

# Was heisst existieren

*Bemerkungen zu Frank-Eberhard Wilde: »Kierkegaards Verstandnis der Existenz« (Rosenkilde and Bagger, Copenhagen 1969)*

von ANNA PAULSEN

Diese Untersuchung, eine der Publikationen der Kierkegaard-Gesellschaft, werden manche nicht ohne Spannung begrüßen. Sie gibt sich selbst auch so, als ob diese Frage hier zum ersten Mal mit wissenschaftlicher Akribie behandelt würde und als ob die bisherige Sekundärliteratur dazu überhaupt nichts Wichtiges erbracht hätte. Fraglos ist es so, dass dies Wort, dieser Begriff, in die moderne Geistigkeit bis in die Umgangssprache der Gebildeten erst durch Kierkegaard eingeführt worden ist, so dass viele es im Munde führen, ohne sich je darüber Rechenschaft gegeben zu haben, was es eigentlich bedeutet und was Kierkegaard damit gemeint hat. Der Verfasser spricht mit Recht von einer »Invasion in Wissenschaft und gebildeter Umgangssprache«, die seit der Kierkegaard-Renaissance eingesetzt hat und meint ihr nur beikommen zu können durch ganz enges Haften an Kierkegaards eigener Rede von Existenz.<sup>1</sup> Er geht darum von der Voraussetzung aus, dass man über sein Existenzverständnis nur dort Aufschluss bekommen kann, wo er verbaliter von Existenz spricht (S. 9) und will sein Buch darum durchaus als »Wortuntersuchung« verstanden wissen (S. 10). Dies methodische Prinzip wird man im Auge behalten müssen, um dazu Stellung zu nehmen.

Der Verfasser geht bei seiner Untersuchung chronologisch vor. Er befragt zunächst die frühen Schriften und Tagebücher bis zum Jahre 1846, also bis zum Erscheinen der »Unwissenschaftlichen Nachschrift«, deren Behandlung den Hauptteil des Buches bildet. Ein relativ kurzer dritter Teil befasst sich dann mit

<sup>1</sup> Aus diesem Grunde zitiert er durchgehend aus dem dänischen Text, und es darf als ein Glücksfall bezeichnet werden, dass hier in einem deutschsprachigen Buch sämtliche Zitate aus den *Samlede Værker* mitgeteilt werden.

den späteren Schriften, und den Abschluss bilden Thesen, in denen das Fazit der Untersuchung festgehalten werden soll. Diesen Thesen wird der Rezensent seine ganz besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben.

Die Untersuchung der frühen Schriften kommt zu dem Ergebnis, dass Kierkegaard hier das Wort »Existenz« nur sporadisch gebraucht im Wechsel mit »Dasein« und »Leben« und dass durchgehend noch kein spezifischer Gebrauch vorliegt, auch nicht in der Magisterarbeit, von der man es zuerst erwarten würde. Eine Vorgeschichte des Begriffes lässt sich nicht erkennen, d. h. keine Anlehnung an den Sprachgebrauch anderer und an die bisherige abendländische Tradition. Auch der Einfluss Hegels ist, wie der Verfasser sagt, nicht direkt zu belegen. Kierkegaard fragt mit diesem Begriff nach der Wahrheit des Lebens und nach »Grund und Eigentlichkeit« des »Mensch-seins« (S. 19) – man denke an die Gilleleje-Aufzeichnung. Diese Beobachtungen machen es wahrscheinlich, so wird gesagt, dass »die Neufassung der Rede von Existenz in der Folgezeit Kierkegaards ureigenste Denkleistung ist« (S. 19).

