

Steffens und Kierkegaard

von HELGE HULTBERG

Nach der traditionellen Auffassung sind Steffens und Kierkegaard eigentlich sehr verwandt, sie vertreten beide eine spezifisch dänische Note in der Philosophie. In Harald Høffdings »Danske Filosofer« (Kopenhagen 1909) heisst es: »Ved sin Tænkning har han (Steffens, H. H.) øvet en betydelig Indflydelse især gennem *Sibbern*, der kom i et nært Forhold til ham i Halle og Breslau. Det er især Steffens' stærke Hævden af det Individuelle, der spores i senere dansk Filosofien, – især i Linien Sibbern-Poul Møller-Kierkegaard« (S. 47). Entsprechend sagt Vilhelm Andersen in seiner »Illustreret dansk Litteraturhistorie« (Bd. III, Kopenhagen 1921): »Steffens danske Jævnninger er ikke blot Oehlenschläger, men Grundtvig, Sibbern og Søren Kierkegaard. Han har påvirket dem alle. Man har vistnok med Rette sat den Sans for det personlige Liv, i Psykologien og Etiken, og den Uvilje mod den upersonlige Spekulation, som udmærker den danske Filosofi i det nittende Aarhundrede i Forbindelse med at Steffens, endog i Geologien, hævdede Personligheden som sidste Maal for Udviklingen« (S. 19). Selbst Friedrich Jung scheint in seiner sonst wertvollen Dissertation über »Henrich Steffens und das Problem der Einheit von Vernunft und Offenbarung« (Marburg 1961) etwas Gemeinsames bei Steffens und Kierkegaard zu finden: »Die existentielle Auffassung« (S. 70).

Die Gleichsetzung hängt wohl mit einem Missverständnis der Position Kierkegaards zusammen. Man betrachtete und betrachtet teilweise noch heute Kierkegaard als einen Subjektivisten, als Verkünder eines uneingeschränkten Individualismus. »Subjektiviteten er Sandheden,« wird immer wieder zitiert, aber nicht immer macht man sich die Mühe festzustellen, was eigentlich darunter zu verstehen ist. Für Kierkegaard handelt es sich ja nicht darum, dass der Einzelmensch, »den Enkelte«, irgendwie die Wahrheit selbst schafft; es gibt nicht verschiedene Wahrheiten, die individuellen Unterschiede zwischen den Menschen sind ganz uninteressant, denn worum alles sich handelt, ist, mit der äussersten Energie und *Selbstaufgabe* die schon feststehende, »objektive«

Wahrheit anzuerkennen. Kierkegaard ist kein Anthropozentriker, sein Weltbild ist theozentrisch, und seine eigentliche Leistung ist gerade der Aufruhr gegen die idealistische Selbstherrlichkeit, gegen den deutschen Humanismus. Der Mensch ist ohnmächtig, sündhaft, er kann mit eigener Kraft die Wahrheit nicht erkennen, er kann auch nicht das Leben sinnvoll gestalten – er ist von der Gnade total abhängig.

Diese Position Kierkegaards, die es eigentlich dem sogenannten Existentialismus unmöglich machen sollte, sich auf ihn zu berufen, stellt ihn natürlich in den schärfsten Gegensatz zu dem jungen Steffens, zu dem gnostischen Naturphilosophen aus der Schule Schellings. In seiner Magisterarbeit »Om Begrebet Ironi« aus dem Jahre 1841 setzt sich Kierkegaard sehr scharf mit der deutschen Romantik auseinander, mit dem Ästhetizismus und Kulturoptimismus des Idealismus. Auch Steffens wird hier angeprangert; um ein Beispiel zu finden, wie die Romantiker das Dasein mythisieren, greift Kierkegaard zu Steffens: »Naturphilosophien giver ofte Exempler herpaa, og saaledes er f. Ex. *H. Steffens* Fortale til Karrikaturen des Heiligsten et saadant storartet Billede, hvor Natur-Existentsen bliver en Mythe om Aandens Existents. Billedet overvælder saaledes Individet, der taber sin Frihed, eller rettere synker hen i en Tilstand, hvor den ikke har Realitet; thi Billedet er nu ikke det frit producerede, det kunstnerisk skabte. Og hvor travlt end Tanken har med at combinere, hvor hyggeligt den end indretter sig i sin Existents deri, saa er den dog ikke istand til at skille det Hele ud fra sig og lade det vise sig let og flygtigt i den rene Dignings Sphære« (Samlede Værker², Bd. XIII, Kopenhagen 1930, S. 207).

