in Zeiten, in denen das Gemeinwesen be-
droht ist, nicht in Zeiten, in denen es seinen Bestand als einen selbstver- 40

ständlichen und zugesicherten erfährt. Sie taugt daher nicht, das Prinzip des Politischen herzugeben.

5 Aber die Formel umfaßt auch nicht einmal die ganze Labilität eines politischen Gebilds. Diese ist stets eine doppelte: eine äußere, die durch den auf die Grenze pressenden Nachbarn oder zum Nachbarn gewordenen Angreifer kundgetan wird, und eine innere, die der Empörer anzeigt. Schmitt nennt diesen den »inneren Feind«, verkennt damit aber eine grundlegende Differenz der beiden Labilitätsarten. Der Feind hat kein Interesse an der Erhaltung des Gebilds, wohl aber der Empörer, der es
10 zwar »ändern« will, jedoch *eben es*. Nur der erste ist radikal genug, um den Ernst der Formel zu begründen. Die Freund-Feind-Formel erfaßt somit nur die eine Seite der Labilität und ist nicht auf die andere auszudehnen.

15 Die Gegensätze »Gut und Böse im Moralischen, Schön und Häßlich im Ästhetischen«, mit denen Schmitt diesen zusammenstellt, sind zum Unterschied von ihm *normativ* intendiert, das heißt: nur von da aus, daß das Gute, das Schöne in einem wesenhaften Sinngehalt gefaßt ist, hat es einen Sinn, das Böse, das Häßliche zu bestimmen. »Freund und Feind« aber bezeichnet nicht einen normativen Wesensbegriff, sondern
20 nur einen haltungsmäßigen Situationsbegriff.

Es scheint mir im übrigen, daß hinter den geläufigen gegensätzlichen Begriffspaaren Gut-Böse und Schön-Häßlich andere stehen, in denen der negative Begriff sich intim mit dem positiven verknüpft, als der Mangel zu seiner Fülle, das Chaos zu seinem Kosmos: hinter Gut und Böse als
25 Kriterium des Ethischen die Richtung und das Richtungslose, hinter Schön und Häßlich als Kriterium des Ästhetischen die Gestalt und das Gestaltlose. Für den Bereich des Politischen fehlt das vordergründige Paar, offenbar weil es darin schwerer oder unmöglich ist, den negativen Pol zu verselbständigen; das hintergründige möchte ich die Ordnung und das Ordnungslose nennen, wobei man den Ordnungsbegriff von
30 der ihm zuweilen anhaftenden Entwertung befreien muß: rechte Ordnung ist Richtung und Gestalt im politischen Bereich. Aber man darf diese beiden Begriffe nicht erstarren lassen; ihre Wahrheit haben sie nur von der Konzeption einer einheitlichen *Ordnungsdynamik* aus, die das wirkliche Prinzip des Politischen ist. Die eigentliche Geschichte eines
35 Gemeinwesens darf als dessen Streben nach der ihm gemäßen Ordnung verstanden werden. Dieses Streben, dieses Ringen um die Verwirklichung der wahren Ordnung – Ringen zwischen den jeweiligen so verschiedenen Vorstellungen, Plänen, Entwürfen der wahren Ordnung,
40 aber auch ein ihnen allen mitten darin gemeinsames, ungewußtes, unaussprechliches Ringen – konstituiert die Ordnungsdynamik des politi-

schen Gebilds. Als Ergebnis wird immer wieder eine Ordnung erkämpft und eingesetzt. Sie wird fest und umschließend, sie verfestigt sich auch gegen den Widerstand der verbliebenen Dynamik, sie versteift sich, sie stirbt, sich von der Dynamik die sie einsetzte vollends lossagend, innerlich ab und bewahrt doch ihre Macht, gegen den neu erstarkenden Kampf um die wahre Ordnung. Der Feind bedroht die gesamte Ordnungsdynamik des Gemeinwesens, der Empörer nur die jeweilige Ordnung. Jede Ordnung ist, von der gesamten Dynamik aus betrachtet, fragwürdig. Das ist das Doppelwesen des Staates: immer wieder Verwirklichung, immer wieder Infragegestelltsein der politischen Struktur. Die »Höhepunkte der konkreten Politik« sind nicht, wie Schmitt meint, »zugleich die Augenblicke, in denen der Feind in konkreter Deutlichkeit als Feind erblickt wird«, sondern es sind die Augenblicke, in denen eine Ordnung vor der ernstesten Verantwortung des sich mit ihr konfrontierenden Einzelnen die Rechtmäßigkeit ihrer Statik, ihren – wenn auch notwendigerweise nur relativen – Erfüllungscharakter erweist.