Die pseudonymen Schriften der Jahre 43–45 bieten auch noch einen fließenden Gebrauch dieses Wortes. Eine singuläre Textstelle zieht die Aufmerksamkeit auf sich und könnte eine etymologische Ableitung vermuten lassen. Sie stammt aus dem »Tagebuch des Verführers« und beginnt so: »Das Sein der Frau (das Wort Existenz sagt schon zuviel), denn sie besteht nicht aus sich selbst heraus«. Eine Anlehnung an das Wort »Eksistere« hätte man hier (S. 45) aber gar nicht zu vermuten brauchen, wenn man diesen Satz im Textzusammenhang aufmerksamer gelesen hätte. Die Pointe ist nämlich diese: Die Frau bestimmt sich nicht aus sich selbst heraus, sondern ihr Sein ist ganz ein »Sein für etwas anderes«, »Væren for Andet« (SV I, 398f), was einer Überfremdung ihres eigentlichen Wesens gleichkommt. Es handelt sich um eine der abwertenden Äusserungen über die Frau, parallel zu den zersetzenden Reden des Gastmahls in den »Stadien«. Es wäre ja auch zu merkwürdig gewesen, wenn Kierkegaard ausgerechnet dem Verführer, dieser gebrandmarkten Persönlichkeit, als die ihn Climacus versteht, zugestanden hätte, dies Wort aus der Taufe zu heben. Es ist eben nur ein spielerischer Einfall, wie so vieles andere bei diesem seiner Begabung nach so intelligenten Verführer.

Mann sollte sich überhaupt in acht nehmen, den pseudonymen und anonymen Autoren und ihren Herausgebern in diesem Sinne eine massgebende Bedeutung

zuzumessen. Sie reden ja bis in die letzten Einzelheiten hinein aus ihrer Rolle heraus, der Funktion entsprechend, die ihnen der verborgene Regisseur im Ganzen seines Werkes zudiktirt hat. Eben in dieser individuellen Stilisierung besteht ja seine ganz grosse Kunst, und man muss sich immer gegenwärtig halten, dass er sich leidenschaftlich dagegen wehrt, mit ihnen identifiziert zu werden. Das gilt auch von der Art, wie Constantin Constantius, der Herausgeber der »Wiederholung«, hier mit seinen philosophischen Reflexionen in den Gedankengang eingeführt wird. Auch hier wären gewisse Vorbehalte geboten (S. 45f). Als Ausnahme darf aber wohl Frater Taciturnus angesehen werden mit seinem Nachwort zum Tagebuch des Quidam, denn in dieser Rolle ist Kierkegaard selbst spürbar gegenwärtig, und den Überlegungen des Frater eignet eine deutliche Affinität zu seinen eigenen Gedanken, das zeigt sich schon an der Art, wie Johannes Climacus sie aufgreift und weiterführt. Zu denken ist hier vor allem an die Sätze, die im Text so unvermutet dastehen. (Wilde teilt sie im Zitat mit: (S. 49f) »Es gibt drei Existenzsphären, die ästhetische, die ethische und die religiöse ... Das Metaphysische, das Ontologische *ist*, aber es »ist nicht da, denn wenn es« da ist, ist es in dem Ästhetischen, dem Ethischen, dem Religiösen«. Wir stossen hier auf die Unterscheidung von »Sein« und »Dasein«, mit der die Existentialphilosophie, die von Kierkegaard indirekt angeregt worden ist, einsetzt, und in diesem Zusammenhang werden nun die drei Existenzsphären eingeführt, die so weithin den Gedankengang des Climacus bei seiner Wesensbestimmung der Existenz bestimmen. Der Verfasser hätte besser getan, schon hier diesen Sätzen eine grössere Aufmerksamkeit zuzuwenden, und es befremdet etwas, wenn er hier ausdrücklich sagt: »Es ist nicht unsere Aufgabe, Kierkegaards Auffassung des Ästhetischen, Ethischen und Religiösen zu entwickeln. Er selbst tut das, ohne viel von Existenz zu reden« (S. 50). Hier schon zeigt sich die Schranke des methodischen Prinzips, nur streng verbaliter vorzugehen und nur dem ausdrücklichen Wortgebrauch zu folgen.