Dass Kierkegaard für den Ästhetizismus Sinn hat, ist wohl offenbar; niemand kann wie er die Verlockungen des schönen Scheins üppig ausmalen, aber er sieht sehr klar ein, dass das Leben jede Realität verliert, wenn man sich dem Schönen ganz hingibt. Die Dichtung als isolierte Sphäre, leicht und flüchtig, kann Kierkegaard gelten lassen, aber gefährlich wird die Sache, wenn Dichtung und Wahrheit eins werden. Wenn das ganze Leben poetisiert wird, wird die Wirklichkeit verfälscht. An sich ist also das Verhältnis Kierkegaard-Steffens sehr einfach, aber die Sache wird dadurch kompliziert, dass Steffens nicht nur ein dogmatischer Naturphilosoph ist. In der Magisterarbeit benutzt Kierkegaard ihn als Beispiel in einem allgemeinen Kampf gegen die Naturphilosophie, aber schon in dem Buche, das Kierkegaard erwähnt, ist Steffens auf dem Wege von dem Idealismus fort – auf das Luthertum zu. Hier ist der Punkt, wo Steffens wirklich ein Vorläufer Kierkegaards ist, was schon Torsten Bohlin

angedeutet hat: »Det är under alla förhållanden även til tvenne andra tänkare, man har at vända sig, när det gäller at besvara frågan om de historiska förutsättningarna för det kierkegaardska ångestbegreppet, och det är H. Steffens och Carl Daub« (Kierkegaards dogmatiska åskådning i dess historiska sammanhang, Stockholm 1925, S. 157). Dieser Gesichtspunkt wird dann allerdings nicht weiter ausgeführt bei Bohlin, sondern erst bei Jung, der, ohne Bohlin zu kennen, und ohne einen eigentlichen Vergleich zwischen Steffens und Kierkegaard durchzuführen, den Ansatzpunkt für einen solchen Vergleich angibt: »Er (Steffens, H. H.) bewegt sich auf eine Position zu, die ihn sowohl von der realistischen als auch von der idealistischen Strömung in Philosophie und Wissenschaft unterscheidet« (Jung a. a. O., S. 157). Das war der Grund, warum sich Kierkegaard doch für Steffens interessieren konnte. Hier war ein idealistischer Philosoph, der das Ungenügende des Idealismus eingesehen hatte – ganz natürlich, dass Kierkegaard grosse Erwartungen hegte, als er 1841 in Berlin Steffens hören sollte.

Welche war nun die Position Steffens' anfang der Vierzigerjahre? Eine umfassende Darstellung seiner theologischen Entwicklung kommt hier nicht in Frage, aber eine kurze Charakteristik wird zeigen, was Kierkegaard anziehen musste, und was ihn doch schliesslich abstiess. Steffens kommt vom anthropozentrischen Lager. Der Mensch konstruiert die Welttotalität, seine Vernunft ist massgebend, »das ganz Andere«, um einen modernen Ausdruck für Gott zu benutzen, gibt es in der Identitätsphilosophie nicht, nach Innen geht der geheimnisvolle Weg, der Mensch trägt Gott in sich. Diese mystische Gottesauffassung ist die Frucht des deutschen Idealismus, und Steffens isst davon, aber sein lutherisches Erbe lässt sich niemals ganz unterdrücken. Schon früh spürt man bei Steffens eine sozusagen instinktive Opposition gegen den Pantheismus (siehe Helge Hultberg: Den unge Henrich Steffens, Kopenhagen 1973), und diese Opposition wird allmählich stärker, bis zuletzt in den reiferen Jahren das Luthertum überwiegt. Steffens verlässt die Selbstherrlichkeit des Menschen und gelangt zum Gefühl der Nichtigkeit, zum Kreaturgefühl. Seit etwa 1820 überwiegt nicht mehr der Humanismus, sondern das Christentum – so fasst es Steffens jedenfalls selbst auf. In seinen Erinnerungen hat er sehr schön diesen Kampf dargestellt: »Diese Auffassung eines persönlichen Gottes, den wir uns nur durch eine völlige Hingebung aneignen können, ward noch von der spekulativen Selbstsucht der freien Bestimmung eines konstruierenden Bewusstseins, welches durch die Spekulation sich in seiner Notwendigkeit ergriff, gefesselt.