Nach Schmitt setzen alle »echten« politischen Theorien den Menschen als »böse« voraus. (Nebenbei: Warum tun das die Theorien, die es tun? Da von Schmitt aus gesehen die politische Theorie nur eine Abteilung der praktischen Politik ist, wäre in seinem Sinn zu antworten: Weil es ihren Urheber politisch zweckmäßig erscheint.) Dieses »böse« erklärt er zwar mit »keineswegs unproblematisch« und »gefährlich« – und für beides halte auch ich den Menschen –, aber er stützt sich für die Richtigkeit seiner Voraussetzung auf die theologische Lehre von der *absoluten* Sündhaftigkeit des Menschen. Einen gewichtigen theologischen Bundesgenossen hat er in Friedrich Gogarten gefunden.

Gogarten erklärt in seiner »Politischen Ethik«, alle ethischen Probleme erhielten allein von dem politischen Problem aus ihre ethische Relevanz, d. h. das Ethische habe seine Gültigkeit als dieses nur durch den Zusammenhang mit dem politischen Sein des Menschen. Durch diesen Satz wird Kierkegaards Kategorie des Einzelnen grundsätzlich aufgegeben. Gogarten meint wohl nur den Individualismus zu bekämpfen, aber er bekämpft zugleich die Position des persönlichen Lebens im Ernst seiner Verantwortungsganzheit. Die ethischen Probleme können, wenn sie ihre Relevanz vom Politischen her erhalten, sie nicht auch vom Religiösen her erhalten, auch nicht wenn jenes sich religiös begründet. Erhalten sie sie aber nicht von dem Religiösen her, dann haben wir, wenn auch in politisierter Gestalt, die abgelöste Ethik wieder, die Kierkegaard uns überwinden geholfen hat. Gogarten mag noch so nachdrücklich theologisch reden, er schmälert das grundlegende, das Gottesverhältnis des Einzelnen, wenn er dessen Handeln – und was sind denn die »ethischen Probleme«

anderes als die Fragen des Menschen nach seinem eigenen Handeln und dessen Sinn! – anderswoher seine Gültigkeit erhalten läßt, sei es auch von dem für sich betrachteten Schicksal der Gemeinschaft, der der Einzelne zugehört. So wahr es ist, daß er, der Einzelne, die Rechtmäßigkeit seines Gottesverhältnisses nicht ohne ein rechtmäßiges Verhältnis zum öffentlichen Wesen gewinnen kann, so wahr ist es doch auch, daß nicht diesem, sondern jenem allein die bestimmende Kraft zukommt, das heißt: daß ich mir innerhalb meines Verhältnisses zu meiner Gemeinschaft jeweils von Gott die Grenze zwischen Mitmachen und Nichtmitmachen ziehen lassen soll. Man vernehme oft nichts? Nun denn, wir haben mit der rückhaltlosen Anstrengung unseres Seins zu horchen. Vernehmen wir auch dann nichts, dann, aber erst dann, mögen wir uns dahin wenden, wohin Gogarten uns weist. Horchen wir aber nicht so oder hören wir und gehorchen nicht, dann wird in der Ewigkeit diese unsre Unterlassung und nicht unsre Berufung auf irgendein Verhältnis der ethischen Probleme zum politischen stehen.

