

Heinrich Barth-Gesellschaft

Präsident ad interim und Quästor: Rudolf Bind, Gartenweg 24, CH-4144 Arlesheim
Sekretariat: Dr. Christian Graf, Kirchstrasse 27, CH-4415 Lausen
Vorstand: Dr. Felix Belussi; Günther Hauff; Dr. Daniel Kipfer; Dr. Georg Maier;
HD Dr. Harald Schwaetzer
Korrespondierendes Mitglied: Dr. Kirstin Zeyer

Bulletin Nr. 16

Mai 2008

Inhalt

Seite

VORTRAG

Freude am Erscheinen 2
Günther Hauff

VORTRAG

Ursprüngliche Voraussetzung des Logos und praktisches Lebensereignis.
Zu Wiederaufnahme und Transformation einiger Themen
der ‚Marburger Schule‘ durch Heinrich Barths
„Philosophie der praktischen Vernunft“ 21
Pierfrancesco Fiorato

DOKUMENTATION

Ein bemerkenswerter Fund innerhalb der niederländischen
Barth-Rezeption: Benjamin Breek 36
Kirstin Zeyer

REZENSION

Frank Jehle, Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert 47
Christian Danz

ANZEIGEN UND IMPRESSUM 51

VORTRAG

Freude am Erscheinen*

Günther Hauff (Zürich)

Erfahrungen vor einem Baby

Wir können ausgehen von Erfahrungen, die wir alle kennen:

Vor kurzem hatten wir ein befreundetes junges Ehepaar mit ihrem ersten Kind zu Besuch. Sie leben jetzt im Ausland. Wir hatten von der Schwangerschaft erfahren und auf eine gute Geburt gehofft und gewartet. Dann kam die Meldung von der Ankunft des Kindleins, Name und Gewicht usw. Es wurde der Behörde angemeldet, registriert, bald auch photographiert. Zwei Monate später kam die Familie zu uns und wir durften das Neugeborene bewundern. Daneben gab es jedoch noch ein ganz anderes Erleben: das Kind auf dem Arm der Mutter und des Vaters, unter ihrer Stimme und ihrem liebevollen Blick. Da zählte nicht mehr die Frage, wem es ähnlich sehe, wessen Augenfarbe es jetzt habe. Das Wunder des Neuen lässt alles andere zurücktreten.

Ich erinnere mich, einen solchen Augenblick in meiner Jugend erlebt zu haben, nach der Geburt meines jüngsten Bruders. Da kam eine hochgeschätzte Nachbarin vorbei, selbst Mutter dreier Kinder, durchaus nicht sentimental, vielmehr hellbewusste Juristin, und sagte am Ende ihres Besuches einfach, allerdings in einem Jubelton: „Dieses Glück!“ – Das Wort wurde bei uns daheim vielhundert Male wiederholt. Es sagt über Jahre hinweg das, was gilt.

Der Unterschied zwischen einem Zur-Kennntnis-nehmen und dem Blick auf das liebevolle Im-Arm-haben ist fundamental: Da geht es um ein Sich-erscheinen-Lassen, Aufnehmen im stärksten Sinne. Bei allem ist selbstverständlich bewusst, dass dieses „Erscheinen“ nicht abgeschlossen ist, sich immer wieder erneuern muss, wie auch das Kind sich mit dem Heranwachsen wandeln wird. – Diese zwei Erfahrungen hat wohl jeder schon machen können. Damit ist der Unterschied von Sich-erscheinen-Lassen einerseits und Registrieren, Feststellen, Zur-Kennntnis-nehmen andererseits fürs Erste genügend deutlich. Schwieriger wird die Frage, wie wir das Sich-erscheinen-Lassen im alltäglichen Umgang durchhalten können, etwa als immer gegenwärtigen Hintergrund oder anders. Entscheidend ist, dass es nicht ein zusätzliches Zweites ist, etwa wie ein religiöser Gedanke oder Akt, sondern sich im Bereich des normalen Erkennens ereignet.

* Neufassung des Vortrages, der auf Einladung der Kirchgemeinde am 14. Juni 2003 im Andreashaus in Riehen gehalten wurde.

I. Der Untergrund, auf dem wir uns bewegen

1. Die Kunst der Moderne erinnert an Lebensfragen

Sie haben hier in Riehen neuerdings neben den traditionellen Gotteshäusern noch einen Andachtsraum der besonderen Art, in dem die Frage nach Gott und seiner Welt sehr eindringlich gestellt wird, ich meine die Fondation Beyeler. Die gegenwärtige Ausstellung dort steht unter dem Titel „expressiv“. Die gezeigten Bilder wollen, das sollte man nicht übersehen, einer Befindlichkeit Ausdruck verschaffen. Sie sind keineswegs nur zum Augenschmaus gemalt worden, wenn sie heute auch wohl von vielen so genommen werden. Im „Brückenbauer“, den man in Basel ebenso lesen kann wie in Zürich, wurde über diese Ausstellung unter der Überschrift „Kunst als Aufschrei“ berichtet (1.4.03): „Die Expressionisten wehrten sich gegen eine industrialisierte Welt, die den Menschen zum reinen Funktionsträger degradiert, [...] und gegen eine Kunst, die beschönigt und verklärt.“ Der Rezensent hatte vielleicht an das bekannte Bild „Der Schrei“ (1893) von Edvard Munch gedacht. – Emil Nolde forderte 1910 „neues Leben, neue Kunst, den neuen Menschen. Für ihn (Nolde) musste alles neu erfunden werden, Farbe zum sinnlichen und emotionalen Ereignis werden.“ – Die FAZ (28.5.03) stellt die Riehener Ausstellung zusammen mit der Frankfurter Ausstellung *Grotesk. 130 Jahre Kunst der Frechheit*. Dort wurden Bilder von Arnold Böcklin, Paul Klee, Emil Nolde und anderen gezeigt. Das Besondere dieser expressionistischen Kunst kann man sich in Basel gut verdeutlichen, wenn man die gleichzeitige Schau zum „Impressionismus“ im Kunstmuseum besucht. Hier geht es um *Die flüchtige Wirklichkeit*, wie sie sich im Augenblick im Licht und in der Atmosphäre darbietet. (NZZ 24./25.Mai 2003)

Der Hinweis auf die „flüchtige Wirklichkeit“ gibt schon eine Andeutung zu dem grossen Problem jener und auch noch unserer Zeit: Die „Wirklichkeit“ war irgendwie unsicher geworden und konnte auf der Oberfläche ebenso gesucht werden wie in den Tiefen der Person, die sich mit ihren Sorgen und Ängsten ausdrücken muss. Heute spricht man davon, dass die Kunst unseren „Wirklichkeitsverlust“ widerspiegelt. Das meint nicht einfach, dass uns eine sichtbare Wirklichkeit davongelaufen ist wie ein Hund, sondern dass der Untergrund, auf dem wir stehen, ins Rutschen geraten ist.

Die Verunsicherung über die „Wirklichkeit“, ob sie in grossen Übersichtsgriffen gefasst werden kann wie etwa „Gottes Schöpfung“, oder ob sie nur in einzelnen feststellbaren Dingen zu suchen sei, oder als die „geistige Wirklichkeit“ oder sonstwie zu sehen ist, ist heute gross. Man muss sich die Zeitsituation am Anfang des 20. Jahrhunderts vergegenwärtigen, um sich nun den theologischen und philosophischen Aufbruch um Karl Barth in den frühen 20er-Jahren verständlich machen zu können.

2. Der frühe Karl Barth und der frühe Heinrich Barth um 1919

Freilich ist es nicht selbstverständlich, dass man sich heute den Aufbruch des frühen Karl Barth noch einmal vergegenwärtigt. Ich war in meinem letzten Schuljahr 1948 in Göttingen von der Lektüre von Karl Barths „Römerbrief“ so beeindruckt, dass ich unter dem Gedanken jenes Aufbruchs viel in meinem Neuen Testament gelesen habe. Das führte zu meinem Entschluss, Theologie zu studieren. Wer einmal von jenem „Aufbruch“ gepackt worden ist, der konnte nicht mehr zur sogenannten „Tagesordnung“ übergehen. Wenn man das Wort ernst nimmt, dass das Reich Gottes nicht eine Sache ist, die hier oder dort zu finden wäre, sondern dass es in unserer Mitte beginnt, dann hat die Zukunft einen neuen Schein.

Karl Barth (1886-1968) hatte in seinem grossen Aufbruch in den frühen 20er Jahren betont, dass vor dem Wort Gottes, das „von oben“ in die Welt einbricht, all die „Gegebenheiten“ keinen Bestand haben, weder die sogenannten „Heilstatsachen“ noch das Subjekt, das einen ihm verständlichen Glauben fordert. Und damit waren auch die „Richtungen“ hinfällig, die sich auf diese „Gegebenheiten“ als ihre Grundlagen gestützt haben.

Karl Barth hatte am Beginn des ersten Weltkrieges erlebt, wie seine liberalen theologischen Lehrer, übrigens im Einklang mit namhaften Dichtern und Intellektuellen, in eine Art Kriegsbegeisterung verfielen. Man war sich eben sicher, darin dem Willen Gottes zu entsprechen. Auf den Koppelschlössern der deutschen Soldaten stand „Gott mit uns“, und auf der anderen Seite sang man „Onwards, christian soldiers“. Gegen dieses Verfügen über Gott, gut und böse und Krieg und Frieden, und gegen die Theologie, die dahinter stand, erhob sich Karl Barth. Das könnte heute aus aktuellem Anlass wieder sehr verständlich sein! Barth verwies etwa auf das unvergessliche Wort aus dem Predigerbuch: „Gott ist im Himmel, und du bist auf Erden, darum mache nicht viele Worte“. (5, 1) – Freilich dürfte es falsch sein, Barths Aufbruch nur von diesem äusseren Anlass her verstehen zu wollen. Nicht nur sein Bruder Heinrich war, wie im Folgenden zu hören ist, in die gleiche Zeitsituation hineingerissen.

Im Jahre 1919 hielt Karl Barths jüngerer Bruder *Heinrich Barth* (1890-1965) bei der „Aarauer Studentenkonferenz“ vor Karl und seinen Freunden, dabei Eduard Thurneysen, Emil Brunner und anderen, einen Vortrag, in dem der Abstand von Gott und Mensch nun auch philosophisch festgeschrieben wurde. Der Vortrag hiess „Gotteserkenntnis“ und sagt, dass „Gotteserkenntnis“ das Festhalten an der Erkenntnis der Unerreichbarkeit Gottes bedeute. Gott wird als „Ursprung von Allem“ verstanden. Die Orientierung an diesem „Ursprung“ bedeute „das immerwährende Brechen mit dem Gewordenen.“ Wir können an „gewordene“ alte Vorstellungen, aber auch an die ganze „gewordene“ Theologie denken. Es war, wie Heinrich Barth sagte, eine „Zeit der Umwälzungen“. – Dieser Vortrag von Heinrich Barth wurde erst 1962 durch einen Nachdruck bekannt (in: Moltmann, Jürgen [Hg.]: *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner* [= Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20.

Jahrhundert. Systematische Theologie 17 Teil 1] München: Chr. Kaiser 1962, 221-255). Er zeigt einmal mehr, dass in den 20er-Jahren nicht nur Karl Barth von radikalen Ideen getragen war, sondern dass diese und die hinter ihnen stehenden Fragen einer Zeitsituation entsprachen. Die Zeitschrift dieses theologischen Kreises hiess denn auch *Zwischen den Zeiten*.

3. Wissenschaftliche Erkenntnis der Welt gibt nicht den Halt, den es zum Leben braucht

Die „Zeit der Umwälzungen“ wurde eingeleitet durch ein grosses Ungenügen.

Albert Schweitzer (1875-1965) war 1915 bei seinem Suchen auf das Wort von der „Ehrfurcht vor dem Leben“ gekommen. Er war überzeugt: „Das neuzeitliche Denken [...] ist im Begriff, an der unerbittlichen Tatsache zugrunde zu gehen, dass aus der Erkenntnis der Welt, wie sie wirklich ist, keine kraftvolle und keine ethische Anschauung von der Welt zu gewinnen ist.“ Darum wollte er eine Ethik, die Lebensanschauung nicht aus einer Anschauung von der Welt ableitet. „Nicht durch ein Erkennen der Welt, sondern durch ein *Erleben* der Welt kommen wir in ein Verhältnis zu ihr.“ Er suchte ein „aus innerer Nötigung kommendes Erleben der Verantwortung gegen alles Lebendige.“ (In: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, VII. Band, Leipzig: Felix Meiner 1929, 37 f.)