--- Gegen die Ansicht, als wäre der sich entwickelnde Gott doch nichts anderes als das sich entwickelnde Bewusstsein selbst, als liege daher in diesem allen wie alle Wahrheit so auch jeder lebendige Keim einer geistigen Zukunft, sträubte sich zwar ein religiöses Gefühl, welches niemals ganz verschwand, weil ich selbst in Momenten, in welchen ich mir ein Titan zu sein dünkte, doch nicht aufhören konnte, zugleich ein Kind zu sein« (Was ich erlebte, Bd. VI, Breslau 1844, S. 40).

Der Kampf zwischen Titanismus und Demut ist eben der Inhalt der reiferen Jahre Steffens'. Er glaubt selbst, dass der Kampf zuende geführt worden ist, es wird sich aber zeigen, dass er es doch kaum weiter als zu einem Waffenstillstand bringen konnte. Wie es Friedrich Jung ausdrückt: »Sein Erkennen bleibt dem Wesen nach noch immer Ausdruck der Anthropozentrik. Es vollzieht sich im gnostischen Grundtypus und bleibt menschliche Selbsttat« (a. a. O., S. 316). Er war eben kein Kierkegaard, er war aber auf demselben Wege wie er. In dem Buche »Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben. Eine Stimme aus der Gemeinde« aus dem Jahre 1823 zeigt sich das am deutlichsten.

Die falsche Theologie, die Steffens angreift, ist die liberale Theologie, diejenige seines Freundes Schleiermacher. Schleiermacher ist ja der führende anthropozentrische Theologe der evangelischen Kirche, für ihn ist das religiöse Faktum das berühmte Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit. Die Bibel ist Mythe, eine schöne Mythe, aber nicht im eigentlichen Sinne wahr. Was mit unserem innersten Gefühl nicht übereinstimmt, können wir ohne weiteres beiseite lassen, die Wunder des Neuen Testaments sind überflüssige Fremdkörper, das viele Gerede vom Bösen ist zeitbedingt und braucht uns nicht zu beruhigen. Diese Theologie hatte den Vorteil, dass sie sogenannten gebildete moderne Leute ansprechen konnte, und sie hat auch für Steffens die Bedeutung gehabt, dass er in seiner Entwicklung auf das Christentum zu gefördert und ermutigt wurde, aber vielleicht nimmt sie so viel Rücksicht auf die Gebildeten, dass sie das Christentum aufgibt. Das befürchtet Steffens jetzt: »So ist eine Religion, die lediglich aus dem Meinen und Denken der Menschen entsprungen wäre, ein noch viel härterer Widerspruch. Alle Religion ward als Offenbarung, als eine Gabe höherer Geister betrachtet, und war nur dadurch Religion« (S. 5). Die Religion als Gabe, nicht als Schöpfung des Menschen – genauso hatte Steffens allmählich gelernt, die Natur zu betrachten. Die romantische Selbstherrlichkeit eines Fichte wurde bei Steffens von vorneherein irgendwie im Zaum gehalten, aber erst jetzt kommt das antiromantische Element voll zum

Durchbruch, indem auch die Religion als Tatsache ausserhalb des menschlichen Bewusstseins anerkannt wird. Christus wird nun nicht mehr als ein zeitloser Lehrer der Moralität und Liebe, als ein Kündler des Höchsten unter anderen aufgefasst, nein, man muss ihn wirklich als Gottes Sohn betrachten: »Keineswegs ist das Wundervolle, den Gesetzen der erscheinenden Natur Widersprechende, im Leben des Heilands auf irgend eine Weise von seiner Lehre zu trennen« (S. 18 f.). Das Christentum ist an die Gestalt Christi gebunden, die Offenbarung fand in der Zeit statt, der Augenblick ist, um mit Kierkegaard zu reden, entscheidend, das Christentum ist keine Philosophie, keine Geheimlehre, wie es Schleiermacher auffasst. Das Christentum ist keine mystische Erlösungsreligion, hat mit der Gnosis nichts zu tun, aber Schleiermachers Theologie verdient ohne weiteres die Bezeichnung gnostisch (S. 63).