Nach Gogarten ist der Mensch »radikal und darum unaufhebbar böse, das heißt der Macht des Bösen verfallen«. Die Relevanz des Politischen komme daher, daß »allein im Politischen« der Mensch »gegenüber dieser Erkenntnis die Möglichkeit der Existenz« habe. Der Staat habe »seine ethische Qualität darin, daß er mit seiner Souveränität, mit seinem Recht über Leben und Eigentum seiner Untertanen, dem Bösen wehrt, dem die Menschen verfallen sind«. (Nebenbei: eine theologische Fassung des alten Polizeistaat-Begriffs.) Denn »woher soll der Staat Souveränität haben, die er ja nur aus der Erkenntnis des Verfallenseins des Menschen unter die Macht des Bösen haben kann ... ?«

Der von Gogarten angewandte Begriff des radikal bösen Menschen, seiner absoluten Sündhaftigkeit ist dem Bereich des Vor-Gott-Stehens des Menschen entnommen, und hat nur darin seine Bedeutung. Was die christliche Theologie, in deren Namen Gogarten redet, nach meinem Wissen und Verständnis lehrt, ist dies, daß der Mensch, genauer der gefallene Mensch, seiner Unerlöstheit nach betrachtet, »vor Gott« (coram Deo) sündig und verderbt sei. Ich sehe nicht, wie man aus der dialektischen Verbundenheit von Unerlöstheit und Erlöstheit (ab his malis liberemur et servemur) die Unerlöstheit heraus brechen und gesondert verwenden, ich sehe auch nicht, wie man den Begriff des Böseins aus dem Bereich des Seins »vor Gott« in den des Seins vor irdischen Instanzen übertragen und ihm doch seine Radikalität belassen kann. Im Angesicht Gottes kann dem Menschen das radikale Bösesein deshalb zugesprochen werden, weil Gott Gott und der Mensch Mensch, weil der Abstand zwischen ihnen ein absoluter Abstand ist und weil gerade in diesem Abstand

und kraft seiner die erlösende Tat Gottes getan wird. Im Angesicht von Mitmenschen, von Menschengruppen und Menschenordnungen kann, so dünkt es mich, der Mensch nicht rechtmäßig als schlechthin sündhaft bezeichnet werden, weil die Distanz fehlt, die allein die Unbedingtheit zu begründen vermag. Daran ändert sich nichts, wenn man eine Menschenordnung als von Gott eingesetzt oder ermächtigt betrachtet. Denn keinesfalls wird dieser dadurch jener absolute, Unbedingtheit stiftende (damit zugleich aber den Raum der Erlösung erschließende) Abstand zum Menschen verliehen, woraus allein sich dessen radikales Bösessein auch im Angesicht des öffentlichen Wesens ergeben könnte. Der Begriff der menschlichen Sündhaftigkeit ist somit nicht rechtmäßig politisch auswertbar, auch nicht in der politischen Theorie. 5 10

Meiner Einsicht nach freilich ist der Mensch überhaupt nicht »radikal« Dies oder Jenes.

Nicht eine Radikalität kennzeichnet den Menschen als von allem Nur-animalischen urtief abgehoben, sondern seine Potentialität. Stellen wir ihn allein vor die gesamte Natur, dann erscheint in ihm der Möglichkeitscharakter des naturhaften Daseins, der sonst überall die dichte Realität nur wie ein Dunstkreis umschwebte, verkörpert. Der Mensch ist die geronnene Potentialität des Daseins. Aber er ist diese Potentialität in ihrer faktischen Beeinträchtigung. Die Möglichkeitsfülle des Daseins, dem Tier durch seine knappe Wirklichkeit ferngehalten, stellt sich hier in einem von der Natur aus unerfaßlichen Zeichen dar, jedoch nicht frei waltend, so daß das Leben der jeweiligen Vorwegnahme des Geistes beschwingt zu folgen vermöchte, sondern eingeengt. Diese Einengung ist nicht eine wesensmäßige, sie ist nur faktisch. Das bedeutet, daß die Tat des Menschen nach Art und Maß unvorhersehbar ist, daß er, und wenn er in allem andern kosmisch peripher wäre, das Überraschungszentrum der Welt bleibt. Aber er ist eben die gefesselte, nur in der Innerlichkeit ungebundene Überraschung, und seine Fesseln sind stark. 15 20 25 30

