

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 7 (1951)
Heft: 1

Artikel: Kierkegaard und die heutige Existenzphilosophie
Autor: Buri, Fritz
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877484>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

die Christen beider Länder. Auf deutscher Seite trat sie besonders in der Anteilnahme an den weiteren Schicksalen der Salzburger zutage, aber auch in der Aufgeschlossenheit, mit der man die Anfänge der methodistischen Bewegung verfolgte.⁵⁷ Auf englischer Seite spricht sie aus den bewegten Worten, mit denen der 22jährige John Wesley des Blutbades von Thorn im Jahre 1724 gedachte⁵⁸, noch mehr aber aus der lebendigen Begegnung, die ihn und George Whitefield mit den Salzburgern in Georgia, ihn allein mit den Herrnhutern dort und in Herrnhut selbst zusammenführte.

Berlin-Zehlendorf.

Martin Schmidt.

Kierkegaard und die heutige Existenzphilosophie.

*Vortrag im Radio Basel am 19. Dez. 1950 im Rahmen
eines Zyklus über Existenzphilosophie.*

Man pflegt heute in Sören Kierkegaard so etwas wie den Vater der Existenzphilosophie zu sehen. Danach wären also die heutigen Vertreter dieser Art Philosophie die geistigen Kinder und Erben jenes dänischen Denkers und Dichters.

Diese Ansicht ist sicher nicht unbegründet. Ein gemeinsames Merkmal der unter sich sehr verschiedenen Existenzphilosophien der Gegenwart besteht nämlich darin, daß hier der Begriff der Existenz in jener Füllung, die Kierkegaard ihm gegeben hat, verstanden und verwendet wird. Von der zentralen Bedeutung, die dieser Begriff in diesem Denken gefunden hat, rührt auch der Name Existenzialismus oder Existenzphilosophie her. Ohne Zweifel hat diese philosophische Strömung auch dazu beigetragen, daß Kierkegaard, der zu seinen Lebzeiten außerhalb Dänemarks kaum beachtet worden ist und dann jahrzehntelang fast vergessen war, jetzt, nach 100 Jahren, zu ungeahnter Wirkung gekommen ist.

Indessen wird man sich auch fragen müssen, ob Kierke-

⁵⁷ Samuel Berein an G. A. Francke 4. Dez. 1738, 1. Juni 1739, 5. Juni 1739, 20. Juli 1739, 25. Okt. 1739; G. A. Francke an Ziegenhagen 2. Jan. 1741; Ziegenhagen an G. A. Francke 26. Dez. 1738, 25. Jan. 1739, handschriftl. a. a. O. (s. A. 22) h I L 5.

⁵⁸ The Letters of John Wesley ed. Telford 1931, I, 20, 26.

gaard selber an diesem Neuzurgeltungskommen, speziell in dieser existenzphilosophischen Form, Freude haben würde. Er wollte doch ein bewußt christlicher Denker sein und hat sein ganzes Werk als eine «Einübung ins Christentum» aufgefaßt. Das ist aber eine Voraussetzung und Absicht, die man wohl den wenigsten der heutigen Existenzphilosophen zumuten darf, und auch bei denjenigen, bei welchen jene Bedingung erfüllt ist, dürfte das Resultat kaum im Sinne Kierkegaards sein. Er würde wahrscheinlich heute gegen die Existenzphilosophie nicht weniger heftig zu Felde ziehen, als er es seinerzeit gegen die Hegelsche Philosophie getan hat.

Dieser Sachverhalt, daß die Existenzphilosophie einerseits wohl grundlegend von Kierkegaard beeinflusst ist, andererseits aber gerade das, worauf es ihm entscheidend ankam, beiseite stellt oder umdeutet, wird schon seine Gründe haben. Und zwar dürften diese nicht bloß in der dezidierten Gottlosigkeit oder Unchristlichkeit heutiger existenzphilosophischer Jünger Kierkegaards zu suchen sein, sondern vielleicht auch mit der Eigentümlichkeit der Kierkegaardschen Christentumsauffassung zusammenhängen. Mit dieser Vermutung berühren wir nichts weniger als das Zentralproblem des Kierkegaardverständnisses. Es ist die Frage nach der Bedeutung der christlichen Offenbarung für das Verständnis der Existenz, bzw. des existenziellen Denkens für das Verständnis der christlichen Offenbarung.