Karl Jaspers (1883-1969) ist ebenfalls der Überzeugung, dass eine wissenschaftliche Erkenntnis der Welt, „die rationale Einsicht“, nicht der Halt sein kann. Aber er sieht darin einen Wandel: „Es ist philosophische Aufgabe gewesen, eine Weltanschauung zugleich als wissenschaftliche Erkenntnis und als Lebenslehre zu entwickeln. Die rationale Einsicht sollte der Halt sein. Stattdessen wird in diesem Buch der Versuch gemacht, nur zu verstehen, welche letzten Positionen die Seele einnimmt, welche Kräfte sie bewegen. Die faktische Weltanschauung dagegen bleibt Sache des Lebens. Statt einer Mitteilung dessen, worauf es im Leben ankomme, sollen nur Klärungen und Möglichkeiten als Mittel zur Selbstbesinnung gegeben werden [...] Das Buch hat nur Sinn für Menschen, die beginnen, sich zu verwundern, auf sich selbst zu reflektieren, Fragwürdigkeiten des Daseins zu sehen, und auch nur Sinn für solche, die das Leben als persönliche, irrationale, durch nichts aufhebbare Verantwortung erfahren.“ – So Jaspers 1919 im Vorwort zu seinem Buch *Psychologie der Weltanschauungen* (5. Auflage. Berlin: Springer 1960, VIII). Als Anstösse zur Selbstbesinnung bringt Jaspers darin das Denken zweier Philosophen ins Gespräch, die man bisher übergangen hatte, Kierkegaard und Nietzsche. Der eine hat das Leben religiös als Leiden verstanden, der andere sah das Letzte des Lebens in der Lust, die tiefe Ewigkeit will.

Heinrich Barth hatte 1919 in einem Brief programmatisch geschrieben: „Was ich als Philosoph zu suchen habe, ist Lebenserkenntnis im umfassendsten Sinne, die grundsätzlich auf keine Problemstellungen verzichtet. Meines Erachtens handelt es sich darum, die grossen objektiven Orientierungen zurückzugewinnen, aus denen frühere Zeiten die Einheit ihres Wesens gewonnen haben.“ Damit dürfte

ebenfalls eine Absage an eine auf wissenschaftliche Erkenntnis gegründete Weltanschauung ausgesprochen sein, aber auch eine Absage an Begründungen vom Subjekt her. Zu den „objektiven Orientierungen“ könnte das Ringen um Anerkennung für den Begriff des „Ursprungs von allem“ gehören. – Man kann sich aber schon an dieser Stelle vorgreifend fragen, ob nicht die spätere Bemühung um das „Erscheinen“ auch unter dem grossen Aspekt eines Beitrages zu den „objektiven Orientierungen“ gesehen werden muss. Zumindest ist der Unterschied zu dem Vorhaben von Jaspers deutlich, der Mittel zur „Selbstbesinnung“ anbieten wollte.

Für unseren nachträglichen Rückblick haben 1919 mehrere Versuche, mit dem Verlust einer wissenschaftlich begründeten Weltanschauung fertig zu werden, nebeneinander gestanden: die ethische Formel, ein Aufweis von Möglichkeiten der Selbstbesinnung, und der Versuch Heinrich Barths, zu den „grossen objektiven Orientierungen“ vorzustossen.

II. Suchen nach neuen Grundlegungen

4. *Heinrich Barth und Heidegger 1927*

In diesem Abschnitt soll ein kurzes Licht auf die Geschehnisse des Jahres 1927 fallen, das durch das Erscheinen von *Martin Heideggers* (1889-1976) Buch *Sein und Zeit* so etwas wie eine Zeitachse in der Philosophie des 20. Jahrhunderts darstellt. In diesem Jahr 1927 trat *Heinrich Barth* auf den Plan mit seinem Werk *Philosophie der Praktischen Vernunft* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1927; abgekürzt PV). Das Buch ist trotz seines Titels und des Ausgehens von Kant doch mehr als eine Kant-Auslegung. Barth hat gesagt, dass es, noch ohne diesen Ausdruck, doch auch so etwas wie eine Philosophie der Existenz darstelle. Es kommt deutlich aus der Schule des Neukantianismus, sofern die Entstehung der praktischen Entscheidung aus einer Erkenntnis betont wird. Aber die Entscheidung kann nicht Sache einer guten Absicht bleiben, sondern muss sich „verwirklichen“. Darin tritt sie in Erscheinung. Das heisst aber, sie tritt anderen in Erscheinung. Damit ist sie über den Innenaspekt hinausgehoben in das Feld eines geschichtlichen Geschehens. So steht sie in Beziehung zur Wirklichkeit, denn Wirklichkeit beruht auf Erscheinung. Damit ist mehr gesagt als mit Heideggers Hinweis auf „Strukturen des Daseins“. – Heinrich Barth hat in diesem Buch einige seiner früheren Positionen neu überdacht (So wird die 1919 aktuelle Verwerfung der „Gegebenheiten“ jetzt differenzierter betrachtet, vgl. PV 267).

Martin Heidegger kam von der Phänomenologie von Husserl her und hat in *Sein und Zeit* die Wirklichkeit im „Sein“ gesucht, und dieses Sein im Seienden des Daseins, nämlich in der Beschreibung der „Strukturen des Daseins“. Er nennt dazu Mit- und Selbstsein, Sorge, Sein zum Tode, Ganzseinkönnen des Daseins. Heideggers *Sein und Zeit* stellte durch seinen Inhalt und durch die imponierende Strenge der Darstellung alles in den Schatten. Es erschien bald in mehreren Auflagen und wurde vor allem für viele französische Philosophen zum Lehrbuch oder

doch unentbehrlichen Bezugspunkt.- Immerhin hatte Kant noch so viel Ausstrahlung, dass Heidegger noch ein Buch über Kant folgen liess.

Diese Werke haben Heinrich Barth zu umfangreichen Besprechungen bzw. Stellungnahmen veranlasst, in denen er von einer Bewunderung von Heideggers Gründlichkeit ausgeht, wie übrigens auch Heidegger in einem Brief anerkennt, dass er von Barth lernen könne.

Die ganze tiefe Bewegtheit jener Zeit kommt darin zum Ausdruck, dass Heidegger 1936 in Vorlesungen eine „Kehre“ zu vollziehen beginnt, indem er einen „ursprünglicheren Ansatz“ sucht und diesen jetzt statt beim Sein des Daseins beim „Ereignis“ findet. Er sagt: „Ereignis‘ seit 1936 das Leitwort meines Denkens“ (Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]*. Gesamtausgabe 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989; der zitierte Satz im Nachwort S. 512).

5. Grundlegungen „ein wenig sorgfältig einschätzen“

Karl Barth, der nach dem Aufreissen der Kluft zwischen Gott und Mensch begonnen hatte, in Deutschland Vorlesungen über „Christliche Dogmatik“ zu halten, erhielt im Juli 1927 vom Bruder Heinrich einen Besuch und anschliessend einen sehr grundsätzlichen Brief. Heinrich Barth sagt seinem Bruder, dass er bei ihm beobachte, wie sich „der Gedanke“ (nach dem frühen Aufbruch der Wort-Gottes-Theologie) nun zu „der gelehrten und doch anschaulich-verständlichen Gemeinsprache der okzidentalen Bildung“ zurücktaste, „die Aristoteles geschaffen hat, ein Vorgang, der mir wohl verständlich ist, und über den man sich so lange nicht wundern darf, als die Philosophie bloss als bequemes Instrument einer der Dogmatik dienenden Begriffsbildung in Frage kommt.“ (Hauff G. / Schweizer H. R. / Wildermuth A. (Hgg.): *In Erscheinung Treten*. Basel: Schwabe 1990, 88-89; abgekürzt IET) Das heisst, dass die Theologie in etwa meine, sagen zu können, was sie will, und sich dabei unbedacht und ungeniert der Begrifflichkeit bediene, welche die Philosophie seit Jahrhunderten angeboten hat. Jetzt folgt ein ganz erstaunlicher Satz: „Wenn einmal das ganze Problem ernsthaft aufgenommen wird, muss sich der Dogmatiker wohl entschliessen, die philosophischen Grundlegungen, auf die er sich zurückbezieht, in ihrer Tragweite ein wenig sorgfältig einzuschätzen.“ Das wird noch konkretisiert: „Nichts ist mir deutlicher geworden als dies, dass für eine selbständige protestantische Dogmatik nicht ein Verlegenheits-Thomismus sondern nur ein weitergeführter Kant als Anknüpfung in Frage kommen kann.“ Da wird doch nicht weniger verlangt, als dass der Dogmatiker sich nicht der alten, selbstverständlich gewordenen philosophischen Grundlagen bedienen, sondern seine Grundlegungen „ein wenig sorgfältig einschätzen“ solle. Das heisst aber im Klartext: Schaff dir, wohl in Verbindung mit Philosophen, eine neue philosophische Basis, die deinem Aufbruch, der doch erst wenige Jahre zurückliegt, angemessen ist! (IET 89) Heinrich Barth sagt nicht, er selbst wolle eine fertige neue philosophische „Grundlegung“ anbieten. Er schiebt die Bemühung zunächst den Theologen zu.

Wenn uns der Hinweis auf die Notwendigkeit neuer „Grundlegungen“ vielleicht als eine ungeheure Zumutung vorkommen kann, so ist doch daran zu erinnern, dass diese Zumutung nach einem ungeheuren Aufbruch erfolgt ist. Im übrigen wird sich auch die heutige protestantische Theologie fragen müssen, ob sie inzwischen ihre „Grundlegungen“ neu bedacht hat.- Nun soll aber noch eine Stimme aus dem gleichen Jahr 1927 zu Wort kommen, die uns zeigt, dass auch andere Denker, ohne den biographischen Zusammenhang wie bei Heinrich Barth, zu ähnlichen Überlegungen gekommen sind. In der Einleitung zu *Sein und Zeit* schreibt *Martin Heidegger*: „Die Theologie sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott. Sie beginnt langsam die Einsicht *Luthers* wieder zu verstehen, dass ihre dogmatische Systematik auf einem ‚Fundament‘ ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt“ (*Sein und Zeit*. Gesamtausgabe 2 § 3 13-14).

6. Eine „Philosophisch-Theologische Vereinigung“ in Basel

In Basel gab es in den 30er Jahren ein interessantes Vorhaben, das allerdings nur wenigen bekannt geworden und auch schon wieder vergessen scheint. Ich bin erst beim Studium alter Akten und Briefe aus dem Nachlass von Heinrich Barth darauf gestossen.

Heinrich Barth und Pfr. Eduard Thurneysen haben sich 1931 mit einem Schreiben an „Persönlichkeiten unserer Stadt“ gewendet, die sich durch ihre Wirksamkeit in Kirche und Lehre – jetzt wörtlich: „von letzter Verantwortung belastet wissen“, weil sie nämlich merken, dass „ein Vorübergehen an den entscheidenden Grundfragen des Daseins“ nicht mehr möglich ist. Im Blick auf die gesellschaftliche Umwelt ist (wieder Zitat) „die Frage, welche Erkenntnis in ihr zu vertreten endgiltig verantwortet werden kann.“ – Auf Heinrich Barths Liste der Teilnehmer findet man 47 Namen, darunter aus Riehen Pfr. Gottlob Wieser und Dr. Paul Gessler, Rektor der Töchterschule. Schon 1932 wurde in diesem Kreis über „Kunst und Offenbarung“ gesprochen, und ausdrücklich über das Thema „Kunst und Wirklichkeit“.

Wir müssen die Auffälligkeiten an diesem Vorstoss doch wohl einzeln hervorheben. Da ist zunächst der Name „Philosophisch-Theologische Vereinigung“. Versuchte man, durch eine Zusammenarbeit der traditionellen, sich doch eigentlich selbständig wissenden Theologie wieder mehr Gewicht zu verleihen? Dabei soll aber nicht die alte Theologie gestützt werden, sondern um einer „letzten Verantwortung“ willen sollen die „entscheidenden Grundfragen des Daseins“ zentral angegangen werden. (Als ob die Theologen nicht das Bewusstsein gehabt hätten, genau das zu tun!) Als Ziel der Bemühung soll die Frage gelten, „welche Erkenntnis“ in der Gesellschaft „endgiltig verantwortet werden kann“. Das Ziel heisst also „Erkenntnis“! Gemeint ist aber „Lebenserkenntnis“. Aus dem Vorwort von *Sein und*

Zeit haben wir eine ähnliche Forderung von Heidegger gehört, dort allerdings noch an die Theologie gerichtet und nicht einer grösseren Öffentlichkeit von Leuten vorgelegt, die bei ihrer Verantwortung gepackt werden sollen.