Der Mensch ist nicht gut, der Mensch ist nicht böse, er ist, im eminenten Sinn, gut-und-böse. Wer von ihm ißt, kennt, wie wer von jener Frucht aß, Gut-und-Böse. Das ist seine Beeinträchtigung, das der Witz der Schlange: wie Gott sollte er werden, Gut und Böse kennend, aber was er »erkannt«, in der Vermischung damit als ein Vermischtes erkannt hat, ist Gut-und-Böse, gut-und-böse ist er geworden, das ist die Nacktheit, in der er sich erkennt. Nur faktisch, nicht wesenswandelnd, nicht Gottes Werk zerstörend ist die Beeinträchtigung. Wer der Schlange die Macht der Zerstörung zuspricht, erhebt sie zu Gottes Nebenbuhler, der ihm zunächst, wie Ahriman zeitweilig dem Ormuzd, überlegen bleibt, da er seine Schöpfung verkehrt. Das aber ist die Schlange der Schrift nicht. 35 40

Sie ist kein Gegengott, sie ist nur die Kreatur, die den Menschen durch ihn selbst verderben will. Sie ist die »listige« Kreatur, die List der heimlich giftigen Kreatur, die Unordnung anzettelt, und aus der Unordnung wird die Geschichte, die tappend, versuchend, verfehlend sich um die Ordnung Gottes bemüht. Der Urvorgang, auf den die Schrift mit ihren Bildern hinzeigt, untersteht dem Satz vom Widerspruch nicht: a und non-a haben hier wunderlich miteinander zu schaffen.

So kann da Gut und Böse kein Gegensatzpaar wie Rechts und Links, wie Oben und Unten sein. »Gut« ist die in die Richtung der Heimkehr gestreckte Bewegung, »Böse« ist der Wirbel der richtungslos kreisenden Möglichkeitskraft des Menschen, ohne die nichts gerät, durch die, nimmt sie die Richtung nicht an und bleibt in sich verfangen, alles mißrät. Und wären es selbst Pole, so wäre wohl blind, wer sie als solche nicht sähe, blinder aber wäre, wer den von Pol zu Pol zuckenden Blitz, das Und, nicht gewährte.

Als Zustand der einzelnen Seele ist das Böse das krampfige Ausweichen vor der Richtung, vor der Ganz-Ausrichtung der Seele, durch die sie sich in die Raumordinate der personhaften Verantwortung vor Gott aufrichtet. Das Ausweichen kann aus Leidenschaft oder aus Trägheit geschehen. Der leidenschaftliche Mensch weicht mit seiner Leidenschaft aus, der träge mit seiner Trägheit. In beiden Fällen verläuft sich der Mensch in sich selbst. Die eigentlichen geschichtlichen Dämonien sind die Ausnutzungen dieses Ausweichens durch geschichtliche Mächte.

Die Richtung aber, die eine, und zugleich immer wieder konkretisiert die wechselnde Richtung der Stunde auf Gott, kann der Staat *als solcher* nicht angeben. Das kann nur der Einzelne, der in der Tiefe der Verantwortung steht. Und dies kann freilich auch ein Staatsmann sein.

Gogarten setzt *den* Staat an Stelle des jeweiligen geschichtlichen, das heißt der jeweiligen Staatsregierung (ἄρχοντες), – die dem »Bösen« eben nicht als unpersönlicher Staat, sondern nur von der eigenen personhaften Verantwortung aus zu steuern vermag, sonst aber selber der Dynamik zwischen Gut und Böse ausgesetzt ist. Der Staat ist die sichtbare Form der Autorität, und für Gogarten ist Autorität einfach das Eingesetzte, das Diakonische, Macht ist Vollmacht. Aber wenn man die Eingesetztheit der Macht ernst, theologisch ernst, biblisch ernst nimmt, erweist sich die Einsetzung als der genaue Auftrag, und die Macht erweist sich als das große Verantwortensollen. Das Alte Testament weiß in Geschichten von Königen Israels und in Geschichten von Fremdherrschern von der Abartung der Rechtmäßigkeit in Unrechtmäßigkeit und der Vollmacht in Widermacht zu berichten. Wie kein staatsphilosophischer, so führt auch kein staatstheologischer Begriff über die Glaubens-

wirklichkeit der menschlichen Person und ihrer, sei es Knecht, sei es Kaiser, Verantwortung für das öffentliche Wesen von Mensch zu Gott hinweg.

Die Frage

In der Krisis des Menschen, die wir in dieser Stunde erfahren, ist ein Zwiefaches in Frage gestellt: die Person und die Wahrheit.