Wenn wir uns auch bewußt sind, daß es hier nicht entfernt möglich sein wird, dieses Problem in der erforderlichen Weise zu erörtern, so möchten wir uns im folgenden doch von den angedeuteten Gesichtspunkten leiten lassen, weil dadurch die Beziehung der Existenzphilosophie zu Kierkegaard am ehesten deutlich werden dürfte. Wir werden demnach zuerst hervorheben, wodurch Kierkegaard für die Existenzphilosophie bedeutsam geworden ist, sodann auf das hinweisen, was sie an Kierkegaard außer acht läßt, um uns dann abschließend auf Recht und Fragwürdigkeit der existenzphilosophischen Kierkegaardinterpretation zu besinnen.

I.

Fragen wir uns also zuerst, was die Existenzphilosophie mit Kierkegaard verbindet, dann müssen wir in erster Linie

sagen: das Interesse am Menschen. Vom Meister wie von diesen seinen heutigen Jüngern gilt, was jener einmal in seinem Tagebuch aus Platos Phaedrus notiert: «Mein Lieber, vergib mir, denn ich bin sehr wißbegierig, aber Landschaften und Bäume lehren mich nichts, dagegen die Menschen in den Städten.» Darum flanierte Kierkegaard in den Straßen und Zirkeln Kopenhagens herum, sich unterhaltend und diskutierend wie einst Sokrates, mit dessen Ironie er sich nicht umsonst schon in seiner Magisterdissertation befaßte und dessen Gestalt dann durch sein ganzes schriftstellerisches Werk hindurch immer wieder auftaucht. So soll heute Sartre seine Werke im Café schreiben, will Heidegger seine Ontologie auf das Daseinsverständnis des Menschen aufbauen, wobei er sich gerade auf Kierkegaards Analysen stützt. Und Jaspers, selber ursprünglich Psychiater, bezeichnet Kierkegaard zusammen mit Nietzsche als den «größten Psychologen der Weltanschauungen».

Für das Bild vom Menschen, das sich aus diesem Beobachten und Reflektieren hier wie dort ergibt, ist charakteristisch, daß sich darin — um die berühmte Formulierung Pascals, eines anderen Ahnen heutiger Existenzphilosophie, zu verwenden — sowohl *la misère* als auch *la grandeur de l'homme* spiegelt.

Was die erste Seite, das Elend des Menschen, betrifft, so braucht man dafür nicht zu Sartres Romanen und Sittenstücken zu greifen mit ihren Schilderungen des Abgründigen und Lasterhaften, Erotischen und Zynischen und der *nausée*, dem nihilistischen Ekel, der denjenigen, der um nichts anderes weiß, schließlich über dieser Welt und diesem Leben unausweichlich erfaßt — nicht zu Heideggers Analysen des Sichverlierens an die Welt und an das «Man» und die damit verbundene Langeweile, Verzweiflung und Angst — nicht zu Jaspers' Ausführungen über die Nachtseiten, die Grenzsituationen und das Scheitern der Existenz. Das alles kann man in dichterischer Fülle, psychologischer Feinheit und schärfster Begrifflichkeit schon bei Kierkegaard finden, vor allem im ersten Teil von «Entweder — Oder» mit dem «Tagebuch des Verführers», in den «Stadien auf dem Lebenswege», im «Begriff der Angst» und in der «Krankheit zum Tode». Die Pseudonyme dieser Werke, ihre Schicksale und Reflexionen könn-

ten zu soundso vielen Figuren und Partien aus heutiger existenzphilosophischer Literatur Modell gestanden haben — und haben es wohl auch getan. Und wie sich in diesen die Erfahrung des heutigen Menschen ausspricht, so stehen hinter den pseudonymen Verfassern und Herausgebern von Kierkegaards Schriften Möglichkeiten und Seiten seines eigenen Ichs, mit dem er sich in seinen Tagebüchern unaufhörlich beschäftigt.