Das Drängen auf endgültig zu verantwortende „Erkenntnis“ führte bald dazu, dass der Mitinitiator der „Vereinigung“, *Eduard Thurneysen* (1888-1974), schon 1933 in einem Brief an Heinrich Barth Anlass haben konnte, sich darüber zu beschweren, dass dieser ihm „katastrophales Unverständnis“ und Unbildung vorwerfe: „Ich soll – rufst du mir zu – ‚einmal ein wenig studieren!‘“ Heinrich Barth hatte unterstellt, hinter Thurneysens Einwänden würden zu wenig „sachliches Verständnis“ und „stumpfe Ablehnungen“ stehen. An solchen Vorwürfen wird Barths Enttäuschung über sein Nicht-verstanden-werden spürbar. Barth sagte gar, Thurneysen „misshandle“ seine (Barths) „Lebensarbeit“. Da gegenüber dem alten Freunde Thurneysen nicht ausgeführt wurde, worin denn die bisherige „Lebensarbeit“ bestanden hat, muss hier das Wichtigste beigefügt werden: Thurneysen dürfte sich daran erinnern haben, dass Barth sich seit seiner Dissertation über Descartes bemüht hatte, einen Begriff des „Ursprungs“ als Zentrum von allem einzuführen. Auf jeden Fall wusste er um Barths „Philosophie der praktischen Vernunft“ von 1927, den existenzphilosophischen Entwurf im Anschluss an Kant. Da im gleichen Jahr 1927 auch Heideggers *Sein und Zeit* und 1929 dessen *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn: Friedrich Cohen 1929) erschienen waren, hatte Barth in mehreren grossen Artikeln dazu Stellung genommen.

Wenn man sich den Vorgang einmal etwas konkreter vorstellen will: Ist es nicht, als würden aus der Töchterschule am Kohlenberg und dann erst auch noch von der alten Universität am Rheinsprung und von den Münstertürmen lange Transparente herunterhängen mit einer Aufschrift wie „Wir suchen verantwortbare Erkenntnis – und Leute, die dabei mitmachen“. Da hätte es also in der Belehrung in der Töchterschule, in der Universität und bei den Predigten im Münster bisher – oder wenigstens in letzter Zeit – an solcher „Erkenntnis“ gefehlt.

Vielleicht war einigen Lesern der Einladung auch aufgefallen, dass darin – wie auch bei anderen Denkern wie Albert Schweitzer und Jaspers in jüngster Zeit – eine neue Rückbeziehung auf „Verantwortung“ eine wesentliche Rolle spielte. – Noch 1960 kann Heinrich Barth in der Darstellung des Studienfaches „Philosophie“ (in: *Lehre und Forschung an der Universität Basel. Zur Zeit der Feier ihres fünfihundertjährigen Bestehens dargestellt von Dozenten der Universität Basel* (Basel: Birkhäuser 1960, darin: *Philosophie* von Heinrich Barth, S. 264-268) schreiben: „Sowenig wie der Dozent darf es sich der Studierende auf die Länge ersparen, sich eigene philosophische Erkenntnis aufzubauen und die Verantwortung auf sich zu nehmen, für seinen Erkenntnisbesitz einzustehen.“ (S. 266)

Die „Philosophisch-Theologische Vereinigung“ wurde 1939 eingestellt. Aber die Richtung auf das gemeinsame Interesse von Philosophie und Theologie war deutlich gemacht. Im Jahre 1959 hat die theologische Fakultät Bern dem Philosophen Heinrich Barth in Anerkennung seines Einsatzes für die Einheit der Wahrheit einen Dr.h.c. verliehen. Barth schreibt im Dankbrief: „Ich halte dafür, dass gerade

die Philosophie berufen ist, auf die Einheit aller Wahrheitsbemühung hinzuweisen.“ Er wolle einer absoluten Scheidung der Fakultäten entgegenarbeiten, weil ihm „alle Lehre von einer ‚doppelten Wahrheit‘ zuwider“ sei.

In einem Vortrag von 1946 hat Heinrich Barth dann davon abgesehen, von den Theologen weiterhin das schier Unmögliche zu erwarten, dass sie ihre philosophischen Grundlagen kurzerhand einmal erneuern. Dafür hat er das Problem des Sprachgebrauchs hervorgehoben und die Verantwortung auf die Seite des Philosophen zurückgenommen: „[...] die Sprache des Glaubens und des Bekenntnisses darf ausserhalb der Kirche nicht mehr als eine gemeinverständliche Sprache vorausgesetzt werden. Wir dürfen nicht übersehen, dass diese Sprache im Gehör einer gebildeten Öffentlichkeit ständig zum konventionellen Ausdruck geläufiger religiöser Vorstellungen nivelliert wird. Da wir diese Sprache einer solchen Entwertung nicht aussetzen dürfen, sehen wir uns genötigt, uns zumeist einer begrifflichen Umschreibung zu bedienen [...].“ (AH 213)

7. *Philosophie und Theologie in Basel*

Während die Arbeit der genannten „Vereinigung“ kaum an die Öffentlichkeit trat und uns vor allem als Ausdruck einer offenbar „in der Zeit“ liegenden Problematik und wegen Heinrich Barths Umgang mit diesen Problemen interessiert, muss die öffentliche Hinwendung zu der Beziehung von Philosophie und Theologie, wie sie etwas später in der offiziellen Philosophie in Basel geschah, auf jeden Fall vor Augen gestellt werden. Die Vorlesungen, mit denen sich *Karl Jaspers* im Jahre 1947 in Basel vorstellte, erschienen 1948 unter dem Titel *Der philosophische Glaube* (München: Piper und Zürich: Artemis 1948). Dieser Titel kündigte eine neue Sicht an und sorgte für einige Aufregung. Dabei hatte Jaspers schon 1937 in seiner *Existenzphilosophie* (Berlin: Walter de Gruyter 1938) die Beziehung von Philosophie und Theologie ungewöhnlich eingehend behandelt. (Interessant ist dazu seine *Autobiographie*, z.B. in: Piper, Karl (Hg.): *Karl Jaspers. Werk und Wirkung*. München: Piper 1963).

Als 1960 zum 70. Geburtstag von Heinrich Barth eine Festschrift herausgegeben werden sollte, stellte sie der Herausgeber, *Gerhard Huber*, aus gutem Grund unter den Titel *Philosophie und christliche Existenz* (Festschrift für Heinrich Barth zum 70. Geburtstag am 3. Februar 1960. Basel: Helbing & Lichtenhahn 1960). Die Gratulanten haben sich genau zu diesem Thema geäußert, Karl Barth, Karl Jaspers, Emil Brunner und andere. Gerhard Huber lieferte selber die erste zusammenfassende Darstellung von Heinrich Barths späterem Denken, noch bevor dieser selbst eine solche Arbeit vorgelegt hatte. Karl Jaspers entwickelte aus seinem Beitrag sein grosses Buch *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (München: Piper 1962) und bezeugte damit das nicht erlahmte Interesse an diesem Verhältnis.

An dem Gespräch nahm als Theologe der jüngeren Generation *Fritz Buri* (1907-1995) teil, der die Existenzphilosophie von Jaspers übernommen und in zahlreichen Rezensionen bekannt gemacht hatte. In dem Artikel *Christliche Lehre*

und philosophischer Glaube (National-Zeitung 10.4.49) hat Buri die Hoffnung ausgesprochen, dass zwischen den beiden Grössen eine Wendung zum Gespräch sich vollziehen möge. Zwanzig Jahre später schreibt Buri einen Artikel mit der Überschrift: *Karl Jaspers – ein Lehrer der Kirche* (NZZ Nr 702, 30.11.69, S. 51-52). (Beide Texte findet man in: Hauff, Günther (Hg.): *Fritz Buri. Zur Theologie der Verantwortung*. Bern 1971). Buris Antrittsvorlesung 1952 handelte direkt von *Theologie und Philosophie* (in: *Theologische Zeitschrift* Jg. 8, S. 116-134). Nach einer *Theologie der Existenz* (1954) verfasste Buri 1966 die Volkshochschulvorlesung *Denkender Glaube. Schritte auf dem Wege zu einer philosophischen Theologie* (Bern/Stuttgart: Paul Haupt 1966). Indem er diesen Text dann seinen Vorlesungen in Amerika zugrunde legte, wurde die Eigenart des in Basel geführten Gesprächs mit der Orientierung an Jaspers auch jenseits des Atlantiks vorgestellt. Dabei hat übrigens, auf seine eigene Weise, nämlich mit einer Orientierung an Heidegger, auch der aus Riehen stammende *Prof. Heinrich Ott* mitgewirkt, der Nachfolger auf Karl Barths Lehrstuhl geworden war.

Insgesamt kann man sagen, dass der Dialog zwischen Theologie und Philosophie damals in Basel dank einer gewissen Liberalität so intensiv geführt wurde wie sonst wohl nirgends im deutschsprachigen Raum. Ich habe die beiderseitigen Vorstösse in den 50er Jahren als einen zweiten grossen Aufbruch empfunden, und ich bin unendlich dankbar, dass ich diese Zeit, diese Männer und ihr Gespräch aus nächster Nähe miterleben konnte.

Übrigens hat die Basler Kirche in den 60er-Jahren mit der „Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Schulung“ gewisse spürbare Tendenzen aufgenommen und Angebote für ein vertieftes Interesse geschaffen. Im Rahmen dieses Bemühens wurde im März 1965 auch Heinrich Barth zu einem Vortrag eingeladen, und zwar hier in Riehen, in seiner Gemeinde. Er sprach über *Leben und Tod*. Diesen Vortrag kann man heute in dem Band mit seinen Abhandlungen nachlesen (Barth, Heinrich: *Existenzphilosophie und Neutestamentliche Hermeneutik*. Basel: Schwabe 1967, 224-231; abgekürzt AH). Damit kommen wir jetzt endlich zu dem eigentlichen Anliegen des heutigen Tages, nämlich zu dem Hinweis auf den ganz besonderen Beitrag, den der Philosoph Heinrich Barth für den christlichen Glauben geleistet hat. Allerdings ist dessen Besonderheit nicht recht zu würdigen, wenn man nicht zuvor sein früheres Suchen nach einer für Philosophie und Theologie gültigen „Erkenntnis“ beachtet, die „zu vertreten endgiltig verantwortet werden kann“, wie es in dem Programm der „Philosophisch-Theologischen Vereinigung“ hiess.

III. Die Wiederentdeckung des „Erscheinens“

8. Ein Philosoph lernt aus der Bibel

Unter Heinrich Barths unveröffentlichten Manuskripten fand sich auch eine *Exegese zu 2. Kor. IV* (AH 238-241). Es handelt sich um einen Vortrag, den Heinrich Barth 1933 in Wuppertal gehalten hat. Was damals hinter der Einladung gestanden hat,

wissen wir nicht. Auf jeden Fall lässt man nicht jemanden aus Basel anreisen, nur damit dieser über einen Abschnitt aus Paulus referiert. Also muss sich irgendwie herumgesprachen haben, dass da etwas Besonderes zu erwarten ist. Barth beginnt mit der Beobachtung, dass im NT eine „visuelle Auffassung des Offenbarungsgeheimnisses“ anzutreffen ist, d.h. ein Denken, das seinen Ausgang vom Sehen nimmt. Diese visuelle Auffassung konnte auffallen, weil das gewohnte kirchliche Bekenntnis im Gegensatz dazu einem abstrakten Begriffsdenken verpflichtet ist.

Die „visuelle Auffassung“ wird am Beispiel des Menschen verdeutlicht: Ein Mensch tritt uns wesentlich in seinem Antlitz in Erscheinung. Vielleicht ist ein Mensch von Gedanken beherrscht, die auf seinem Antlitz in Erscheinung treten. Dadurch unterscheidet er sich von einer Gegebenheit sinnlicher Erfahrung, von einem „Phänomen“ in Raum und Zeit. Ein solches würde keine Fragen erwecken nach dem, was hinter ihm steckt. Im Erscheinen jedoch kommt etwas zum Vorschein, nicht ein Hintergrund, sondern es geschieht ein „Eintreten in die Wirklichkeit“. Das Antlitz ist die auserwählteste Stätte der „Erscheinung“, auf ihm erscheint das Beherrschtsein durch Ideen.

Das Neue Testament bezeugt nun ein Erscheinen, das in keinem allgemeinen Prinzip als Möglichkeit vorgesehen, vielmehr einzigartig ist. Wir denken dazu vielleicht an die Messiaserwartungen, die an Jesus herangetragen wurden. Er erfüllt sie nicht im Sinne der Erwartungen, er ist eine neue Wirklichkeit. Wenn das NT sagt, dass das „Leben“ erschienen sei, so verdeutlicht es das etwa im 2. Korintherbrief durch den Hinweis, dass dieses „Leben“ nicht nur in Christus „erscheint“, sondern auch in den anderen, den Zeugen Christi, in denen sein Leben und Sterben in Erscheinung tritt. (2. Kor. 4, 10-12) Damit ist klar, dass das „Erscheinen“ Christi nicht einfach sein menschliches Auftreten meint.

In den *Neutestamentlichen Überlegungen* (AH 242-253) von 1941 ist Heinrich Barth von den johanneischen Schriften ausgegangen, besonders von dem Satz „Das Leben ist erschienen“ (1. Joh.1, 2). Dieses „Leben“ ist nicht eine zusammenfassende Bezeichnung für das Leben in der Natur, sondern es meint das „Wort des Lebens“, „das von Anfang an war“, „beim Vater“. Es ist erschienen in dem „einfachen Sehen, Hören und Betasten, von dem in diesem Texte Zeugnis abgelegt wird.“ (AH 243) – Zur Erläuterung kann man auch an die Geschichte von den Johannesjüngern denken. Sie kommen zu Jesus mit der Frage: „Bist du es, der da kommen soll?“ und erhalten statt einer begrifflich fixierenden Antwort eine Aufforderung: „Berichtet, was ihr hört und seht!“ (Mt.11, 4).