Aber wie verhalten wir uns nun zur Natur, ist sie zum Feind des Guten geworden. Nein, so weit geht der frühere Naturapostel nicht; die Natur ist allerdings nicht mehr Gott, ja, nicht einmal göttlich, aber sie ist von Gott geschaffen, und wir sollen deshalb nicht versuchen, uns von der Natur loszureissen: »Dieses religiöse Gefühl, indem es das Naturgefühl reinigt, und uns für die Herrlichkeit der Schöpfung empfänglich macht, entfaltet eben dessen innere Tiefe. Aber je reiner und tiefer es sich so bildet desto entschiedener ist es von einem geheimen Grauen begleitet, von welchem es niemals sich zu trennen vermag. — — — So finden wir selbst in unserm Verhältniss zur Natur einen unauflöselichen Widerspruch, Mordlust und Mitleiden seltsam gepaart« (S. 100 ff.). Einen unauflöselichen Widerspruch stellt jetzt der frühere Identitätsphilosoph auf, die Welt ist also komplizierter, als wir es wünschen, sie ist nicht nach unseren kindlichen Begriffen eingerichtet, wir können niemals in totaler Übereinstimmung und Harmonie mit der Welt leben, unbedingte Werte gibt es in dieser Welt gar nicht. Auch die romantische Vaterlandsliebe ist armseliger Ersatz für die Gottesliebe: »Kein Gefühl der Liebe für das Vaterland ist an sich rein; ja eben in unsern Tagen muss es auch demjenigen, der es nicht auf jedem Blatte der Geschichte zu lesen vermag, einleuchten, wie eben in dieser Liebe, wenn sie für sich bestehen will, und nicht einer höhern untergeordnet ist, die allergefährlichste Verlockung liegt, die selbst den klarsten Verstand zu verfinstern und das ewige göttliche Sittengesetz in seinen Grundpfeilern zu erschüttern vermag« (S. 107). Steffens gelangt also zum christlichen Nihilismus, und er betont, dass diese Anschauung nicht bewiesen, sondern nur erlebt werden kann: »Nicht durch Forschungen oder Erklärungen irgend einer Art

entsteht die Überzeugung von dem tiefen Verderben alles irdischen Daseins, dessen geheimen Keim wir in uns selber finden; es ist eine Tatsache, es ist so, wir erkennen es unmittelbar mit Furcht und Zagen« (S. 113 f.). Hier ist wirklich eine Stelle, wo wir an Kierkegaard erinnert werden.