Die Lebensauffassung, mit welcher sich für Kierkegaard wesensmäßig das Elend des Menschen verbindet, nennt er die «aesthetische». Er meint damit eine, jeder unbedingten Verpflichtung ausweichende, nur auf den Genuß ausgehende Zuschauerhaltung, die aber um der darin behaupteten scheinbaren Ungebundenheit willen in ärgster Knechtschaft und bitterster Verzweiflung endigt. In Erscheinung tritt dieses Verhängnis in der Langeweile über der «Wechselwirtschaft» und in der Schwermut, die für ihn auf dem Grunde aller Weltlichkeit lauert. Es ist, gerade wo sie als solche nicht erkannt wird, eine «Krankheit zum Tode».

Aber nun weiß der Dichter des Don Juan und des Nero auch um eine andere Möglichkeit, in der sich die grandeur de l'homme zeigt. Ihre Verkörperung stellt der Assessor Wilhelm im zweiten Teil von «Entweder — Oder» dar. In seinem Munde bedeutet diese Parole nicht Beliebigkeit, sondern Entscheidung und Wahl. Damit tritt dem Aesthetiker der Ethiker gegenüber; denn «zu wählen ist ein eigentlicher und stringenter Ausdruck des Ethischen», wie er sagt. Die spielerische Willkür, aber auch die damit verbundene schwermütige Verzweiflung hat hier ein Ende. Denn der Wählende wählt sich selber mitsamt seiner Verzweiflung. «Verzweifle! verzweifle von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von allen deinen Kräften», ruft Wilhelm dem Aesthetiker zu. Diese Verzweiflung ist jetzt nicht mehr Schicksal, sondern Freiheit im Ergreifen seiner Bestimmung — und ist damit zugleich überwunden. Das darin beschlossene Annehmen seiner selbst als eines zu Ueberwindenden führt in der Reue zu einer Läuterung der Persönlichkeit und bringt sie zugleich in Verbindung mit dem Absoluten, mit Gott, indem die Realisierung dieser Möglichkeit des Zuseselberkommens als Geschenk empfunden wird. Der Assessor

schildert diese Erfahrung folgendermaßen: «Wenn alles stille um den Menschen geworden ist, feierlich wie eine sternklare Nacht; wenn die Seele, weltvergessen, allein ist mit sich selbst: da tritt ihr nicht ein ausgezeichnete Mensch gegenüber, sondern die ewige Macht selbst; da öffnet sich der Himmel über ihr, und das Ich wählt sich selbst — oder vielmehr: es läßt sich selbst gegeben werden. Da hat die Seele das Höchste gesehen, das kein sterbliches Auge sehen kann, das nie wieder vergessen werden kann; da empfängt die Persönlichkeit den Ritterschlag, der sie für die Ewigkeit adelt.»

Wenn Kierkegaard schon in «Entweder — Oder» keinen Zweifel darüber läßt, daß dieses Stadium des Ethischen und die damit verbundene Religiosität der Immanenz für ihn nicht das letzte Wort in dieser Sache ist, und er in späteren Schriften dieser religiös-ethischen Existenz die spezifisch-christliche als die von ihm eigentlich gemeinte gegenüberstellt, so hat er doch gerade mit dieser Konzeption bei den heutigen Existenzphilosophen ein starkes Echo gefunden. Am deutlichsten wird die Verwandtschaft mit dieser Seite Kierkegaards spürbar bei Jaspers, der die Existenz in Grenzsituationen zu sich selber kommen und darin ihr Bezogensein auf Transzendenz und beides als ein Sichgeschenktbekommen erfahren läßt. Aber auch in Heideggers Verständnis eigentlichen Daseins als des angstbereiten Sichentwerfens auf seine eigenste Möglichkeit des Vorlaufens in den Tod hören wir die Stimme des Kierkegaard-schen Ethikers. Wenn bei ihm die Beziehung auf die Transzendenz als einer besonderen Seinsform in ein Aufbrechen der metaphysischen Tiefe des Seins abgebogen wird, so entspricht das nicht dem Christen Kierkegaard, wohl aber der ethischen Religion der Immanenz beim Assessor Wilhelm. Und deshalb kann auch noch das trotziges Sich-selber-in-seiner-Freiheit-Begründen des Sartreschen Atheismus in dieser Linie gesehen werden.