9. Wie „Erscheinen“ in der Philosophie verstanden wurde

Die Beachtung des „Erscheinens“ in der Bibel hat Heinrich Barth zu der Frage geführt, wie solches Erscheinen denn in der Geschichte der Philosophie berücksichtigt worden ist, bei Platon und den anderen Grossen. Heinrich Barth sagt dazu über seine Arbeit, er als Philosoph sehe „keinen Anlass, etwa im Namen der ‚Vernunft‘ die Möglichkeit einer Wahrheitserschliessung durch die Hl.Schrift grund-

sätzlich in Abrede zu stellen.“ (AH 170) Dazu braucht es allerdings eine eigenständige Erforschung des Denkens der Hl. Schrift. „Der Philosoph [...] wird die Verantwortlichkeit seiner Stellungnahme nicht auf die Theologie übertragen dürfen.“ (AH 154) So auf den Weg gebracht von seiner eigenen Beachtung des „Erscheinens“ in der Hl. Schrift, untersucht Barth das Ernstnehmen oder auch Übergehen der „Erscheinung“ in der Philosophie, was zu den zwei Bänden *Philosophie der Erscheinung* (= PE) führte. (PE I, 1946; PE II, 1959) Darin wird zum Grundsätzlichen gesagt: „Als ein Erstes und Letztes ist uns [...] ‚Sein‘ gegenwärtig [...] ‚Sein‘ [ist] Voraussetzung aller Begriffe [...] Sein [ist] ein Erstes und Letztes ‚dem Wesen nach‘. Es gibt aber ein Erstes und Letztes auch ‚mit Rücksicht auf uns‘ [...] Dieses Erste und Letzte in ‚unserer‘ Sicht ist die Erscheinung.“ (Vorwort zu PE I XI). Bei dieser Überlegung wird klar: „Erscheinung“ ist ein Thema „von einer Bedeutung, die nicht leicht überschätzt werden kann.“ Aber es sei nicht als „neues Grundprinzip“ zu sehen, etwa jetzt herausgestellt, „um in der Welt der Philosophen eine kleine Sensation zu bewirken.“ (AH 160)

Allerdings müssen wir wohl beachten, dass Heinrich Barth, indem er eine solche Möglichkeit überhaupt ins Auge fasst, zumindest verrät, was er über die angemessene Bedeutung des Themas der „Erscheinung“ denkt, und über dessen zu erwartende Auswirkung. Als eine entsprechende Reaktion nach dem ersten Band ausblieb, hiess es im Vorwort zum zweiten Band (1959), wohl im Blick auf die grosse Heidegger-Bewunderung in jenen Jahren, dass die Bedeutung einer Philosophie neuerdings offenbar durch die Akklamation bewiesen werde, die ihr zuteil wird, also weniger durch verstehendes Urteil. Demgegenüber sagt der Verfasser angesichts der ausgebliebenen Akklamation für sein Thema der „Erscheinung“: „Dieses Buch ist geschrieben für die ‚Stillen im Lande‘.“ (PE II 11) Wenn diese aber begreifen werden, dass „Erscheinung“, immerhin „mit Rücksicht auf uns“, als „Erstes und Letztes“ zu erkennen ist, wird die Anerkennung und mit ihr die „Sensation“ – so meinen wir heute – gar nicht ausbleiben können.

Was ist nun aber das Besondere, wenn die „Erscheinung“, wohlgemerkt: neben dem „Sein“, als „Erstes und Letztes“ ernst genommen wird? Wenn dasjenige Aufmerksamkeit findet, was uns im Augenblick konkret als Einzelnes in Erscheinung tritt, ergibt das *einen neuen Wirklichkeitsbezug*. Denn es gibt kein Erscheinen, wenn ich es mir nicht in Erscheinung treten lasse. Mit Begriffen kann ich über Wirklichkeit verfügen, ohne dass sie mich etwas angeht. Beim Sich-erscheinen-Lassen bin ich einbezogen in das Geschehen der Wirklichkeit, in das „Ereignis des Erscheinens“ (AH 41 u. a.).

Die Frage nach der Bedeutung des Themas des „Erscheinens“ für die Philosophie mag verschiedene Gesichtspunkte berücksichtigen. Das kann man sich verdeutlichen in dem Buch *Die Entdeckung der Phänomene*, in dem Armin Wildermuth und Hans Rudolf Schweizer 1981 *Dokumente einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis* (Basel: Schwabe 1981) zusammengetragen und kommentiert haben. – (H. R. Schweizer hatte 1973 eine Arbeit über A. G. Baumgarten vorgelegt: *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Eine Interpretation der <Aesthetica> A. G. Baumgartens mit*

teilweiser Wiedergabe des lateinischen Textes und deutscher Übersetzung [Basel: Schwaabe 1973], und 1976 das Buch vom *Ursprünglichen Sinn der Ästhetik* [Oberwil-Zug: Kugler 1976] folgen lassen.) Sofern es immer ein Einzelnes ist, das im Augenblick erscheint, kann man die Beachtung des „Unscheinbaren“ hervorheben. Dazu dürften Formulierungen von Jens Soentgen eine Anregung gegeben haben. Dieser Chemiker und Philosoph hat aber andernorts auch darauf hingewiesen, dass Heinrich Barth eine neue Sicht auf „Wunder“ frei gemacht hat. (in: Bulletin Nr.5/Mai 2001, 16-19, mit Verweis auf AH 332).- Eine weitere Anwendung legt sich für die Ökologie-Debatte nahe: Einen ernsthaften Umweltschutz wird es unter Hinweis auf bedrohliche Zahlen von Luftverschmutzung etc. auf die Dauer nicht geben können, sondern letztlich erst dann und dort, wo wir uns diese Umwelt auch erscheinen lassen und sie nicht nur über Begriffe wahrnehmen.

10. Auch Freude am Erscheinen

Eines haben wir noch vergessen zu erwähnen: Dieses „Ereignis des Erscheinens“ vermittelt Freude, bei den Eltern mit ihrem Kind auf dem Arm, und spontane Freude auch beim danebenstehenden Betrachter, wenn er sich diese aktuelle Freude der Eltern etwas angehen lässt. Es stellt sich eine Verbundenheit in der Freude ein, die noch etwas anderes ist als etwa die „ansteckende Freude“, die man bei einem gesellschaftlichen Anlass erlebt haben mag.

Das Ernstnehmen dieser Freude kann uns der Dichter *Peter Handke* wichtig machen. Seine Schrift *Versuch über den geglückten Tag* hatte angeregt zu einer Predigt, die ihm dann zugeschickt wurde. Daraus hat Handke das Wort „Das Leben ist erschienen“ aus dem ersten Johannesbrief aufgegriffen und als „Wahlspruch“ eines Priesters in einen Roman eingebracht. (*Mein Jahr in der Niemandsbucht. Ein Märchen aus neuen Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, 633). Was mehr ist: dabei hat er auch den Zusammenhang jener Briefstelle bedacht. Dort heisst es nämlich: „Was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt [...] Und dies schreiben wir, damit unsere Freude vollkommen sei.“ (1. Joh. 1, 4) Handke lässt nun jenen Priester sich fragen, ob er sich die Freude bewahrt habe, zu der dieses Wort hinführen will. Damit kann uns der Dichter einen Wink geben. Wir haben bisher zu wenig beachtet, dass alles Erscheinen, so wie ich es bei dem Baby auf dem Arm seiner Eltern miterlebt habe, zur Gemeinschaft und zur Freude einlädt, zu einer Freude, die „vollkommen“ sein kann. Das ist die erfüllte Freude am Erscheinen.

11. „Erscheinen“ – als Zeugnis des christlichen Glaubens

Von der Erfahrung am Baby her, die wohl alle teilen werden, kann es uns auf eine persönliche Weise verständlich werden, dass die frühe Christenheit das „Erscheinen“ des Christus gefeiert hat. Wie zwingend es in jenen Zeiten gewesen ist, das Kommen des Christus als ein „Erscheinen“ in einem bewussten Unterschied zu

einem „Sein“ zu verstehen, kann jetzt nicht untersucht werden. Auf jeden Fall steht fest, dass man über Jahrhunderte dieses „Erscheinen“ am 6. Januar mit dem Fest „Epiphania“ begangen hat. Erst im vierten Jahrhundert hat die Kirche, um den römischen Reichsgott Helios an die Seite zu drängen, dessen Geburtsfest am 25. Dezember zum Tag der Geburt Christi erklärt. Die Christenheit hat sich durchgesetzt und ihr Christgeburtstag weltweit bekannt gemacht. Es wird heute in allen Ländern als Fest der Geschenke gefeiert, bei Christen und Nicht-Christen. Aber wer sich „durchsetzt“, verliert darüber oftmals sich selbst. So wurde „Epiphania“ vergessen, und damit die Besinnung auf das „Erscheinen“ Christi, und damit auf das je neue Ereignis des Erscheinens.

Zwar singt man im Weihnachtslied „O du fröhliche ...“ noch die Zeilen „Christ ist erschienen“ und „freue dich, o Christenheit“, doch das ist bedauerlicherweise kaum mehr ein Anlass zur Besinnung. Man feiert sogar mit den Kindern noch den „Dreikönigstag“ und schenkt den Dreikönigskuchen. Das weltweite Lichter- und Geschenkfest muss nicht abgewertet werden, und die kleinen und grossen Sonntagsschüler sollen das Krippenspiel ruhig mit ihrer Phantasie ausgestalten und erleben dürfen. Aber die Kirche könnte mit einem neu aufgegriffenen „Epiphania“ zeigen, dass sie nicht nur an eine geschehene Geburt erinnert, sondern an das Erscheinen des Lebens, das je neue Erscheinen. Man kann nicht mit Begriffen und Festen über ein „Sein“ Christi verfügen. Bekenntnisse in Begriffen führen ebenso zu einem Wirklichkeitsverlust wie jede vermeintliche Seinserkenntnis, die das Erscheinen „für uns“ meint vernachlässigen zu dürfen und als zweitrangig behandelt. – Freilich, damit müsste sich die Kirche auf den Weg begeben, nicht nur ein Fest, sondern ihre „Grundlegungen“ neu zu bedenken.

12. Erkennen und Verstehen

Für eine neue Beachtung des „Erscheinens“ spricht ganz wesentlich auch, dass damit unsere Ausrichtung auf *Erkennen und Verstehen* anerkannt würde. Man erinnert sich, dass in der Berufung des Jesaja eine schreckliche Verfluchung des Volkes ausgesprochen wurde, dahin, dass die Leute „hören und nicht verstehen“ sollen. (Jes. 6, 9) Die Forderung „Land, Land, höre des Herrn Wort“ und die andere „wer Ohren hat, der höre“, meinen ja: der höre und verstehe! Die Richtung des ganzen Lebens auf das Erkennen und Verstehen ist besonders deutlich im berühmten Kapitel 13 des ersten Korintherbriefes aufgezeigt. Man kennt dies Kapitel meist nur als das „Hohe Lied der Liebe“, weil es am Schluss sagt: „... am grössten aber ist die Liebe“. Man sollte aber nicht zu schnell an die Hochzeitsglocken denken. Das Kapitel redet vom Erkennen. „Glaube, Liebe, Hoffnung“ sind als Vollzüge gemeint, nicht als Grössen in Begriffen. Das ist die Basis. Darum die Anerkennung der Grenze des Erkennens mit dem Wort „Unser Erkennen ist Stückwerk“. Mehrfach dieses Wort „Stückwerk“. Das will doch wohl sagen: wir sind und bleiben unterwegs. Allerdings sind wir deshalb auf dem Weg des Erkennens, weil wir über die nächstliegenden Ziele und Grenzen hinaus hoffen: „Wir sehen jetzt durch einen

Spiegel in einem dunklen Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht.“ So steht es auf Heinrich Barths Grabstein. Eben mit diesem „ ... dann aber ...“: Das Erkennen führt in die Zukunft des Erkennens, zu einem Erkennen, bei dem wir als Person in Anspruch genommen sind, nicht nur mit dem Verstand. Es ist ein Erkennen gemeint, das einem Erkannt-Sein entspricht. Erkannt sind wir, wo wir in unserer letzten Hoffnung ernst genommen sind. Weil wir hoffen, dass die Verheissung auf ein Verstehen auch heute gilt, und zwar auch auf ein Verstehen des Erscheinens, darum können wir das Bekenntnis-Wort aufnehmen „erschieden ist die Gnade Gottes, die allen Menschen zum Heil dient.“ (Tit. 2,11)

IV. Die Beachtung des „Erscheinens“ heute

13. Nur langsame Anerkennung

Als Heinrich Barth Ende Mai 1965 überraschend verstarb, wussten seine engeren Schüler, dass er ein grosses Werk über *Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik* (Basel: Schwabe 1965) abgeschlossen hatte. Der Band von 700 Seiten war neben „Einleitung“ und „Ausblick“ in nur 10 Kapitel unterteilt. Darum hat *Armin Wildermuth* die Aufgabe übernommen, ein detailliertes Inhaltsverzeichnis zu erarbeiten (S. 726-739). Dabei hat sich sein Eindruck befestigt, dass es um eine Existenzphilosophie geht, die ihren Schwerpunkt unbeschadet des Titels bei dem Thema „Erscheinung“ hat. Das hat Herr Wildermuth bei der Abdankung in der Riehener Dorfkirche verdeutlicht. Da mag mancher erstaunt gewesen sein. Jedenfalls steht im Brockhaus m.W. bis heute nur, Heinrich Barth habe eine christliche Existenzphilosophie entworfen.