Aber zu einem Entweder-Oder bringt es Steffens nicht, er geht den christlichen Weg nicht zuende, er sieht es im Gegenteil immer mehr als seine Hauptaufgabe, das Weltbewusstsein mit dem christlichen irgendwie zu versöhnen. In der Vorrede zur grossen Religionsphilosophie aus dem Jahre 1839 heisst es: »Meine Schrift überschätze ich nicht. Der Gegenstand war mir zu mächtig, obgleich ich ihn viele Jahre lang mit mir herumgetragen und in den vielseitigsten Richtungen zu verfolgen suchte. Dieses Werk wird vergessen, ja, meine Hoffnung beruht darauf, denn es wäre vergebens geschrieben, wenn es nicht viel Besseres hervorriefe. Die Gewissheit aber durchdringt mich, dass es mit aller Unvollkommenheit den einzigen Weg enthält, der eine Aussöhnung zwischen dem christlichen und dem Welt-Bewusstsein herbeizuführen vermag« (Bd. I, S. I f.). Obwohl das Buch ausdrücklich »Christliche Religionsphilosophie« heisst, und obwohl Steffens nicht selten gegen Schelling das spezifisch Christliche zu behaupten sucht, so hat er sich doch keineswegs ganz vom Idealismus befreit, ja die Religionsphilosophie bedeutet in gewisser Hinsicht – wahrscheinlich teilweise unter dem Einfluss der gnostischen Religionsphilosophie des späten Schelling – eine Rückkehr zum Idealismus: »Gott ist ein ausserweltlicher Gott, d. h. sein Wille ist nicht bedingt durch die Art, wie er sich uns offenbart hat. Er hat sich so offenbaren wollen. Damit ist nun keineswegs gesagt, dass Gott in einem äussern Verhältniss zur Welt steht, etwa, wie nach der sinnlichen Kategorie der Causalität sich zur Welt verhält, wie Ursache und Wirkung« (Bd. I, S. 122). Steffens sucht nach einem Kompromiss zwischen Pantheismus und Theismus, zwischen Romantik und Christentum, und in der Analogie mit dem Künstler und seinem Werk findet er die Lösung: »Verhält sich etwa das Wollen des Dichters zu seinem Werke, wie, innerhalb der Sinnlichkeit, Ursache zur Wirkung? Ist er nicht vielmehr, je wahrer und tiefer das schöpferische Talent sich ausspricht, desto mehr immanent in seinem Werke, und zwar so, dass die Wahrheit der Dichtung eben darin liegt, dass der Dichter nicht das Äussere der Erscheinung, sondern das innere Wesen offenbart, ja, seine geistige Persönlichkeit nicht nur, wie sie erscheint, sondern wie sie ist? Aber eben dadurch, durch die Immanenz seiner subjektiven Persönlichkeit in dem Werk, sondert sich dieses, äusserlich, sinnlich von dem Subjekt. Es erhält

die wahre Objektivität, und die Trennung ist immer vollständiger, je vollendeter das Gedicht ist. Dieses ist dann in sich geschlossen und von der erscheinenden Subjektivität des Dichters geschieden, als führte es ein eigenes Leben« (Bd. I, S. 124).

Dementsprechend ist die Welt eine Dichtung Gottes, er ist, wie der Urheber eines guten Gedichts überall da, aber gleichzeitig ausserhalb des Gedichts. »So ist Gott das immanente Wesen der Welt, und nichts ausser ihm hat in der Welt Wahrheit und Wirklichkeit; und dennoch ist er zugleich ganz und gar ausserweltlich – und insofern der uns verborgene Gott, dessen Mysterien kein menschliches Denken zu enthüllen vermag« (Bd. I, S. 127).

Dies ist ja ein Kompromiss, keine Synthese; man könnte wohl von einer Biedermeier-Philosophie sprechen: die Welt ist sinnvoll und in Gottes Hand; der Optimismus ist wohl etwas verhalten, die Haltung ist defensiv, aber der Nihilismus ist überwunden. Das Böse ist wohl eine Tatsache, aber radikal ist es nicht, und die Erbsünde ist nicht ganz ernstzunehmen: »Dieser Gang der Untersuchung führt uns nun zu der Ansicht, dass das Böse das eigentliche Räthsel des Daseins selber ist. Selbst der abstrakteste Philosoph, der keine andere Wirklichkeit und Wahrheit kennt, als das Concrete bestimmter Gedanken, wird in seinem Bewusstsein einen Schatten finden, den er nicht zu verdrängen vermag; er wird – – – gestehen müssen, dass Alles, was da ist, auf einem mystischen Grunde ruhe, dessen Macht der Gedanke nie völlig zu beherrschen vermöge. Gesund ist alles Denken nur, insofern es die innerhalb der Sinnlichkeit nie zu verdrängende Gewalt des Grundes anerkennt, und dann zu beherrschen vermag« (Bd. II, S. 79).