Außer dieser inhaltlichen Verwandtschaft im Bild des Menschen haben Kierkegaard und die genannten Existenzphilosophen aber nun zweitens auch in formaler Hinsicht das gemeinsam, daß sie von dieser Existenz bzw. eigentlichem Dasein nicht in begrifflicher Gegenständlichkeit im Rahmen eines Systems allgemein einsichtiger Wahrheiten glauben reden zu

können, sondern nur existenziell, d. h. ausgehend von je meiner, ganz konkreten, geschichtlich bestimmten, deshalb unvertauschbaren Lage, in der ich mich mit dem leidenschaftlichen Interesse am Sinn meines Seins vorfinde. Nur in dieser Haltung, in der ich unbedingt ich selber bin, gibt es Entscheidung, während da, wo ich mir gegenüber betrachtend Abstand nehme, die Wirklichkeit in bloße Möglichkeit und damit in Beliebigkeit aufgelöst oder, wenn blind gehorcht wird, das Selber-Sein verunmöglicht ist. Das meint Sartre, wenn er formuliert: *l'existence précède l'essence*, oder Jaspers, wenn er einschränkt, daß die Existenz nicht direkt begriffen werden könne, sondern nur indirekt, und deshalb in begrifflichen Aussagen mißverständlich «erhellt» werden müsse. In diesem Sinne lautet Kierkegaards aufs äußerste zugespitzte Formel: «Die Subjektivität ist die Wahrheit.»

II.

Gerade in denjenigen beiden Schriften, in welchen Kierkegaard diese Systemfeindschaft des existenziellen Denkens sozusagen systematisch entwickelt, nämlich in den «Philosophischen Brocken» und in der «Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift» treten nun aber auch zwei Momente in Erscheinung, denen die heutige Existenzphilosophie in auffälligem Unterschied zu ihrer Uebernahme des Kierkegaardischen Existenzbegriffs in materialer wie formaler Hinsicht keine oder wenigstens nicht die gebührende Berücksichtigung zuteil werden läßt und die wir deshalb hier um so nachdrücklicher hervorheben müssen. Es handelt sich um die Art und Weise, in welcher Kierkegaard seine Fassung des Existenzbegriffs durch die christliche Offenbarung begründet sein läßt, und um die Konsequenzen, die sich für ihn daraus für die Frage nach der Möglichkeit des Eigentlichwerdens des Daseins, des Gewinnens der Existenz, d. h. für sein Hinausgehen über die Sphäre des Religiös-Ethischen zum Paradox-Christlichen ergeben.

Wohl stellt Kierkegaard einmal fest, daß man «über das viele Wissen das Existieren vergessen hatte und was Innerlichkeit zu bedeuten habe», und umschreibt deshalb sein Programm: «Hatte man vergessen, was Religiös-Existieren heißt,

so hatte man wohl auch vergessen, was Menschlich-Existieren heißt, dies mußte also hervorgeholt werden.»

Aber dieses Hervorholen des Menschlich-Existierens bedeutet für ihn — wenigstens seiner Absicht nach — nicht die Ausarbeitung eines allgemein menschlichen Existenzverständnisses, sondern für ihn handelt es sich zum vornherein um die durch die christliche Offenbarung bestimmte Existenz. Und wenn er auch im Blick auf sein Ausgehen von dem Gegensatz des Aesthetischen und Ethischen von einem «in das Wahre hineinbetrügen» spricht, so geht es für ihn doch nicht so sehr um den berühmten sog. «Anknüpfungspunkt» christlicher Apologetik, von dem aus die Wahrheit der Offenbarung evident gemacht werden könnte, sondern um die Dialektik der Existenz, in die dieselbe unter dem Anspruch der in ihrer Wahrheit in sich gegründeten christlichen Offenbarung gerät.