Nun hat sich Prof. Barth in diesem Alterswerk abschliessender, z.T. etwas trockener zusammenfassender Formulierungen bedient. Daher entstand bei seinen Schülern der Wunsch, seine früheren Vorträge aus ihrer Versenkung in allerlei Zeitschriften hervorzuholen und dem grossen Werk an die Seite zu stellen, weil sie jeweils im Blick auf ein bestimmtes Publikum verfasst worden waren und dadurch lebendiger und leichter verständlich sind. Heinrich Barth hat diesem Plan noch zugestimmt und sich auch zur Auswahl geäussert und Hand geboten, auch Arbeiten zum Neuen Testament zu berücksichtigen. Diese Arbeiten haben wir damals zum ersten Mal gesehen. Die Durchsicht und Besprechung der Aufsätze geschah übrigens an abendlichen Sitzungen mit Armin Wildermuth und Hans Grieder im Wohnzimmer des Pfarrhauses beim Andreashaus. Der *Abhandlungsband* erschien im Jahre 1967 unter dem Titel *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik* im Verlag Schwabe, Basel. Der Titel ist etwa eine Inhaltsangabe, denn Heinrich Barth hatte nach seinem Hauptwerk noch begonnen, ein Werk zur „Hermeneutik“, also zur überlegten Auslegung des NT zu schreiben, das jetzt mit aufgenommen wurde. – (Eine ernsthafte Auseinandersetzung von Seiten der an theologischer Hermeneutik interessierten Kreise ist mir bis heute leider nicht be-

gegnert. Man könnte sich jetzt vielleicht eine Arbeitsgemeinschaft zu diesem Thema wünschen.)

Die Bedeutung des auf das „Erscheinen“ eingestellten Denkens wird nur langsam erkannt werden. Auch nachdem Armin Wildermuth bei Barths Abdankung auf das Gewicht des Erscheinungsthemas in Barths *Erkenntnis der Existenz* hingewiesen hatte, ist bei Barths Schülern die Einsicht einer Umwälzung nur langsam vorangeschritten. – Der katholische Theologe Paul Gürtler hat 1976 bei Prof. Heinrich Ott die Dissertation *Der philosophische Weg Heinrich Barths. Transzendental begründete Existenzphilosophie als Basis für das ökumenische Gespräch* (Basel: Schwabe 1976) vorgelegt. Darin hat er drei Stufen von Barths Weg unterschieden, als dritte die „Philosophie der Erscheinung“. – Was aber noch aussteht, ist eine Gesamtdarstellung von Heinrich Barths Denken, die sein stilles kritisches Gespräch mit seinen Zeitgenossen dokumentieren würde.

Dann erlebten wir in den 80er Jahren eine von Heinrich Barth unabhängige sogenannte „Wahrnehmungswelle“, nämlich Hinweise auf das Wahrnehmen der einzelnen Erscheinungen in ihren augenblicklichen sinnlichen Qualitäten. Peter Handke hat das mit seinen Büchern unterstützt. Der Künstler Rémy Zaugg etwa schrieb auf eine Bildfläche mit Rahmen drumherum das Wort „Wahrnehmen“, mit einem Bindestrich.

Es folgte eine Besinnung auf die Grundlagen der sinnlichen Wahrnehmung überhaupt, d.h. auf die Basis-Ästhetik. So ist hinzuweisen auf die Arbeiten von Wolfgang Welsch *Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre* (Stuttgart: Klett-Cotta 1987) und *Ästhetisches Denken* (Stuttgart: Reclam 1990). In jener Zeit haben Barth-Schüler zum 100.Geburtstag von Heinrich Barth im Jahre 1990 einen Sammelband unter dem Titel *In Erscheinung Treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen* (IET) herausgegeben und ihn in der alten Aula an der Augustinergasse öffentlich vorgestellt. In einem Vortrag im Jahre 1956 über *Grundgedanken zur Ästhetik* hat übrigens Heinrich Barth bereits einen gewichtigen Beitrag zur ästhetischen Thematik vorgelegt. (In: *Studia Philosophica* 16 [1956] 22-40) – In der Folgezeit haben ehemalige Schüler von Hans Rudolf Schweizer und interessierte Freunde aus der naturwissenschaftlichen Sektion an der „Freien Hochschule für Geisteswissenschaften“ in Dornach mit Fragen und Vergleichen unter der Leitung von Dr. Georg Maier die Weiterarbeit vorangetrieben. Aus dieser Arbeit entstand eine Publikation mit dem Titel *Heinrich Barth. erscheinenlassen. Ausgewählte Texte aus Heinrich Barths Hauptwerk „Erkenntnis der Existenz“ mit Hinführungen von Rudolf Bind, Georg Maier und Hans Rudolf Schweizer* (Basel: Schwabe 1999).

Erst 1996 haben wir eine „Heinrich Barth-Gesellschaft für erscheinungsorientiertes Denken“ gegründet, die nun jedes Jahr Vortragsveranstaltungen anbietet und in ihren Bulletins dokumentiert. Präsident ist Prof. Dr. Wildermuth.

14. Was ein Bibelleser aus Riehen bewirken könnte

Heinrich Barth war bewusst Riehener *Gemeindeglied*. Etwa seit den 40er Jahren hat er in Riehen gewohnt, zuerst Unterm Schellenberg 8, später seit den 50er Jahren im Haus Kilchgrundstrasse 51. Zum Abschied von Pfr. Hans Rudolf Rothweiler von Riehen schrieb er als dankbarer Predigthörer einen Artikel in der „Riehener Zeitung“. Im März 1965 hielt er in Riehen seinen Vortrag über *Leben und Tod* (AH 224-231), den man einmal als Heinrich Barths Vermächtnis an seine Gemeinde ansehen und in einer Arbeitsgemeinschaft diskutieren könnte. Barths Abdankung fand wie selbstverständlich in der Riehener Dorfkirche statt. – Heinrich Barth war ein sehr ernsthafter *Bibelleser*. Wie sollen wir die Bedeutung dieses Bibellesers in Riehen einschätzen? Angesichts dieser Frage mag man an die skeptische Frage des Nathanael denken: „Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?“ (Joh. 1, 46) und nun auch überrascht fragen: „Was kann aus Riehen schon Gutes kommen?“, will jetzt sagen: „Bedeutendes“? Ich habe diesen Umweg über die Nathanael-Frage gewählt, um nun mit meiner These umso auffälliger mit der Tür ins Haus fallen zu können. Ich möchte nämlich vorschlagen, Heinrich Barths Bedeutung für den christlichen Glauben einmal mit der Bedeutung von – halten sie den Atem an! – *Martin Luther* zu vergleichen. Dabei ist nicht an Luthers Bibelübersetzung oder das Auftreten vor dem Reichstag in Worms zu denken, sondern an die grundlegenden Auswirkungen von Luthers Entdeckung der Gerechtigkeit des Menschen „allein aus dem Glauben“.

Nach langen Jahrhunderten unter der Weltordnung des mittelalterlichen Herrscherdenkens erkannte Martin Luther, dass man Gott anders sehen müsse als einen gestrengen Richter. Der Mensch kann gerecht werden durch sein Vertrauen. Damit war das Vertrauen und mit ihm der Mensch, der zum Vertrauen berufen ist, in den Mittelpunkt gestellt. – Jetzt mussten wir aber im letzten Jahrhundert begreifen, dass bei dem Verhältnis von „Gott und Seele“, wie man das später nannte, etwas zu kurz kommt. Früher hätte man vielleicht gesagt, es sei dabei der Glaube an den Schöpfer und seine Welt in den Hintergrund getreten. Dieser Glaube lässt sich freilich so, wie er einmal sprechend gewesen ist, nicht einfach wieder herbeizaubern.

Aber etwas anderes ist möglich: Wir können den *Unterschied* zwischen einem uns gewohnten feststellenden Beobachten und Erkennen in Begriffen einerseits und dem „Sich-erscheinen-Lassen“ andererseits neu beachten. Dazu braucht es keine spezielle Religiosität, keinen Glauben „an“ alte Geschichten, nur eben diese Unterscheidung zwischen einem Erkennen des Verstandes und einem anderen, dem des „Herzens“, wenn man es einmal so einfach sagen darf. Man kennt und schätzt doch heute weithin das Wort von Saint-Exupéry: „Man sieht nur mit dem Herzen gut“. Alles „Sich-erscheinen-Lassen“ braucht ein „Sich-engagieren-Lassen“. Wir sind nicht nur wie Rezeptoren einer momentanen sinnhaften Wahrnehmung gefragt. Vielmehr dürfen wir uns geraten sein lassen, das Erscheinen und darin den „Gott, der uns erschienen ist“ (2. Mose 3, 16-18), „aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, mit dem ganzen Denken und mit ganzer Kraft zu lieben“. (5.

Mose 4, 5; Mk. 12, 29) Wir können die Denkhaltung des antiken Epiphanie- oder Erscheinungs-Denkens nicht zurückholen, vielmehr nur als die, die wir geworden sind, neu darauf zugehen.

15. Ein „zukunftsweisendes Werk“

Es war eine grosse Überraschung, als am 27. November 1999 in der „Neuen Zürcher Zeitung“ ein Artikel unter der Überschrift *Der vergessene Bruder* zu lesen war, in dem Heinrich Barths Werk als „eine der ertragsreichsten Unternehmungen der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts“ gewürdigt wurde. „Es ist schwer zu erklären, weshalb ein so zukunftsweisendes Werk so vollständig in Vergessenheit geraten konnte.“ Der Verfasser war der deutsche Chemiker und Philosoph Jens Soentgen. Dieser Artikel hat uns ermutigt, die Behörden zu bitten, den Grabstein von Gertrud und Heinrich Barth nach Ablauf der üblichen Liegefrist auf dem Friedhof am Hörnli neu aufzustellen. Das ist, den Behörden sei Dank! inzwischen auch geschehen. Jetzt ergeht die Bitte an die Menschen in Riehen und natürlich auch in Basel, ihren so herausragenden, bedeutungsvollen Bibelleser und Denker nicht zu vergessen, und das auch dadurch zu bezeugen, dass sie ihm auf dem kleinen Ehrenhof auf dem Friedhof am Hörnli gelegentlich die Ehre erweisen.

16. „An Möglichkeiten wunderbar“

Am Ende unserer Besinnung sollen Worte von *Friedrich Dürrenmatt* stehen, aus seinem Stück *Ein Engel kommt nach Babylon*. Mit ihnen kann deutlich werden, dass Heinrich Barths Anregung, das „Erscheinen“ zu beachten, nicht ganz allein steht. Vielleicht kann Dürrenmatts Sprachkraft zum neuen Sich-erscheinen-Lassen einladen.

„Die Erde, welch lieblicher Fund, ich bin begeistert, beglückt. Erstaunen durchzittert mich, Wunder um Wunder durchglüht mich, Erkenntnis Gottes durchbebt mich. Ich kann nicht aufhören, zu studieren und zu untersuchen. Aufgeregt flattere ich hin und her, preisend, sammelnd, notierend, Tag und Nacht forsche ich, unablässig, unermüdlich.

Die Schönheit der Erde ist so über alles Mass, dass man ein wenig verwirrt wird dabei. Das ist natürlich. Wer könnte auch dieses zarte Blau über den Dingen ohne weiteres ertragen, den rötlichen Sand und das Silber des Bachs. Wer bebt da nicht, wer erschauert da nicht.

Ich liebe eine Erde, die es immer noch gibt, eine Erde der Bettler, einmalig an Glück und einmalig an Gefahr, bunt und wild, an Möglichkeiten wunderbar, eine Erde, die ich immer aufs neue bezwinde, toll von ihrer Schönheit, verliebt in ihr Bild, von Macht bedroht und unbesiegt.