Wie beides zusammengehört, wissen wir aus dem Akt der Verantwortung. Damit sie, die verantwortende Antwort, dasei, tut die Wirklichkeit der Person not, auf die das Wort im Geschehen, sie anfordernd, trifft, und es tut die Wirklichkeit der Wahrheit not, auf die die Person geeinten Wesens ausgeht, und die sie eben deshalb, nicht in einer Allgemeinheit, nur als die sie selber angehende in solcher Besonderung, im Wort zu empfangen vermag.

Die Frage, in die heut die Person und die Wahrheit gestellt sind, ist die Frage an den Einzelnen.

Die Person ist dadurch in Frage gestellt, daß sie kollektiviert wird.

Diese Kollektivierung der Person knüpft sich geistesgeschichtlich an eine grundverschiedene Unternehmung, an der auch ich teilhatte und zu der ich mich deshalb hier bekennen muß. Es ist dies jener Kampf der letzten Jahrzehnte gegen den idealistischen Begriff des selbtherrlichen, weltumschließenden, welttragenden, welterschaffenden Ich. Der Kampf wurde unter anderm durch den Hinweis auf die vernachlässigte kreatürliche Gebundenheit der konkreten menschlichen Person geführt. Es wurde gezeigt, wie grundwichtig es sei, in jedem Denkmoment dies mit-zuwissen, daß der Denkende an einen Raumbezirk, an eine Geschichtsstunde, an die Gattung Mensch, an ein Volk, an eine Familie, an eine Gesellschaft, an eine Berufsgruppe, an eine Gesinnungsgemeinschaft in verschiedenen Graden der Substantialität, aber nie rein funktional gebunden ist. Dies Verflochtensein in ein vielfältiges Wir wehrt, tatsächlich gewußt, die Versuchung des Souveränitätsgedankens ab, der Mensch findet sich in geschöpflicher Enge; aber er ist in den Stand gesetzt zu erkennen, daß dies seine echte Weite ist: denn Gebundenheit ist Verbundenheit.

Es ist aber geschehen, daß eine wesentlich anderswoher stammende und anders geartete Tendenz sich der neuen Einsichten bemächtigte, die Gebundenheitswahrnehmung zur Hörigkeitslehre überspannte und verkehrte. Hier wird einer Kollektivität der Primat zugesprochen; sie erhält das Recht, die ihr eingebundene Person solchermaßen gebunden zu halten, daß der auch die vollständige Verantwortung nicht mehr zusteht. Das Kollektiv wird das eigentlich Existierende, die Person wird das Abgeleitete; in alle den Bereichen, mit denen sie dem Gesamt angehört, soll ihr die persönliche Antwort abgenommen sein.

Damit wird ein unermesslicher Wert, eben der den Menschen konstituierende gefährdet. In den Dialog der Zeiten, den die Gottheit mit der Menschheit führt, kann das Kollektiv nicht anstatt der Person eintreten. Das menschliche Vernehmen bleibt aus, die menschliche Antwort verstummt, wenn die Person nicht mehr da ist, zu hören und zu reden. Eine Reduktion auf das Private ist unvollziehbar: nur in den unverkürzten Maßen des gelebten Lebens, also nur mit Einschluß der Teilnahme am öffentlichen Wesen kann der Anspruch vernommen und die Erwiderung gesprochen werden. 5