Aller Nachdruck fällt nun im Weiteren auf die Untersuchung der »Unwissenschaftlichen Nachschrift«. Es ist ja tatsächlich auffallend in welcher Häufigkeit hier der Begriff »Existenz« gebraucht wird, nicht nur das Substantiv als solches, sondern auch das dazugehörige Verbum und dies sowohl im Infinitiv wie im Partizip, das zugleich attributivisch und substantivisch begegnet. Durch ganze Partien der Nachschrift zieht sich ja wie ein Refrain der Satz, in dem die Kritik

der Zeit formuliert wird, über die Climacus sich so sehr erregt. »Es ist das Unglück der Zeit, dass sie vergessen hat, was Innerlichkeit ist und was Existieren bedeutet«. Es lässt sich nicht übersehen, dass in diesem Satzgefüge das Wort »Existieren« den spezifischen Sinn bekommt, den es vorher ja nicht hatte. Um dem gerecht zu werden, muss man dem Wort »Innerlichkeit« nähertreten, das hier intentionalen Charakter hat. Eine Definition lautet: »Inderligheden er Individets Forhold til sig selv for Gud« (SV VII, 379). Es handelt sich um eine Bestimmung, die von der Existenz nicht ablösbar ist, anders ausgedrückt, um eine Berufung, mit der der Existierende behaftet ist. Das Wort Innerlichkeit wird noch verschärft durch den Begriff Subjektivität, mit dem es mehrfach ausgewechselt wird, so in einem Satz, der schon in der Einleitung zur Nachschrift begegnet: »Christendommen er Aand, Aand er Inderlighed, Inderlighed er Subjektivitet . . .« (SV VII, 21). Um das Christwerden geht es ja in der Nachschrift, das heisst um das Gottesverhältnis in seiner Wesentlichkeit und Echtheit gemäss dem Satz, der für Climacus als Kernsatz gelten kann: »Eigentlich ist es das Gottesverhältnis, das den Menschen zum Menschen macht« (SV VII, 206). Dies Verhältnis aber besteht nur als Missverhältnis, wie Climacus nicht müde wird zu betonen, denn das Dasein des Menschen ist ja das Dasein dessen, der sich in seiner Existenz vorfindet, ausweichend vor ihrem wahren Sinn, und auf der Flucht vor dem Anspruch, dem er hier begegnen soll, das heisst das des Sünders.

Dies Gottesverhältnis nun dennoch »einzuüben«, das ist der Sinn des Existierens. Wir verstehen nun, warum Climacus den Begriff der Existenz gewählt hat und nicht den des Daseins (Tilværelse), der sich ihm auch angeboten hätte, denn er gewinnt nun ein Verbum, das es ihm möglich macht, die existentielle Wahrheit als einen Vollzug aufzuweisen, eine Bewegung, die sich in der Lebenszeit des Menschen zutragen soll. Um was es geht, sagt noch genauer der Satz: »Die Subjektivität ist die Wahrheit, die einzige, die es für einen Existierenden gibt«. Gott selbst ist Subjektivität im vollen Sinne, er ist ein sich selbst begründendes und ergründendes Ich. Der Mensch dagegen, der »abgeleitete Geist« (SV VII, 207), kann seine Wahrheit nur gewinnen, kann subjektiv nur werden, wenn er seine Existenz, die ihm ungefragt zugefallen ist, auf Gott zurückbezieht und sie von ihm entgegennimmt. Dabei muss er Gott das Vertrauen entgegenbringen, dass er es mit ihm gut meint und das Misstrauen gegen ihn in sich überwinden. Dazu bedarf es einer inneren »Umbildung«, denn von Natur ist der