Fern liegt ein neues Land, tauchend aus der Dämmerung, dampfend im Silber des Lichts, voll neuer Verfolgung, voll neuer Verheissung und voll von neuen Gesängen!“

Nachtrag (zum Riehener Vortrag von 2003)

Ein Beispiel für ein am „Erscheinen“ orientiertes Denken findet sich im „Messias“ (1741) von **Georg Friedrich Händel** (1685-1759). Im Text wird zitiert Maleachi 3,2: „Doch wer wird ertragen den Tag seiner Ankunft und wer bestehet, wenn er erscheint?“ Ferner aus Jesaia 60, 1-3: „Er kommt, dein Gott [...] steh auf, strahle, denn dein Licht ist nah, und die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir [...] Doch über dir gehet auf der Herr, und seine Herrlichkeit erscheinet vor dir“. Einem Nachdenken über das „Erscheinen“ mag auch eine Erinnerung an „das Volk“ und das „Sehen“ sowie an den Gegensatz von „Licht“ und „im Schatten des Todes“ nützlich sein, wie sie in der Bass-Arie Nr. 11 aus Jesaia 9,2 eingefügt ist.

Im „Weihnachtsoratorium“ von **Johann Sebastian Bach** von 1734 wird nicht nur die Frage gesungen „Ach, wann wird die Zeit erscheinen?“, sondern auch die existentielle Frage „Wie soll ich dich empfangen und wie begegn’ ich dir?“ – Der IV. Teil des Oratoriums besteht aus einer Kantate zum Fest Epiphantias, das in jener Zeit (und darüber hinaus) noch eine Rolle gespielt hat (was immer dabei unter „Epiphantias“ verstanden worden sein mag).

VORTRAG

Ursprüngliche Voraussetzung des Logos und praktisches Lebensereignis

*Zu Wiederaufnahme und Transformation einiger Themen der ‚Marburger Schule‘
durch Heinrich Barths Philosophie der praktischen Vernunft*

Pierfrancesco Fiorato (Genua / Sassari)

Durch die zwei Ausdrücke „ursprüngliche Voraussetzung des Logos“ und „praktisches Lebensereignis“ kann vermutlich der gesamte Horizont gekennzeichnet werden, in dem sich das Denken Heinrich Barths nicht nur in seinem ersten Hauptwerk „Philosophie der praktischen Vernunft“¹ sondern auch später bewegt. Mehr noch als von einem Horizont wäre es vielleicht angemessen, von einem Kraftfeld zu reden, in dem die erwähnten Termini als entgegengesetzte Pole ihre Wirkung ausüben. Die Spannung, die zwischen ihnen besteht, ist unüberhörbar. In ihnen tritt nämlich die ursprüngliche Formulierung derjenigen eigentümlichen Spannung zutage, die auch später eine „Philosophie der Existenz“ kennzeichnen wird, die sich zugleich als „Transzendentalphilosophie“ verstanden wissen will².

Wenn Barth den letzteren Ausdruck verwendet, will er sich nicht nur im allgemeinen auf das Erbe Kants beziehen, sondern denkt insbesondere an diejenige Erneuerung des transzendentalen Idealismus durch die Marburger Schule, zu der er sich im Jahre 1927 mit einem schon damals bewusst unzeitgemäßen Gestus bekannt hatte und deren positiven Einfluss auf das eigene Denken er auch später nie in Abrede stellen wird. Bereits in den ersten Seiten seiner „Philosophie der praktischen Vernunft“ stellte sich der Verfasser ironisch als „einen augenscheinlich verspäteten Nachzügler der sog. Marburger Schule“ vor, „der vielleicht die überaus wichtige Tatsache noch nicht vernommen hat, dass heute wieder Metaphysik getrieben wird“ (PV 4). Dabei war er übrigens von der Überzeugung geleitet, dass „zwischen Metaphysik und Idealismus nicht derjenige tiefklaffende Gegensatz [besteht], den gewisse wenig weitsichtige Denker auf beiden Seiten festlegen wollen“:

Der kritische Idealismus ist in der Lage, auf alle metaphysischen Fragen, die ihm durch die Tradition gestellt werden, einzugehen, zu allen ihm von der Metaphysik

¹ H. Barth, Philosophie der Praktischen Vernunft, Mohr, Tübingen 1927 (im Folgenden: PV).

² Vgl. H. Barth, Philosophie der Existenz (im Folgenden: PEx), in: *Studia Philosophica*. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Vol. 2 (1942), S. 22-46; hier zitiert nach dem Nachdruck in: ders., *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik*, Schwabe, Basel/Stuttgart 1967, S. 33-53; S. 48.

dargebotenen Begriffen ein Verhältnis zu gewinnen, alle Anliegen des metaphysischen Denkens sich zu eigen zu machen. (PV 108)

Dies auch mit Bezug auf diejenige Erneuerung des kritischen Idealismus zu behaupten, die von der Marburger Schule unternommen worden war, führt zu einer Auslegung des Marburger Neukantianismus, die nicht nur damals, sondern auch heute noch sehr umstritten ist und nach wie vor auf erheblichen Widerstand stößt. In einem 1951 verfassten Rückblick schreibt Heinrich Barth diesbezüglich:

Meine grundlegende akademische Belehrung habe ich – in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg – in der sogenannten „Marburger Schule“ erhalten. Hermann Cohen und Paul Natorp waren meine Lehrer. Von den gegenwärtigen Philosophen wird diese Schule, in der der transzendente Idealismus Kants erneuert wurde, mit dem wissenschaftstheoretischen Positivismus jener Zeit in eine Einheit zusammengefaßt und als dessen Auszweigung verstanden. Mir lag aber nichts ferner, als den kritischen Idealismus dieser Schule positivistisch auszulegen. Vielmehr meinte ich im Prinzip des „Transzendenten“ den eigentlichen, ursprünglichen Sinn derjenigen „Transzendenz“ zu erkennen, die in der ganzen Philosophie vor Kant eine zentrale, beherrschende Bedeutung hat. So sah ich denn die damals in Marburg gelehrte Philosophie nicht im Lichte ihrer destruktiven Möglichkeiten, vielmehr gerade umgekehrt in einer Perspektive, die sie in ihrer Kontinuität mit der großen metaphysischen Tradition des Abendlandes erkennen ließ³.

Noch im Jahr 1942 behauptet Barth mit spöttischem Ton, sich von keinem „Geschwätz über den Zusammenbruch des Idealismus“ abhalten lassen zu wollen, bestimmte Gedankenlinien aus der idealistischen Tradition weiterzuverfolgen. (PEX 47f.). Dieser Behauptung lässt er die Mahnung folgen:

Man darf in Dingen der philosophischen Aktualität und Relevanz sich nicht täuschen lassen. „Erledigt“ ist eine philosophische Haltung nicht damit, daß sie nicht mehr im Munde der eben gegenwärtigen Akademiker ist. Sie könnte nur zufolge einer durchgreifenden Irrtümlichkeit als „erledigt“ bezeichnet werden. – Nach dem ersten Weltkriege sind von einer neuerungslustigen Generation alle möglichen Dinge, die vorher zur Diskussion standen, für „erledigt“ erklärt worden. Und von der herostratischen Gebärde der „Jugendbewegung“ ist bei den jüngern Philosophen vielleicht noch immer etwas verspürbar. Es wäre zu wünschen, daß gewisse Abwehrreaktionen der Zwischenkriegszeit in einer geschichtlichen Reife verschwinden würden. – „Transzendentaler Idealismus“ bezeichnet eine Weise der philosophischen Forschung, die aus bestimmten sachlichen Notwendigkeiten entsprungen ist. Niemand denkt daran, bei ihm „stehen zu bleiben“. Allein in einer neuen umfassenden Systematik müßten seine

³ H. Barth, Grundzüge einer Philosophie der Existenz in ihrer Beziehung zur Glaubenswahrheit (im Folgenden: GPE), in: Theologische Zeitschrift, hrsg. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel, 9 (1953) H. 2, S. 100-117 (zuerst erschienen in französischer Sprache in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1951); hier zitiert nach dem Nachdruck in: ders., *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik*, a.a.O., S. 112-124; S. 112.

Erkenntnisse mitenthalten sein. Sonst laufen wir Gefahr, daß uns wertvolle geschichtliche Errungenschaft in Verlust gerät. (PEX 51)

Schon in der „Philosophie der Praktischen Vernunft“ hatte er im selben Sinn betont, dass

wer das Feld der kritischen Philosophie betritt, [...] wohl besser daran [tut], von einem allzueiligen „Überschreiten“ dieser geschichtlichen Größe abzusehen. [...] Begriffsgruppen und Problemstellungen, die dem klassischen Bestande der geistesgeschichtlichen Tradition angehören, verfallen leicht dem Schicksal „trivial“ zu werden, und dies ohne daß ihnen im Grunde etwas Triftiges zur Last gelegt werden kann. [...] Ihre Diskussion hat vielleicht den Stand der Sättigung erreicht, da sich der Geist ermüdet abwendet, um sich neuer Anregung aufzuschließen. (PV 17)

Gerade mit einer „kurze[n] Rekapitulation des Herganges, in dem die Marburger Philosophie zwar verdrängt, aber nicht ‚überwunden‘ wurde“ eröffnete bezeichnenderweise 1968 Dieter Adelman seine Dissertation, mit der eine neue Phase der Rezeption der Philosophie Hermann Cohens in der Bundesrepublik anbrechen sollte⁴. Die oben erwähnte Behauptung Heinrich Barths war 1942 nicht zufällig im „Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft“ erschienen. Ein solcher Appell an die Nüchternheit ist zu jener Zeit im deutschsprachigen Raum sonst schwer vorstellbar. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht, was er im Rückblick aus dem Jahr 1951 schreibt:

Ich ging einen anderen Weg als die meisten meiner Studiengenossen. Die Deutschen, bestürzt über die Niederlage des ersten Krieges, haben damals auch die von ihnen bisher hochgehaltene Philosophie in den Abgrund ihrer Verzweiflung versinken lassen. Die „Phänomenologie“ wurde die bevorzugte Philosophie der Nachkriegsjahre. Ich als Schweizer hatte keinen triftigen Grund, mich an dem politisch bedingten „Umbruch“, der damals in Deutschland krampfhaft betrieben wurde, zu beteiligen. So bin ich denn der in der Marburger Schule damals am besten vertretenen klassischen Philosophie treu geblieben – freilich nicht ohne diese Linie weiter und weiter zu führen bis zu Ergebnissen, die mit den Ausgangspunkten scheinbar wenig zu tun haben. (GPE 112 f.)

Jede Beschäftigung mit der Philosophie Heinrich Barths, die sich mit der Frage seines Verhältnisses zur Marburger Schule auseinandersetzen will, findet in diesem letzten Satz die Definition der eigenen Aufgabe. Im Adverb „scheinbar“ drückt sich hier die Überzeugung des Verfassers aus, dem ursprünglichen Ansatz seines Denkens eigentlich nie untreu geworden zu sein. Andererseits braucht man aber nicht auf seine späteren Schriften zu warten, wo er ausdrücklich die eigene „Philosophie der Existenz“ erarbeitet, um die stark originellen Züge seines Denkens zu erkennen. In der bereits erwähnten Selbstdarstellung bezeichnet er schon das Ergebnis seiner Beschäftigung mit Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, d.h. die 1927 erschienene „Philosophie der Praktischen Vernunft“, als eine „Darstellung dieser Vernunftkritik,

⁴ Vgl. D. Adelman, Einheit des Bewußtseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens, Diss. Heidelberg 1968, S. 6-19.

in der sie das Gepräge einer Existenzphilosophie gewann – wiewohl [ihm] damals dieser Terminus noch nicht zu Gebote stand“ (GPE 113). Die nähere Erörterung dieses Gedankens findet sich kurz danach, wo Barth den für die spätere Phase seines Denkens wichtigen Begriff der „existentiellen Erkenntnis“ mit den Themen seines Kantbuchs in Verbindung setzt, indem er von dieser „Erkenntnis“ behauptet, sie sei „übrigens nichts anderes, als was Kant unter ‚praktischer Vernunft‘ verstanden hat: Vernunft, die als solche ‚praktisch‘ ist“ (GPE 115).

Die Frage, wie sich diese Themen, die – um die Terminologie von 1927 zu verwenden – die philosophische Thematisierung des „praktischen Lebensereignisses“ betreffen, mit dem transzendentalen Ansatz vereinigen lassen, und eigentlich nur aufgrund dieses Ansatzes angemessen behandelt werden können – eine Frage, die den eigentlichen Kern des philosophischen Projekts Heinrich Barths darstellt – lässt sich erst durch die nähere Erörterung der besonderen Auffassung des Transzendentalen klären, die von ihm vertreten wird. Das führt uns zu derjenigen „ursprünglichen Voraussetzung des Logos“, die die erste Hälfte meines Titels bildet.

1.