Die Wahrheit aber ist dadurch in Frage gestellt, daß sie politisiert wird. 10
 Die soziologische Doktrin des Zeitalters hat am Wahrheitsbegriff, indem sie die Seinsverbundenheit des Denkens an der Abhängigkeit der Denkprozesse von den Sozialprozessen nachwies, eine folgenreiche Relativierung geübt. Diese Relativierung war berechtigt, indem sie die »Wahrheit« eines Menschen an seine sie bedingende Wirklichkeit band; 15
 aber ihre Berechtigung schlug ins Gegenteil um, als ihre Urheber es unterließen, die grundsätzliche Grenzlinie zwischen dem aus solcher Bedingtheit zu Verstehenden und dem nicht daraus zu Verstehenden zu ziehen, das heißt die um Wahrheit werbende und ringende Person in ihrer *ganzen* Wirklichkeit zu fassen. Gehen wir von dem als ganzes Wesen, mit der Gesamtheit seines Wesens erkennen wollenden Einzelnen aus, so finden wir, daß die Kraft seines Verlangens nach der Wahrheit die »ideologischen« Bande seines sozialen Soseins an entscheidenden Punkten sprengen kann. Der »existenziell« denkende, das heißt in seinem Denken sein Leben einsetzende Mensch bringt in sein Realverhältnis zur Wahrheit nicht bloß seine Bedingtheiten, sondern auch die sie 20
 transzendierende Unbedingtheit seiner Suche, seines Griffs, seines unbändigen, die ganze Bewährungsmacht der Person mitreißenden Wahrheitswillens ein. Gewiß werden wir an dem, was er jeweils ergebnismäßig als Wahrheit befindet, keine Scheidung zwischen dem sozial 30
 Ableitbaren und dem Unableitbaren vollziehen können; aber es ist unumgängliche Pflicht, das Unableitbare als Grenzbegriff zu bejahen und so auf das, was sich zwischen dem Unableitbaren an der erkennenden Person und dem Unableitbaren an dem Gegenstand ihrer Erkenntnis begibt, als auf den nie zu erreichenden Horizont der wissenssoziologischen Unterscheidung hinzuzeigen. Diese Pflicht ist versäumt worden. 35
 Die Folge war, daß die politische Theorie der modernen Kollektivismen sich leichter Hand des bereitliegenden Prinzips bemächtigen und das den (wirklichen oder vermeintlichen) Lebensinteressen einer Gruppe Entsprechende als deren rechtmäßige und inappellable Wahrheit proklamieren konnte, der gegenüber dem Einzelnen kein Anspruch mehr 40

auf eine von ihm erkannte und von ihm zu bewährende Wahrheit zukam.

Damit hat die Zersetzung des menschlichen Glaubens an die nie zu besitzende und doch im existenziellen Realverhältnis zu umfangende
5 Wahrheit, die Lähmung des menschlichen Werbens um die Wahrheit angehoben.

»Das wovon ich rede«, sagt Kierkegaard, »ist etwas Schlichtes und Einfältiges: daß die Wahrheit für den Einzelnen nur da ist, indem er sie selber handelnd erzeugt.« Genauer gefaßt: der Mensch findet die Wahrheit
10 erst wahrhaft, wenn er sie bewährt. Die menschliche Wahrheit ist hier an die Verantwortung der Person gebunden.

»Wahr ist«, sagt Stirner, »was Mein ist.« Die menschliche Wahrheit ist hier an die Unverantwortlichkeit der Person gebunden. Die Kollektivismen übersetzen in die Gruppensprache: »Wahr ist, was Unser ist«.

15 Aber damit der Mensch nicht verloren gehe, tun Personen not, die nicht kollektiviert sind, und Wahrheit, die nicht politisiert ist.

Personen tun not, nicht bloß »Vertreter« in irgendeinem Sinn, gewählte oder eingesetzte, die den Vertretenen die Verantwortung abnehmen, sondern auch »Vertretene«, die sich nur eben in der Verantwortung nicht
20 vertreten lassen. Not tut die Person als der unaufgebbare Grund, von dem aus der Eintritt des Endlichen in das Gespräch mit dem Unendlichen allein möglich ward und wird.

Not tut der Glaube des Menschen an die Wahrheit als an ein von ihm Unabhängiges, das er nicht innehaben kann, zu dem er aber in ein lebensmäßiges Realverhältnis zu treten vermag, – der Glaube der menschlichen Personen an die Wahrheit als an das sie alle gemeinsam Tragende,
25 in sich Unzugängliche, aber dem real um die Wahrheit Werbenden sich im Faktum der bewährungsbereiten Verantwortung Erschließende.

Not tut, damit der Mensch nicht verloren gehe, die Wahrheitsverantwortung der Person in ihrer geschichtlichen Lage. Der Einzelne tut not,
30 der dem ganzen ihm gegenwärtigen Sein, also auch dem öffentlichen Wesen standhält und für das ganze ihm gegenwärtige Sein, also auch für das öffentliche Wesen einsteht.

Echte Gemeinschaft und echtes Gemeinwesen werden sich nur in ebendem Maße verwirklichen, in dem die Einzelnen wirklich werden,
35 aus deren verantwortendem Dasein sich das öffentliche Wesen erneut.