Mensch nur darauf bedacht, sich selbst zu behaupten und sein Recht vor Gott geltend zu machen. Das ist der Sinn des ästhetischen Stadiums, dessen Paradigma der Ästhetiker A ist, der in seinen Selbstgesprächen Gott heraufruft, um sein Recht vor ihm einzuklagen. Ihm steht der Ethiker gegenüber mit dem kategorischen Satz: Du musst wählen, »Du musst das Wählen wählen«. Wenn dieser Weg gegangen wird, führt er seiner inneren Konsequenz nach hinein in die Krise des Ethischen und damit in die neue Entscheidung, die Wahl der Reue. Die Reue ist der Ruck, von dem alles abhängt, wie mehrfach bezeugt wird. Sie ist als neue Entscheidung »Wiederholung« der ersten, aber in einem neuen Bezug mit einer unendlichen Verschärfung der Fragestellung. Wer diesen Schritt nicht tut, verfälscht den Sinn des Ethischen, hat ihn überhaupt nicht verstanden. Dieser »Sprung« ist die Entscheidung für das Religiöse, die Beugung unter den ewigen Willen und damit das Ja zu der inneren Umbildung des eigenen Willens und sei es auch durch das Leiden. Dies Ja kann zuletzt nur den Gott meinen, der wirklich Gott ist in der Einheit von Wahrheit und Güte, den Gott, den das Evangelium verkündigt. Diese Entscheidung meint also ihrer Konsequenz nach das Ja zu Gott an jener Stelle, an der er sich uns verhüllt, Gott in Christus. Die Begründung der menschlichen Existenz ist also doppelbödig. Meine Existenz ist nicht nur verurteilt und gerichtet, sondern Gott hat sie selbst erduldet und ertragen. Von zwei Seiten gesehen, ist sie paradox qualifiziert, und damit ihrem Sinn nach verhüllt.

Damit sind die Existenzsphären skizziert worden,<sup>2</sup> die in der Existenzanalyse der Nachschrift einen so grossen Raum einnehmen. Es handelt sich dabei ja niemals um ein zeitliches Nacheinander, sondern um eine negativ dialektische Verklammerung. Da es keine Theorie der Existenz geben kann, sie würde ja im allgemeinen Gerede sogleich missbraucht werden, muss ein anderer Weg gefunden werden. Man muss Menschen belauschen im Vollzug ihrer Existenz. Sie müssen zum Paradigma werden, so dass der andre spürt, wie es hier auch um sein eigenes Schicksal geht. Es muss erreicht werden, wie Climacus sagt, dass man in der Spannung des Konfliktes mit einem Menschen so gleichzeitig wird, dass man sein Ringen mit ihm teilt.

<sup>2</sup> In der Abbeviatur, wie sie hier nur möglich ist, sind damit Zusammenhänge aufgewiesen, die ich in meinem Buch *Sören Kierkegaard, Deuter unserer Existenz*, Hamburg 1955, ausführlich dargestellt habe (S. 242ff, 265ff, 291ff).

Ja, man muss sogar noch gleichzeitiger mit ihm werden als mit einer zeitgenössischen Wirklichkeit (SV VII, 247). Auf diese Weise, so heisst es, kommt man erst der Existenz so nahe wie möglich, eben weil es sich in ihr um einen Vollzug handelt in immer neuen Akten, oder, richtiger gesagt, um einen Grundakt, der immer neu zu verwirklichen ist (Entscheidung und Wiederholung). Das ist der Grund, warum Climacus in seinem Gedankengang einen so ausführlichen Rückblick auf die übrigen pseudonymen Schriften einschaltet, und es wäre besser gewesen, diesen nicht als »Anhang« zu bezeichnen und wie beiläufig abzutun, wie es bei Wilde geschieht (S. 143), denn es handelt sich ja eben nicht um einen Anhang nur, sondern um eine Zugabe (Tillæg), die eine wesentliche Ergänzung sein soll, wie die Nachschrift ja auch sonst Zugaben kennt, die für das Ganze von entscheidender Bedeutung sind. Auch die Art, wie der Verfasser an dieser Stelle von den Existenzsphären spricht, wird dem Sachverhalt nicht gerecht. Der Satz, dass jedes Stadium »die Möglichkeit des nächsthöheren« sein soll (S. 145) ist nur sehr bedingt richtig. Wohl stimmt es, dass das Religiöse das Ethische durchschritten haben muss, um es »in sich zu haben«, weil es sonst im Ästhetischen steckenbleibt. Aber andererseits darf man nie vergessen, dass das einzelne Stadium in sich selbst eine Folgerichtigkeit besitzt, die auf Letztgültigkeit hindrängt. Aus einem Stadium in das andere führt darum niemals ein stufenmässiger Übergang, sondern nur der Bruch, der Sprung. Von einer Klimax kann nicht die Rede sein, dies Wort wird von Wilde gelegentlich irrtümlich gebraucht (z. B. S. 133).