Der Logos genießt Priorität; – schreibt Barth im ersten, grundlegenden Kapitel der „Philosophie der Praktischen Vernunft“ – er schreitet voraus. Und dieses Vorausschreiten besitzt eine dermaßen ausgezeichnete Eigenart, daß kein spekulativer Vorgang denkbar ist, der ihm an die Seite gestellt werden dürfte. Der Logos erweist sich als Voraussetzung schlechthin. (PV 23)

Mehrmals wird von Barth in diesem Zusammenhang die „Radikalität“ des hier zu Worte kommenden Ansatzes betont. Der ursprüngliche, kritische Sinn der „Transzendenz“, der sich in diesem Vorausschreiten des Logos ausdrückt, tritt insbesondere in der Behauptung zutage, dass die so vorausgesetzte Vernunft als keine „Daseinsinstanz“ zu verstehen ist, „die anzutreffen und als Grundwesenheit zu erkennen sich die Philosophie versprechen dürfte“:

Vernunft ist den möglichen Objekten philosophischer Daseinserkenntnis nicht zuzuordnen, mögen sie immerhin dem Gebiete des sinnlich Gegebenen ferne liegen. Denn alle diese Erkenntnis beruht auf der Voraussetzung des Logos; sie kann darum nicht mit ihm zusammenfallen. (PV 22)

Als „unumgängliche“ (vgl. PV 31) Voraussetzung schlechthin erweist sich andererseits der hier angesprochene Logos als der Sinnhorizont jeder Betätigung der Vernunft. In dieser Hinsicht hat die Kritik der Vernunft selbst „nicht das Recht, nach dem Grunde des Logos zu fragen; [...] denn gefragt werden darf nur, wenn Vernunft den Sinn der Frage, so gut wie den Sinn einer möglichen Antwort gewährleistet“ (PV 23).

Wichtig ist in diesem Zusammenhang für Barth vor allem, dass

wenn die kritische Überlegung nur im Logos selbst das Prinzip der Begründung anerkennen darf, [...] sie damit wahrhaftig nicht eine Grundlegung [vollzieht], die einer spekulativen Hypostasierung vergleichbar sein dürfte. Ihre Einsicht hebt sich

von der „dogmatischen“ Verwendung des Logos ab durch den lichtvollen Radikalismus, mit dem sie sein einzigartiges Vorgehen zur Anerkennung bringt. (PV 23 f.)

Die Radikalität, mit der hier gegen „alle mehr naturalistischen oder mehr spiritualistischen Hypostasierungen“ Stellung genommen wird, wird auch Barths spätere Philosophie der Existenz charakterisieren. Seine an Marburgern Quellen genährte Auffassung der Transzendentalphilosophie findet insbesondere nach wie vor in der Kritik aller subjektiven Begründungsversuche der Erkenntnis ein unverzichtbares Element. Im schon erwähnten Aufsatz der „*Studia Philosophica*“ liest man diesbezüglich:

Transzendentalphilosophie, die auf einem kritischen Verständnis der Transzendenz beruht, bedeutet keine „subjektivistische“ Begründung der Erkenntnis [...] in einem irgendwie hypostasierten „Ich“. Solche Hypostasierung des „Ich“, als dessen Funktion dann Erkenntnis aufgewiesen würde, müßte so gut wie irgendeine andere unkritische Metaphysik als Dogmatismus erscheinen. (PEx 48)

Mit unüberbietbarer Klarheit lautete 1927 die Antwort auf die Frage, ob es das Subjekt oder der Logos sei, was man als transzendente Voraussetzung anerkennen soll (vgl. PV 28), folgendermaßen:

Es ist nicht das Subjekt, es ist vielmehr der Logos, es ist die Vernunft, was wir als transzendente Voraussetzung aller Erfahrung anerkennen. Hier wird jede Willkür der Systematik vermieden; wir sind in der Lage, uns von der Unumgänglichkeit dieser Voraussetzung zu überzeugen. Wissenschaft, vorgestellt in der Breite ihres Erfahrungsfeldes, sie setzt nicht ein Ich voraus, in dem sie ihre transzendente Begründung gewinnen könnte. [...] Wissenschaft setzt aber in Wahrheit die Idee der Wissenschaft voraus; sie ist es, was wir mit dem „Logos selbst“ meinen. Die Idee der Vernunft selbst bietet die transzendente Begründung aller ihrer Ausbreitung in Wissenschaft und Leben. (PV 31)

Das ist orthodoxer Marburger Neukantianismus. Ich werde hier nicht näher auf die schon von Helmut Holzhey angeschnittene Frage⁵ eingehen, ob es sich dabei um einen Neukantianismus Cohenscher oder – trotz ausdrücklicher Wiederaufnahme des Cohenschen Ursprungsprinzips (vgl. PV 34⁶) – eher Natorpscher Prägung handle, denn ich möchte mich lieber auf die Suche anderer Spuren begeben, die sich in der „Philosophie der Praktischen Vernunft“ auf den methodischen Ansatz der Marburger Schule zurückführen lassen. Relevant scheint mir in dieser Hinsicht vor allem diejenige Wiederaufnahme der „transzendentalen Methode“ zu sein, die sich dort finden lässt, wo Barth das Thema des Logos auf den Problembereich der praktischen Vernunft überträgt. Auch in diesem Bereich führt nämlich der transzendente Ansatz zu einer „Überwindung der subjektivistischen Fassung des idealistischen Systemgedankens“: „Nicht das praktische Subjekt, vielmehr der

⁵ H. Holzhey, Heidegger und Cohen. Negativität im Denken des Ursprungs, in: Günther Hauff, Hans Rudolf Schweizer, Armin Wildermuth (Hrsg.), In Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen, Schwabe, Basel 1990, S. 113.

⁶ Als „transzendente Voraussetzung oder ‚Ursprung‘ existentieller Erkenntnis“ wird das transzendente Prinzip auch in PEx 49 noch bezeichnet.

Logos Praktischer Vernunft ist das transzendente Begründungsprinzip“ (PV 107). Von diesem Logos schreibt der Verfasser:

Der Logos der Praktischen Vernunft ist keine spekulative Erfindung; er läßt sich in keinem Sinne aus der Theorie konstruktiv herleiten. Er wird vorgefunden in demselben Sinne, wie an der Tatsache der Wissenschaft der Logos der theoretischen Vernunft erkennbar wird. So wird der Logos der Praxis am Begriffe der „Handlung“ aufgedeckt. (PV 91 f.)

Barth meint also in diesem Sinn für seine Grundlegungsarbeit, „mit Sokrates an die Tatsache der menschlichen Handlungen anknüpfen“ zu müssen; dadurch will er aber zugleich die Idee als die „begründende Voraussetzung der praktischen Tatsachen“ nachweisen (PV 92). Auch in diesem Fall wird „keine willkürliche Hypostasierung vollzogen“:

Die Idee der Praktischen Vernunft ist das sinngabende Ursprungsprinzip des praktisch-teleologischen Vernunftzusammenhanges. Dieser Zusammenhang wird durch die Einheit dieses Prinzips begründet; denn es ist Ein Sinn, an dem alle seine Glieder Anteil haben. [...] Als Idee der Praktischen Vernunft ist diese Einheit aber Idee des Sollens. Sie ist als solche bezogen auf die „Verwirklichung“ in dem analogen Sinne, wie im Gebiete Theoretischer Vernunft die Idee der Wahrheit auf die Wirklichkeit bezogen ist. (PV 109)

Wenn die allgemeinen Züge dieser Analogie sowie insbesondere die Suche nach einem Analogon der „Tatsache der Wissenschaft“ für den praktischen Bereich sehr stark an die methodologischen Ausführungen in Cohens „Ethik des reinen Willens“ erinnern mögen, vermisst hier freilich andererseits der an Cohen geschulte Leser den zentralen Hinweis auf das Problem einer der mathematischen Naturwissenschaft analogen *Wissenschaft*, die als Bezugsfaktum für die transzendente Untersuchung im ethischen Bereich gelten könnte. Eine solche Wissenschaft wurde bekanntlich von Cohen, nach einigem Schwanken, schließlich in der Rechtswissenschaft gefunden – als der einzigen, die „sich vornehmlich mit der Handlung und nicht mit deren psychologischen Motiven [beschäftigt]“⁷.

Der Grund für das Ausfallen eines solchen Hinweises in Barths „Philosophie der Praktischen Vernunft“ soll vermutlich in der ständigen Aufmerksamkeit auf die Eigentümlichkeit des „atheoretischen Moments“ gesucht werden, die das ganze Werk durchzieht. Schon die Einführung des Handlungsbegriffs wird in diesem Sinn bezeichnenderweise durch die Anmerkung begleitet, man könne an ihr „unmittelbar eine Wirklichkeit aufweisen, deren Sinnhaftigkeit nur aus einer atheoretischen, eben der ‚praktischen‘ Vernunft zu erweisen ist“: „Darum ist sie als Ausgangspunkt der kritischen Überlegung vorzuziehen“ (PV 92).

In der umfangreichen Diskussion über die möglichen Erneuerungsformen der transzendentalen Methode, die damals vor allem unter den Anhängern der jüngeren Generation geführt wurde, ist Barths Stellungnahme in dieser Hinsicht nicht

⁷ Peter A. Schmid, *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995, S. 55.

isoliert. In einem ähnlichen Sinn hatte z.B. schon Felix Noeggerath in seiner 1916 in Erlangen vorgelegten Dissertation die Notwendigkeit einer Betonung der „relative[n] Inkommensurabilität des Denkens (z.B. der Philosophie) gegenüber atheoretischen Gebilden“ befürwortet, und in diesem Zusammenhang bei Cohen die „Einschaltung einer spezifischen Zwischenwissenschaft (z.B. in der Ethik die Rechtswissenschaft)“ einer scharfen Kritik unterstellt:

Neuerdings, in der Marburger Schule, hat man diesen Schwierigkeiten dadurch zu begegnen versucht, daß man als Voraussetzung jeder transscendentalen Untersuchung ein „Faktum von Wissenschaften“ forderte oder auch erzwang. Was sich dem nicht fügte, war dann in einem Sinn irrationaler Erdenrest, daß es wiederum wenigstens den Reinheitsprimat der Logik und alles Begrifflichen bestätigen mußte. So wird etwa für Cohen die Rechtswissenschaft zur Grundlage und Voraussetzung der Ethik: in genauer Übereinstimmung also mit dem Verhältnis von Logik und mathematischer Naturwissenschaft⁸.

Von der Anlage von Cohens Ethik meint aber Barth die eigene Begründung der praktischen Philosophie vor allem dadurch unterscheiden zu müssen, dass er nicht – wie Cohen – den „Menschen“ zum Ausgangspunkt des ethischen Gedankengangs wählt. Um den Begriff des „Menschen“ zu gewinnen, schreibt er, „bediente sich Cohen bekanntlich der quantitativen Kategorie der Allheit, ein Vorgehen, das ihn verführte, Sittlichkeit in Staat und Recht zu verfestigen“. Gegen den für ihn in diesem Sinn „schwankenden Begriff“ des „Menschen“ soll für Barth am Prinzip festgehalten werden, dass „echter Problembegriff [...] nicht der ‚Mensch‘, sondern die im Menschenleben angetroffene praktische Wirklichkeit [ist]“ (PV 106).

2.

Mit der Einführung des Lebensbegriffs sind wir an den systematischen Ort gelangt, wo Heinrich Barths Philosophie der praktischen Vernunft sich vom Marburger Ansatz endgültig zu trennen scheint. Sowohl Cohen als auch Barth thematisieren den Lebensbegriff dort, wo sie sich mit den Theoretikern des „Erlebens“ kritisch auseinandersetzen. Die Tatsache, dass sie hier einen gemeinsamen Gegner haben, darf wohl nicht unterschätzt werden. Die Argumentationsstrategien der beiden Denker verlaufen jedoch dabei in entgegengesetzten Richtungen. Cohen kritisiert das Erleben, gerade weil es sich nie vollständig vom Prinzip des Lebens zu lösen vermag – ein Prinzip, das er in ethischer Hinsicht als völlig unbrauchbar betrachtet:

Das Erleben ist zwar nicht gleichbedeutend mit dem Leben, aber es ist der Zweideutigkeit des Begriffs vom Leben nicht entrückt. [...] Leben ist immer restloses Aufgehen in der Wirklichkeit. Das idealste Erleben bleibt an diese restlose Wirklichkeit des Ideals gebunden; und es will an sie gebunden sein. Die Idee dagegen fordert Abbruch der Wirklichkeit für den Aufstieg, den unablässigen zum Unendli-

⁸ F. Noeggerath, *Synthesis und Systembegriff in der Philosophie*, Diss Erlangen 1916, S. 6.

chen hin. So enthüllt sich in dem Erleben ein grundsätzlicher Gegensatz zum unendlichen Streben der menschlichen Sittlichkeit⁹.