Nach dem Gedankengang der «Philosophischen Brocken» ist die Sachlage bei Kierkegaard eindeutig die, daß er von einer bestimmten Form des christlichen Offenbarungsglaubens ausgeht und ihr entsprechend die Möglichkeit, davon zu reden, konstruiert. Dieses «Denkprojekt» lautet: «Kann es einen historischen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein geben? Wie kann ein solcher mehr als historisch interessieren? Kann man eine ewige Seligkeit auf ein historisches Wissen bauen?» Im Gegensatz zum sokratischen Lehren, für das die Wahrheit immer schon vorhanden ist und nur in Erinnerung gerufen werden muß, für das deshalb weder der Lehrer, der das tut, noch der Zeitpunkt, zu welchem dies geschieht, eine Bedeutung hat, zieht er hier die Konsequenzen aus der Annahme, daß die ewige Wahrheit, die vorher nicht war, zu einer bestimmten Zeit durch eine bestimmte Person in die Zeit eingetreten ist. Die Folgerungen, die sich aus dieser Voraussetzung ergeben, sind, daß in diesem Falle Gott selber, allerdings in irdischem Incognito, der Lehrer sein muß, daß die Unwahrheit, die er mir aufdeckt, dadurch, daß er mir die Wahrheit schenkt, von mir als meine Schuld und Sünde erkannt wird, daß der göttliche Lehrer infolgedessen mehr als bloß Lehrer, nämlich Richter, Erlöser und Versöhner ist und daß der Augenblick, in dem das Ewige in die Zeit eintritt, die Fülle der Zeiten, das Wunder ist, das für mich, indem ich dieses Paradox glaube,

d. h. willentlich als für mich gültig bejahe, zum Anlaß der Reue und der Wiedergeburt zu einem neuen Menschen wird — ein Ereignis, durch das ich über alle Zeiten hinweg mit dem historischen Ereignis der Menschwerdung Gottes, die eben so recht verstanden kein bloßes historisches Ereignis ist, gleichzeitig werde. Wenn es schon in den «Brocken» durchschimmert, daß es sich dabei um den Glauben an das Dogma der Fleischwerdung Gottes in Christus handelt, so wird das vollends in der «Nachschrift» deutlich, indem Kierkegaard hier die christliche Lehre als das «geschichtliche Kostüm» jenes Denkprojekts ausführlich erörtert.

In den teils früher, teils später veröffentlichten erbaulichen christlichen und religiösen «Reden» sowie in späteren, nicht-pseudonymen philosophischen Schriften stellt nun Kierkegaard zweitens auch die Konsequenzen, die sich aus diesem Offenbarungsbegriff für die Erlösung des Menschen, existenzphilosophisch gesprochen, für die Sinngebung des Daseins, das Eigentlich- und Ganzwerden der Existenz ergeben, heraus. Hier wird vollends klar, daß es sich für ihn in der ethischen Haltung des Assessors Wilhelm noch nicht um Erlösung handeln kann. Wie es von der Subjektivität jetzt heißt, daß sie abgesehen von der Offenbarung in der Unwahrheit sei, so erscheint hier jene Ueberwindung der Verzweiflung durch ihr entschlossenes Aufsichnehmen als durch die Verstricktheit in die Macht der Sünde unmöglich und Erlösung nur durch das göttliche Heilswerk in Christus als Gnade möglich.