Climacus hat in seiner Darstellung der Existenz also immer eine Intention im Auge, die nicht an diesem Begriff nur haftet und sich nicht auf die Nachschrift allein beschränkt. Diese Intention wird, – das lässt sich zeigen –, in anderen Schriften gelegentlich unter einen anderen Aspekt gerückt und mit einem anderen Wortgebrauch umschrieben. In der »Krankheit zum Tode« wird so die Entscheidung, die sich bei Climacus in die Existenzdialektik der Stadien auseinanderlegt, auf eine Frage konzentriert, die als die Kernfrage eben der Existenz, wie er sie verstanden wissen will, gelten muss: Ob der Mensch sein Selbst, wie Gott es ihm gegeben hat, ergreifen oder verweigern will, sein Selbst, wie es mit der Rolle verwachsen ist, in der er sich vorfindet mit allen konkreten Bezügen seiner existentiellen Lage. Selbstbejahung oder Selbstverweigerung vor Gott, das ist hier die Alternative. Und Glauben

bedeutet nach Anticlimacus, »dass das Selbst sich durchsichtig gründet auf die Macht, die es setzte« (SV XI, 161). Eine ganz wesentliche Ergänzung dazu sind die Reden, die im Jahre 1848 in Begleitung der »Krankheit zum Tode« erschienen sind, die Meditationen zu dem Bergpredigttext »Sorget nicht« (Mt. 6,24 ff). Sehr beziehungsreich wird hier gezeigt, was es heisst, dass dem Menschen die Möglichkeit offensteht, sein Dasein von Gott entgegenzunehmen in Gehorsam und Vertrauen, statt in der Eigenmächtigkeit der Sorge sich allein damit zu belasten, eine Möglichkeit, die er vor aller anderen Kreatur veraushat. Hier wird die Frage nach dem Verhältnis der menschlichen Existenz zum aussermenschlichen Sein beantwortet, für die bei Climacus keine letzte Klarheit gewonnen werden kann und die in dieser Untersuchung auch in der Schwebeliege bleibt. Das zeigt sich auch am Schluss an der 5. und 6. These, in denen es um diese Frage geht (S. 163). Diese Reden sind das reifste Wort Kierkegaards dazu. Es zeigt sich hier, dass Kierkegaard nicht selten Gedanken, die ihm besonders wesentlich sind, dem Climacus, dem Ironiker, vorenthält, um sie in den Reden mit eigenem Namen seinem Leser mitzuteilen. Dafür könnte man viele Beispiele anführen aus den erbaulichen und den christlichen Reden.

Hier sei nur darauf hingewiesen, dass in einer der erwähnten Reden das, was »Innerlichkeit« ist, in einer ganz neuen Weise umschrieben wird: »Der er kun Een, som ganske kjender sig selv, som i og for sig selv veed, hvad han selv er, det er Gud; og han veed ogsaa, hvad ethvert Menneske i sig selv er, thi det er han netop ene ved at være for Gud. Det Menneske, der ikke er for Gud, er heller ikke sig selv« (SV X, 45). Für das ganze Problem ist vor allem auch auf die Rede von 1847 zu verweisen: »Geist zu werden ist des Menschen unsichtbare Herrlichkeit« mit ihrer so ganz besonderen Anschaulichkeit und Feierlichkeit (SV VIII, 270 ff; 279).