Ein Rätsel ist das Böse – es ist noch weit zum Paradoxon. Der Mensch hat noch Kraft, das Böse irgendwie zu beherrschen, ist es aber dann ernst mit dem Christentum? Gutzkow hat wohl nicht wenig Recht, wenn er Steffens' Christentum als Notlösung charakterisiert: »Steffens, baar aller Systematik, begabt mit einer unruhigen Beweglichkeit, nur von Gefühlen und phantastischen Anschauungen zu seinen Überzeugungen getrieben, wurde mit der Zeit ein Chaos von Wissen, Glauben, Ahnen, Zweifeln, Wollen, Entsagen, dass er allerdings Gott danken kann, der ihn aus diesem Getümmel durch das lutherische Christentum erlöste« (Götter, Helden, Don Quixote, Hamburg 1838, S. 399).

Die neue realistischere Generation glaubt einfach nicht mehr an den Ernst der Väter. Sie waren zu geistvoll, zu subjektiv, das Engagement fehlte. So haben es die Jungdeutschen aufgefasst, und hier stimmen sie völlig mit Kierkegaard

überein. Positiv an Steffens fand Kierkegaard, dass er sich mit Luther beschäftigte, dass er von der Erbsünde sprach, dass er die idealistische Selbstherrlichkeit zu überwinden trachtete. Aber konnte man das alles wirklich ernst nehmen? Ist das Interesse Steffens' für die verfolgte altlutherische Gemeinde in Breslau nicht einfach ein Ausdruck seines historischen Sinnes? Hier war anscheinend etwas organisch Gewachsenes, hier war die Stimmung aus einer alten besseren Zeit, in die man sich einleben konnte. Solche Überlegungen macht man sich Steffens gegenüber, und vielleicht hat es Kierkegaard auch gemacht. Jedenfalls fand er ihn zu geistreich, er war doch nur ein Ästhetiker. Er flattert von Rose zu Rosen, er ist ein Kind, aber nicht im christlichen Sinn, sondern ein Kind, das geniessen, nicht unbedingt leben will. Die Versöhnung des christlichen und des Weltbewusstseins, die Steffens versuchte, ist ja gerade das, wogegen Kierkegaard kämpfte. Sowas ist Illusion, Verfälschung der Wirklichkeit. Aus dem Christentum wird Stimmungsmache, Ästhetik, das persönliche Gefühl des Verworfenenseins kennt Steffens nicht.

Deshalb wendet sich Kierkegaard enttäuscht von ihm ab. Als er 1841 Berlin besuchte, ist er mit grossen Erwartungen zu Steffens' Vorlesungen gegangen, aber zwei Briefe nach Hause zeugen von seiner Enttäuschung. An P. J. Spang schreibt er den 18. November: »Gaderne er mig for brede, og saaledes er ogsaa Steffens' Foredrag. Man kan ikke see over fra den ene Side til den anden, ikke holde Oversigt over de Forbigaaende, ligesaa med Steffens' Foredrag; men det forstaaer sig: de Forbigaaende ere overordentlig interessante, ligesaa med Steffens' Foredrag« (Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard, Bd. I, 1953, S. 77). Das ist ja noch nicht so schlimm, aber am 15. Dezember heisst es an Sibbern: »Steffens har jeg hørt nogle Gange, jeg har ogsaa betalt mit Honorar for at høre ham, men besynderligt nok, han vil slet ikke tiltale mig. Og jeg, som med en saa uhyre Enthusiasme har læst meget af det, han har skrevet, f E for blot at nævne eet: Karrikaturen des Heiligsten, jeg, som ret havde glædet mig til at høre ham, til at forvisse mig om, at han, som det i Almdl. hedder om ham, er mageløs i Monologen – jeg er aldeles blevet skuffen. Hans Foredrag forekommer mig saa usikkert og hæsiterende, at man bliver tvivlsom om hvad Fremskridt man gjør; og naar det Geniales Blik forklarer ham, da savner jeg den kunstneriske Bevidsthed, den oratoriske Overlegenhed, som jeg så ofte har beundret i hans Skrifter. — — Det har forøvrigt ret smertet mig i denne Henseende at see mig skuffet. Jeg har derfor hell. ei besøgt ham« (S. 83 f.).