Damit haben wir die beiden Punkte genannt, welche die heutigen Existenzphilosophen bewußt umgehen oder für sich neutralisieren. Für Sartre gibt es weder Gott noch Sünde, sondern, wie er es in den «Mouches» sehr drastisch darstellt, vermag er darin nur Einbildungen kranker Phantasie und sich dieser menschlichen Schwächen bedienenden Priesterbetrug zu sehen. Orest als Typ eines neuen Heilandes entschlägt sich dieser Vorstellungen und nimmt unter Verzicht auf die darin enthaltenen Tröstungen sein Fluchschicksal und seine Verzweiflung auf sich, um so seine absolute Freiheit findend sich selber zu erlösen. Heidegger weist wohl auf die «erbaulichen Reden» als für die Daseinsanalyse besser als die philosophischen Schriften Kierkegaards geeignete Quellen hin und be-

nutzt sie auch ausgiebig. So weiß er denn auch um Gewissen und Schuld. Aber das Gewissen ist für ihn nicht die Stimme des richtenden und vergebenden Gottes, sondern die Stimme des sich ängstenden Daseins selber, das den Menschen aus der Verlorenheit der Welt und dem Wegschleichen zu seinen Göttern zu sich selber zurückruft, um ihn so ganz werden zu lassen. Jaspers trägt dem besonderen Christlichen in Kierkegaard von den Dreien am meisten Rechnung, aber er sieht darin das, was Kierkegaard zur nicht nachzuahmenden «Ausnahme» macht, und glaubt seinen «philosophischen Glauben» wie gegen pseudowissenschaftlichen Aberglauben so auch gegen Offenbarungsglauben entschieden abgrenzen zu müssen. «Angesichts von Religion lebt der Philosophierende aus eigenem Glauben.»

III.

Existenzphilosophie hat also ihre Gründe, wenn sie bei ihrem Meister Unterschiede macht, das eine übernimmt und anderes — wenigstens für sich — beiseite läßt. Anders als durch solches persönliches Aneignen wären ihre Vertreter schlechte Schüler Kierkegaards; denn wie wenige andere hat gerade Kierkegaard zu solcher kritischer Aneignung aufgerufen und sie selber geübt — mit einer Ausnahme: nämlich in bezug auf das Christentum, und wie er es verstanden hat. Hier ist er bei aller Aneignung und Verinnerlichung in der überlieferten Form und der äußerlichen Institution stecken geblieben, indem für ihn ein ganz bestimmtes Christentum, nämlich das Christentum des überlieferten kirchlichen Dogmas, wie er es im Umgang mit seinem Vater und aus den Bekenntnissen seiner Kirche kennengelernt hat, *das* Christentum bedeutet. Daß dieses Christentum eine bestimmte Ausformung des Christentums in einem langen historischen Prozeß, der weder in der Vergangenheit noch in seiner Gegenwart überall zu den nämlichen Formen geführt hat, darstellt, das schien ihn nichts anzugehen — oder nur so weit, daß er alle Ausprägungen, die mit dem, was ihm als Offenbarung galt, nicht übereinstimmte, als Heidentum und Verderbnis glaubte ablehnen zu müssen: so z. B. die sich der Mittel der Hegelschen Spekulation bedienende Christentumsauffassung seiner Zeit

oder das pietistische Christentum, teilweise auch Luther, insofern er ihm zu wenig dialektisch erschien, und schließlich sogar seine eigene Kirche, weil er sie als im Gegensatz zum neutestamentlichen Christentum, wie er es sah, stehend erkennen mußte. Historisch aber hat er sich von dieser Sachlage nicht Rechenschaft abgelegt, sondern sie nun wirklich bloß und rein existenziell verstanden, d. h. in diesem Falle auf sein Verlangen nach Heil bezogen, und zwar aus seiner ganz persönlichen Situation heraus, die aber nach dem, was wir über sein Verhältnis zu seinem Vater und seine unglückliche Verlobungsgeschichte wissen, wirklich alles andere denn als Maßstab zur Eruiierung dessen, was als christliche Offenbarung schlechthin zu gelten hat, geeignet scheint.