Mit der Beschränkung auf die Wortuntersuchung kommt man dem Existenzverständnis Kierkegaards nicht wirklich nach. Das lässt sich an den Leitsätzen sehr deutlich zeigen. Diese Thesen erfassen den komplizierten Sachverhalt nicht. Wenn sie wirklich als Ertrag gelten sollen, dann lässt sich die Feststellung nicht vermeiden, dass das, was Climacus zur Existenz hat sagen wollen, hier nicht zur Geltung kommt. Das zeigt sich etwa an These 4. Hier fehlt eine entscheidende Kategorie, nämlich das, was der Assessor in »Entweder – Oder« mit der Wendung umschreibt, dass der Mensch sich zu seiner Identität mit sich selbst be-

kennen muss, mit der er dann den beschwörenden Satz verbindet: »Jeg statuerer Angerens Realitæt«. Die innere Kontinuität der Existenz muss in einer viel grösseren Tiefe verstanden werden, und Climacus hat dafür noch ganz andere Handhaben bereit. Und was ist in dieser These gemeint mit der »transzendenten« Eigentlichkeit des Menschen?

Die Einübung des Gottesverhältnisses vollzieht sich in der Zeit und meint eine Entscheidung, um die es im Diesseits schon geht. In den Thesen 7 und 8 und 16 wird der Anschein erweckt, als ob Wahrheit, Ewigkeit, Gott summarische Grössen gegenständlicher Art wären, die dem Existierenden als solche gegenüberstehen. Es handelt sich bei Gott aber niemals um eine gegenständliche Grösse, sondern um den Bezug, der mich von allen Seiten umschliesst, und die Wahrheit, als Subjektivität verstanden, ist ein Weg, der gegangen werden muss. Die Existenz ist dem Gottesverhältnis funktional zugeordnet. Demnach muss auch der Begriff »Geist« in These 12 von Grund aus anders gefasst werden. Wie gross das Missverständnis ist, zeigt These 14. Blosser Faktizität gibt es nämlich in dieser Konzeption überhaupt nicht, da die Existenz, von zwei Seiten gesehen, paradox qualifiziert ist<sup>3</sup> und damit unter ein Entweder – oder gestellt, vor dem es kein Ausweichen gibt. Nur in diesem Sinn ist auch der Mensch sich selbst zur Aufgabe gestellt, anders nicht. Von diesen Leitsätzen aus gibt es keinen Zugang zur Intention des Kierkegaardschen Werkes.

Nur so hat es zu dem Satz kommen können: »Den ganzen Kierkegaard gibt es nicht« (These 3), gegen den nun doch manches einzuwenden ist. Ganz gewiss ist das Werk Kierkegaards kein systematisches Ganzes, das wäre bei ihm ja ein Widerspruch in sich. Es ist vielmehr ein grosses Instrumentarium verschiedener Stilarten, so wie es nun vorliegt mit den pseudonymen und anonymen Schriften und den Reden. Nur wenn man dies sieht, kann man sich darüber Gedanken machen, ob Kierkegaard uns heute noch etwas angeht, oder ob man ihn abschreiben sollte. Unwillkürlich staunt der Leser über den Satz, der sich fast wie ein dunkles Orakel anhört, »dass möglicher Weise der Däne im Ernst keinen Platz mehr unter uns hat, nicht haben will und nicht haben kann« (Seite 10). Wenn darauf dann die Bemerkung folgt, dass sich Kierkegaard von Karl Barths Ab-

<sup>3</sup> In der Analyse der Nachschrift finden sich bei Wilde Hinweise darauf (S. 132, S. 137), die aber hier nicht ausgewertet werden, wie sich überhaupt eine Diskrepanz zeigt zwischen dieser Analyse, in der es gelegentlich auch durchaus scharfsinnige Beobachtungen gibt und diesen Leitsätzen.