In erster Reihe spricht Kierkegaard hier von einer ästhetischen Enttäuschung, aber es wird wohl mehr gewesen sein. Der junge Kierkegaard, der mit seiner geistigen Entwicklung noch nicht zuende war, fand nichts bei Steffens, was diese Entwicklung fördern konnte, sonst hätte er sich wahrscheinlich mit einer gewissen Langeweile abgefunden. Ihre Positionen waren einfach letzten Endes unvereinbar, und das sieht Kierkegaard denn auch später sehr wohl ein, als er über seine eigene Position sich im klaren fühlt. 1847 spricht er im Tagebuch sein endgültiges Urteil über Steffens: »Henrich Steffens er et godt Exempel paa, hvorledes en velmenende Orthodoxie, der ikke tager i Betænkning at ud-sige, at blot der i Christendommen er det Mindste, som man vil underkaste Tænkningens Correctiv i den Forstand som skulde Tænkningen afgjøre noget, saa er Alt tabt – og som dog selv am Ende bliver inden for Forvirringen. Han viser (i Religions-Philosophien 1ste Deel p. 440 o: fl.) at Miraklerne ere Tænkningen til Anstød. Skal nu Tænkningen have Lov til at afgjøre Noget, fordi den ikke kan begribe dem, saa er Christendommen tabt. Hvad gjør saa Steffens? Han tilveiebringer en Theorie, som finder det *tænkende* i sin Orden, at Miraklerne ere med. Ak, Ak, Ak. Er det da ikke ogsaa Tænkningens Suprematie, naar den afgjør, at jeg meget godt kan tro Miraklerne« (Søren Kierkegaards Papirer, Bd. VIII: 1, Kopenhagen 1917, S. 152 (A 331)). Für Kierkegaard ist die Aufgabe des Denkens einfach nur, auf die Paradoxien des Christentums aufmerksam zu machen; wenn sie verständlich gemacht werden, ist eben nichts für den Glauben übrig, und deshalb kann er seine Aufzeichnung über Steffens so abschliessen: »Christendommen forholder sig ikke til Tænkning, ikke til Tvivl, men til Villien og til *Lydigbed*, Du skal troe. Det at ville have Tænkningen med er Ulydigbed, ligegyldigt enten den siger ja eller nei« (ibid.). Der Wille war eben bei Steffens schwach, und deshalb wird er von Kierkegaard als Romantiker abgewiesen; er ist ein Ausdruck der Grundverwirrung der modernen Zeit: dass man die ungeheuer tiefe qualitative Kluft zwischen Gott und Mensch überbrücken zu können meint.

Für Kierkegaard ist Steffens also Vertreter dessen, wogegen er kämpfte, aber für uns sieht die Sache etwas anders aus. Natürlich hat sich Steffens von seinen romantischen Gedanken nicht ganz befreien können, aber er vertritt immerhin das Äusserste, wozu der Idealismus in Richtung auf Kierkegaard gelangen konnte. Mit den Worten Jungs: »Steffens nimmt, so kann rückblickend gesagt werden, das Problem der Einheit von Vernunft und Offenbarung in einer umfassenderen Weise auf, als es bis dahin geschehen ist« (a. a. O., S. 338).

Obwohl Kierkegaard das nicht sehen konnte, ist Steffens in gewissem Sinne seine Vorbereitung – aber wohlgemerkt nicht, weil Steffens Individualist, »Existentialist« war, sondern umgekehrt weil er versuchte, es nicht mehr zu sein. Er ist the missing link zwischen dem deutschen (und dänischen) Idealismus und Kierkegaard. Es ist bemerkenswert, dass gerade zwei Dänen den deutschen Idealismus zerstören. Es mussten sozusagen Leute von aussen kommen, um eine notwendige geistige Korrektur vorzunehmen. Zunächst kommt Steffens. Er lebt sich anscheinend ganz in das deutsche Denkmuster ein, aber irgendwie fühlt er sich doch nicht ganz wohl in der fremden Gedankenwelt. Zu einem endgültigen Bruch kommt es indessen nicht, weil er sich von seiner Umgebung doch nicht befreien konnte. Aber der jüngere Kierkegaard, der den deutschen Idealismus, allerdings sehr gut, aber nur von aussen kennt und in einem geistigen Klima lebt, wo der Idealismus doch nur eine untergeordnete Rolle spielt, kann den Aufruhr seines Vorgängers zuende führen.