In diesem Zusammenhang gewinnt eine Tagebuchnotiz aus dem Jahre 1849, in welcher er auf einen Umstand hinweist, der die Geschichte des Christentums mit ihren mannigfaltigen Ausformungen, einschließlich derjenigen des Kierkegaardschen Offenbarungsbegriffs, in einem ganz neuen Lichte erscheinen läßt, besondere Bedeutung. Er kommt nämlich hier auf die «Schwierigkeit» zu reden, die darin bestehe, daß im Neuen Testament «Christi Wiederkunft als nahe bevorstehend vorausgesagt» werde «und doch noch nicht eingetreten» sei. Statt nun aber auf diese, im Zeitalter eines David Friedrich Strauß eigentlich nicht überraschende Feststellung in Ruhe einzutreten und sich den Christus des Neuen Testaments, aber auch sein unvorhergesehenes Schicksal in der christlichen Kirche etwas näher anzusehen, begnügt er sich mit dem, etwas ganz anderes als den urchristlichen Mythos von Christus als dem göttlichen Bringer der Erlösung darstellenden, späteren Dogma von der Fleischwerdung Gottes, um dann daran doch noch die Hoffnung auf die Wiederkunft anzuhängen — allerdings mit dem bezeichnenden Zugeständnis, daß es sich dabei um eine aus der Qual und dem Leiden des Lebens geborene «Illusion» handle, die aber notwendig sei, weil es ohne sie «nicht zum Aushalten wäre».

Das ist der Punkt, an dem mit der Kritik an Kierkegaards Christentumsauffassung einzusetzen wäre und von dem aus sich die Ablehnung, die sie bei den heutigen Existenzphilosophen findet, erst im Zusammenhang erklären und rechtfertigen

tigen ließe. Freilich nur insoweit, als der in seiner ursprünglichen Geschichte scheiternde, aber gerade darin sich vollendende Christusgedanke einen einzigartigen Ausdruck darstellt für die Möglichkeit, daß Existenz in der entschlossenen Uebernahme ihres Scheiterns frei werden kann zu einem neuen eigentlichen Sein — eine Möglichkeit, um die sowohl Kierkegaard als auch die Existenzphilosophie, wie wir gesehen haben, wissen. Wie dieser Gesichtspunkt aus der dogmatischen Enge und Verkrampftheit Kierkegaards herausführen könnte, so würde er die heutigen Existenzphilosophen vor einer oft zu kurzschlüssigen und verhängnisvollen Bejahung des Seins, wie es ist, bewahren und sie vor allem, worum nun allerdings Kierkegaard auf seine Weise gewußt hat, die Erfahrung erlösenden Eigentlichwerdens als *Gnade* verstehen lehren. So müßte gerade ein existenzielles Verständnis der ursprünglichen Christusbotschaft nicht nur über Kierkegaards Christentum hinausführen, sondern es könnte dadurch zugleich Existenzphilosophie zu ihrer Erfüllung gelangen, indem ihr, wenn auch in etwas anderer Weise, als Heidegger ihn noch jüngst in Aussicht gestellt hat, ein neuer Advent zuteil werden könnte.

Basel.

Fritz Buri.

Rezensionen.

Lexicon in Veteris Testamenti libros, ed. Ludwig Koehler et Walter Baumgartner, Lfg. VI und VII, Leiden, E. J. Brill, 1950.

A la lecture des fascicules successifs du dictionnaire hébraïque de Ludwig Kœhler, une question se pose toujours plus nettement : cet admirable lexique embrasse aussi bien l'étymologie et la comparaison avec les autres langues ou idiomes sémitiques que le relevé et le classement grammatical des formes et leur analyse sémantique, voire syntaxique. En revanche l'histoire même des différents vocables hébreux et de leurs significations reste encore à l'état d'esquisse seulement. Or on pourrait souhaiter qu'un dictionnaire fournît au moins les éléments de l'histoire du langage considéré.

Sans doute nous comprenons fort bien l'utilité du plan formel suivi par Ludwig Kœhler, après tant d'autres d'ailleurs.