wendung nicht erholt hat, dann wird man genötigt, sich unsere geistige Lage zu vergegenwärtigen. Es kann ja keiner darüber hinwegsehen, dass Karl Barths hochbedeutsame »Kirchliche Dogmatik« heute keinesfalls im Mittelpunkt der theologischen Diskussion steht und in der jüngeren Generation mindestens schon in Gefahr ist, übersehen zu werden. Gewiss zu Unrecht und gewiss nicht ohne Zusammenhang mit der Bonhoefferschen These vom Offenbarungspositivismus Karl Barths.<sup>4</sup> Dabei könnte sich einem unversehens eine andere Vermutung nahelegen, nämlich die Frage, ob nicht vielleicht heute für die Kierkegaardlektüre eine neue Stunde beginnen könnte. In dieser Zeit der Gott-ist-tot-Theologie hat sich im allgemeinen Bewusstsein fraglos die Erkenntnis durchgesetzt, dass uns Gott niemals als gegenständliche Wirklichkeit gegeben ist und bei manchen vielleicht auch die Ahnung, dass man Gottes Dasein nicht beweisen aber auch in gegensätzlicher Richtung einen Beweis nicht führen kann, um sein Dasein zu negieren, weil uns dafür die Kompetenz fehlt und dass es sich bei der Frage nach Gott um ein ganz anderes Problem handelt. Eben hier könnte vielleicht Kierkegaard unser Wegweiser werden, wenn wir nicht in der Skepsis und der Resignation stehenbleiben wollen. In der Erkenntnis, dass es sich bei Gott niemals um ein objektivierbares Stück unseres Daseins handeln kann, ist er ja seiner eigenen Zeit weit voraus gewesen und uns so nahe, als wäre er einer von uns. Er ist ja der, der unentwegt darauf hingewiesen hat, dass es sich in der Gottesfrage um eine Realität handelt, die uns so umschliesst, dass wir uns ihr nicht entnehmen können, es sei denn um den Preis, der Nichtigkeit zu verfallen. Man denke an das Ultimatum von »Entweder – Oder«, in dem die existentielle Tiefe dieser Entscheidung aufgewiesen wird in einer Leidenschaftlichkeit, die mit der seines grossen Antipoden Friedrich Nietzsche zu vergleichen ist. Wir stehen jetzt vielleicht mitten in einem posthumen Gespräch dieser beiden Denker, die die Tragweite dessen, um was es heute geht, in gegensätzlicher Richtung mit gleicher Klarheit durchschaut haben. In dieser Perspektive aufzuzeigen, was es mit dem Gottesverhältnis auf sich hat, das ist Kierkegaards Bemühen. Und dem soll auch der Entwurf seiner Existenzsphären dienen. Ihm steht dabei das Ziel vor Augen, die Entscheidung für das Christsein so tief wie möglich ins Menschliche hinein

<sup>4</sup> Dietrich Bonhoeffer *Widerstand und Ergebung*, München 1952, S. 219. Im Vouübergang sei verwiesen auf einen Aufsatz in der *Evangelischen Theologie*, Heft 2/70: Alistar McKinnon, *Barths Verhältnis zu Kierkegaard*, eine Darstellung, die trotz interessanter Beobachtungen dem Problem allerdings nicht ganz gerecht wird.

zu verlagern. »Havde man glemst, hvad det er at existere religieust, havde man vel ogsaa glemst, hvad det er at existere menneskeligt« (SV VII, 210). Diese Existenzsphären sind in ihrer konstruktiven Dialektik nicht ohne Gefahren. Es geht ja Climacus-Kierkegaard darum, Sicherungen einzuschalten, um den Missbrauch des Evangeliums zu verhindern und es lässt sich nicht verkennen, dass er dabei in die Gefahr kommt, gesetzliche Forderungen zur Bedingung zu machen, für das Evangelium, das ist das Wahrheitsmoment in dem Satz, mit dem diese Untersuchung abschliesst (S. 161), ohne dass hier wirklich gesehen wird, um was es geht.

Wer das Werk Kierkegaards liest mit seinen Konfession, seinen Dialogen, seinen geistsprühenden Essays, der wird sich darin selbst irgendwie wiederfinden, wenn er sich die Mühe gibt, wirklich zuzuhören. Darum lohnt es sich heute vielleicht mehr denn je, dies Werk zu entschlüsseln und es dabei in seiner Ganzheit ernstzunehmen. Ein Problem liegt hier ja gewiss vor. Kierkegaards Selbstzeugnis im Rückblick auf sein Werk in seinem »Gesichtspunkt« entbehrt gewiss nicht des Konstruktiven, wenn er uns glauben machen will, dass es sich um einen Weg handelt, den er Schritt für Schritt bewusst gegangen ist. In Wahrheit liegt eine Lebensführung vor mit vielfach neuen Entscheidungen, die auch zu neuen Akzenten führten, und es lässt sich nicht verkennen, dass er in seiner letzten Phase in exponierter Weise in Gefahr gekommen ist, ins Häretische abzugleiten weit über das hinaus, was er selbst als Korrektiv versteht. Diese Gefahr droht ja immer dann, wenn eine einseitige Sicht letztes Gewicht bekommt und anderes dadurch verdeckt wird. Dies haben manche Verfasser der Sekundärliteratur schon lange gesehen, und es brauchte nicht die sarkastische Bemerkung von Frank-Eberhard Wilde (S. 7), dass sie nun endlich erst zur Kritik sich zu entschliessen scheinen. Wer sich als Leser darum bemüht hat, das Werk Kierkegaards zu interpretieren, hat mit diesem Problem schon lange gerungen. Wenn man es trotzdem wagt, Kierkegaard in die heutige Situation wieder einzuführen, dann steht dahinter die Erkenntnis, dass bei einer so exponierten Weise des Suchens und Fragens, wie sie sich heute ankündigt, vielleicht einer uns helfen kann, der sich vor keinen Konsequenzen gescheut hat und selbst weit von draussen her gekommen ist.

Dabei geht es um das Ganze und nicht um einem Teilaspekt seines Schrifttums nur, und ich sehe keinen Grund dafür, dass wir es ihm nicht abnehmen sollten, wenn er selbst sagt, was ihn auf den Weg getrieben hätte, das wäre die Frage

gewesen, was es heisst, ein Christ zu werden (SV XIII, 517). Eine Frage, mit der er den bürgerlichen Indifferentismus und die Selbstsicherheit alles Institutionellen durchbrechen wollte, was vielleicht heute ebenso notwendig sein könnte wie damals.

Eine Bemerkung zum Schluss: Die Invasion des Begriffes Existenz, von der die Rede war, ist, wie ich glaube, nicht durch das Wort als solches veranlasst worden, sie hat nicht verbale Gründe. Die Faszination ist vielmehr ausgelöst worden durch die intentionalen Zusammenhänge. Realisierung des Gottesverhältnisses, wenn man dies Motiv aus seinem Zusammenhang löst, dann lautet es auf Selbstrealisierung schlechtin, und so begegnet uns die Konzeption da, wo sie auf die geschlossene Immanenz umtransponiert worden ist, das heisst in der Existentialphilosophie mit ihren verschiedenen Richtungen. Immer treten mit dem Begriff der Existenz zugleich die übrigen Kategorien des Kierkegaardschen Denkens auf: Wahl, Entscheidung, Wiederholung usw. Am deutlichsten ist dies vielleicht zu erkennen in dem Essay von Jean-Paul Sartre »L'Existencialisme est un Humanisme«, <sup>5</sup> das ist der atheistische Gedenwurf und meint das Zu-sich-selbst-Kommen des Menschen ohne jede Vermittlung, eines übergreifenden andern, der Gegenwurf eines, der sich an Kierkegaard geärgert hat, weil ihn der Stachel seines Werkes verwundet hat. Die Geärgerten, so sagt Kierkegaard öfter, verstehen manches besser als die Konformisten, die im Indifferentismus stehen bleiben. Angesichts dieses Entwurfes und angesichts anderer Zeugnisse dieser Art sollte man nun vielleicht versuchen, eben heute Kierkegaards Grundgedanken in ihrer inhaltlichen Fülle neu zu sagen.

<sup>5</sup> Deutsche Ausgabe: *Drei Essays*, Ullstein Buch Nr. 304.