In seiner unermüdlichen Polemik gegen die dominierende Stellung des Wertbegriffs in der zeitgenössischen Philosophie (eine Polemik, die übrigens schon Cohen gegen die Anhänger der Südwestdeutschen Schule geführt hatte¹⁰) äußert sich auch Barth zum Thema des Verhältnisses zwischen Leben und Erleben. Gerade in Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann – einer seiner vielen Marburger Studienossen, die später einen anderen Weg als er gingen – schreibt er, dass wenn man die gegenwärtigen Tendenzen der Ethik „in allgemeinen Stichworten“ charakterisieren wollte, man vielleicht sagen dürfte, „daß sie weniger am ‚Leben‘ als am ‚Erleben‘ orientiert [sind]“. In der ständigen Rede vom „Erleben“ der Werte meint er in diesem Sinn das Fehlen einer adäquaten Begründung feststellen zu müssen:

„Erleben“ der Werte setzt in Wahrheit voraus, daß gelebt wird. In ihm liegt ein Hinweis auf das gelebte Leben. Dem Leben verdankt es sein Vorkommen; nur wo gelebt wird, ist ein Objekt entstanden, daß erlebt werden kann. Eine Ethik des Erlebens beruht also auf der stillschweigenden Voraussetzung der Lebenswirklichkeit selbst. (PV 8)

„Leben“ besagt hier für Barth die „Verwirklichung eines Realen“. Es bedeutet einen „Übergang vom Nicht-Sein zum Sein“, dessen Begriff eigentlich nur „in Anerkennung seiner Relation zum Sollen“ angemessen gedacht werden kann. Dieser Grundgedanke, der allein dem Lebensbegriff eine zentrale Stellung im Rahmen einer „Philosophie der Praktischen Vernunft“ zu gewährleisten vermag, wird von Barth durch die Betonung der Eigentümlichkeit des hier angesprochenen Nicht-Seins näher erörtert. Das Nicht-Sein nämlich,

von dem hier der Übergang ins Sein vollzogen wird, unterscheidet sich charakteristisch von demjenigen Nicht-Sein, das von der Theoretischen Vernunft gedacht wird. [...] Sofern es dem Subjekte bewußt wird, bedeutet es ihm Telos. Das Telos ist aber ein Prinzip des Soll-Seins; nur aus dem Sollen gewinnt sein Nicht-Sein nichtsdestoweniger einen positiven Sinn. Es mag übrigens in vitalen Strebungen, Tendenzen, Instinkten verborgen bleiben, so kann es trotzdem nur aus dem Prinzip des Sollens verstanden werden. (PV 8 f.)

Während für die Vertreter einer phänomenologischen Ethik die „Abhängigkeit des Sollens vom Wertbegriffe“ zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist, gibt es also für Barth ein derartiges „Ansichsein der Werte“ nicht, und „dies zeigt sich daran, dass sie in ihrer Abstraktion vom Leben ihre Bedeutung verlieren“. Dieser Gedan-

⁹ H. Cohen, *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* (1914), in: *Jüdische Schriften*, 3 Bde., hrsg. von Bruno Strauß, Schwetschke, Berlin 1924, Bd. I, S. 50 f., nachgedr. in: *Kleinere Schriften*, V (= *Werke*, Olms, Hildesheim/Zürich/ New York 1977 ff., Bd 16), S. 142 f.

¹⁰ Vgl. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 2. Aufl., B. Cassirer, Berlin 1910 (= *Werke*, Bd. 2), S. 505.

ke wir vom Verfasser im Kapitel über „die Problemanlage der kritischen Ethik“ nochmals stark betont:

Nur in Beziehung auf das praktische Lebensgeschehen gewinnt uns diese Ideenwelt der Werte überhaupt einen Sinn. [...] Hat jenes Nicht-Sein, worauf das Wollen und Streben ihrem Begriffe nach gerichtet sind, hat die „Verwirklichung“, die wir als den Übergang vom Sollen zum Sein erkannt haben, für den Begriff des Lebens nicht konstituierende Bedeutung? (PV 102 f.)

Daraus ergibt sich eine neue, positive Bestimmung des Verhältnisses zwischen Leben und idealistischem Ansatz, die bei Cohen kaum vorstellbar ist:

Idealismus betrachtet das Leben unter dem Gesichtspunkt Praktischer Vernunft, die in der Erweckung neuen Lebens ihre Wirklichkeitsbedeutung erfüllen will. Dem Bewußtsein der Gegebenheit stellt er eine neue Lebenserkenntnis entgegen, eine Erkenntnis, die die Ursprünglichkeit des Lebens geltend macht. (PV 268)

Von zentraler Bedeutung bleibt dabei nach wie vor die Betonung der Unmöglichkeit, die hier angesprochene Fragestellung auf den Bereich theoretischer Vernunft zu reduzieren. Barths spätere Bemerkung, „existentielle Erkenntnis“ sei „übrigens nichts anderes, als was Kant unter ‚praktischer Vernunft‘ verstanden hat: Vernunft, die als solche ‚praktisch‘ ist“ (GPE 115), findet in diesem Sinn ihre erste Formulierung schon dort, wo er in der „Philosophie der Praktischen Vernunft“ nur in den „Protesten eines Kierkegaard [...] gegen die ausschließliche Geltung der Theoretischen Vernunft“ eine angemessene Fortführung des Kantischen Ansatzes im 19. Jahrhundert finden zu können meint (PV 89).

Wie Ernst Bloch, der übrigens in „Geist der Utopie“ eine ähnliche Verwandtschaft zwischen Kant und Kierkegaard festgestellt hatte, bezieht sich Barth in diesem Zusammenhang auf das „Bild zu Sais“, um die Eigentümlichkeit einer „Praxis der Vernunft“ hervorzuheben:

Sollte Lebenserkenntnis also billig errungen werden, daß sie in der sichern Linie der Theorie erreicht würde, dann müßten wir allerdings vor der Entschleierung des Bildes zurückbeben. Wir genießen den Vorteil, daß diese Erkenntnis vom Denken nicht erreicht wird. (PV 105)

Und wenn die weitere Feststellung, dass jene „Ursprungswahrheit [...] übrigens auch unserm Wollen unzugänglich [ist]“, zunächst die Frage herausfordert, „in welche Lage [...] die Philosophie der Praktischen Vernunft [gerate], wenn sie sich dermaßen ihrer eigenen Erkenntniskraft beraubt sieht“, so lautet die entscheidende Antwort darauf:

Sie hat die nicht wenig wertvolle Selbsterkenntnis gewonnen, daß sie die Praxis der Vernunft nicht durch die Klarheit der Begriffe glaubt ersetzen zu können. [...] Sie wird Praktische Vernunft nicht vorzüglich dort suchen, wo sich das Denken seine notwendige Rechenschaft über die Praxis zu geben versucht. Sie weiß, daß diese Vernunft im Leben selbst lebendig ist. (PV 105)

3.

„Unter ‚existentieller Erkenntnis‘ verstehen wir Erkenntnis, deren Logos wesensmäßig im Existieren der Existenz, d.h. aber im Vollzuge der Entscheidung, in die Erscheinung tritt“, wird Barth im Aufsatz „Grundzüge einer Philosophie der Existenz“ schreiben (GPE 115). – Auch das Thema der Entscheidung als „existentielle“ bzw. „aktualisierende Erkenntnis“, d.h. als „Erkenntnis, die die Aktualisierung wesensmäßig in sich schließt“ (PEx 43), stellt einen wesentlichen Zug der späteren „Philosophie der Existenz“ dar, der schon im Kantbuch von 1927 weitgehend vorhanden war.

Raum für eine Entscheidung kann aber der dort vorausgesetzte Logos nur dann frei lassen, wenn er als ein Prinzip verstanden wird, das „in seiner transzendentalen Priorität [...] an den Zweideutigkeiten einer abstrakten Konkretion keinen Anteil [hat]“. „Sein radikales Vorausgehen vor allen möglichen Inhalten bewirkt, daß es nicht die Stellung des *caput mortuum* einer deduktiven Systematik einnimmt“ (PV 158), schreibt Barth mit Bezug auf ein solches Prinzip; und er betont dabei mit Nachdruck, wie durch die Radikalität der eigenen Auslegung „die ‚Verflüchtigung‘ in den ‚Formalismus‘ transzendentaler Prinzipien [...] selbst über Kant hinaus zu einer unerhörten, unerträglichen Entfernung vom Dasein vorgeschritten“ sei (PV 157¹¹). Auch diejenige „letzte Unableitbarkeit alles Wirklichen“ also, die einen anderen zentralen Aspekt der „Philosophie der Existenz“ bilden wird, kommt in diesem Sinn bereits hier, und zwar als Kennzeichen einer „kritischen Philosophie“ (PV 144), vor.

„Die Konkretion der Lebenslage [ist] nichts weniger als Fall oder Beispiel eines Allgemeinbegriffs“ (PV 225), schreibt Barth im Kapitel über die „praktische Wirklichkeit“: „Das Hier und Jetzt der konkreten Lage wird in der Einmaligkeit ihrer Existenz vom Allgemeinbegriffe nicht nur tatsächlich, sondern prinzipiell nicht erfaßt“ (PV 226). Praktische Vernunft kann also die „Verwirklichung“ nur im Schaffen des Werkes vollbringen:

sie schafft es als einmaliges, in gegenwärtiger Aktualität verwirklichtes Dasein. Durch die Subsumtion unter einen Allgemeinbegriff würde dieser Aktualität kein Genüge getan [...]. Und doch entbehrt das in aktueller Entscheidung geschaffene Werk des Gehaltes und der Bedeutung nicht: in ihm liegt Erkenntnis Praktischer Vernunft. (PV 230)

Im Zusammenhang dieser Ausführungen über die Entscheidung als „aktualisierende Erkenntnis“ meint der Verfasser, sich nicht mehr positiv auf seine Marburger „Lehrer“ beziehen zu dürfen. Cohen wird z.B. dort, wo von der „Unableitbarkeit alles Wirklichen“ die Rede ist, nur wegen seiner Geringschätzung des Individuums erwähnt, um von ihr Distanz zu nehmen (PV 144). Dies geschieht freilich zum

¹¹ Über den „Formalismus“ der Ethik Kants vgl. insbesondere PV 117: „Seine scheinbar so dürftige Fragestellung ist in Wahrheit von einem Radikalismus getragen, der noch von keiner Philosophie überboten worden ist.“

Teil mit guten Gründen: Cohen ist wohl kein Existenzphilosoph. Auch der Verdacht, den Barth mehrmals gegenüber Gesetz und Gebot äußert – und zwar bezeichnenderweise gerade immer dort, wo er das Thema der „praktischen Aktualität“ bespricht (vgl. PV 128 f., 245) – wird die Möglichkeit einer positiven Auseinandersetzung mit Cohens auf das Faktum der Rechtswissenschaft bezogener Ethik oder mit seiner jüdischen Religionsphilosophie nicht erleichtert haben. Ich möchte jedoch meine Ausführungen mit dem Versuch schließen, gerade in den letztgenannten Werken einige vielleicht weniger bekannte Aspekte hervorzuheben, durch die eine weitere fruchtbare Auseinandersetzung Heinrich Barths mit dem Erbe der sogenannten „Marburger Schule“ vielleicht hätte stattfinden können.

Meine erste Bemerkung betrifft die *Entscheidung*. Niemand wird sie freilich zu den Fachausdrücken der Cohenschen Ethik rechnen wollen. Bemerkenswert ist jedoch, dass sie in der „Ethik des reinen Willens“ als nähere Bestimmung desjenigen Begriffs des „Vorsatzes“ auftaucht, dem Cohen eine zentrale Rolle im Zusammenhang der „Grundlegung des reinen Willens“ zuschreibt.

Auf den Vorsatz kommt Cohen dort zu sprechen, wo er im „Affekt“ „das Eigentümliche des reinen Willens“ zur Geltung bringen will¹². In Hinsicht auf Barths Terminologie erscheint in diesem Zusammenhang vor allem das enge Verhältnis relevant, das Cohen zwischen den Begriffen der „Verwirklichung“ und der „Erscheinung“ herstellt: „Ohne diesen eigenartigen innern Drang – schreibt er mit Bezug auf den Affekt – wird der eigene Beitrag hinfällig und vernichtet, der in der Erscheinung, in der Verwirklichung selbst liegt, und liegen muß“. Als „notwendige Erscheinungsform des Willens in der Tat“ stellt der Affekt in diesem Sinn die „notwendige Entwicklungsform“ dar, welche „jenseits des Denkens und aller Vorstellung, das Bewußtsein zu vollziehen hat, wenn es in der Tat den Willen verwirklichen soll“ (ErW 124).

Im Vorsatz tritt dasjenige „reine“ Moment des Affekts zutage, das Cohen in seiner Grundlegung des Willens mit dem Ausdruck „Tendenz“ benennt¹³. Diese weist bezeichnenderweise einige Züge auf, die an denjenigen ursprünglichen „Übergang vom Nicht-Sein zum Sein“ erinnern mögen, als den Heinrich Barth die Verwirklichung verstanden wissen will:

Ehe der Laut es geformt, und ehe der Gedanke es gezeichnet hat, hat die Tendenz ihren Sprung wie ins Leere getan. Aber das Leere ist nur ein Vorwärts; und alles Streben ist ein solches Fortschreiten und Vorschreiten in ein erst zu entdeckendes, zu erfindendes Gebiet. (ErW 140)

Mit dem Wort „Vorsatz“ will Cohen in diesem Zusammenhang den aristotelischen Ausdruck προαίρεσις übersetzen. Wichtig ist ihm dabei vor allem, dass „in der Präposition des deutschen, wie des griechischen Wortes [...] die Vorwegnahme des

¹² H. Cohen, Ethik des reinen Willens (im Folgenden: ErW), 2. Aufl., B. Cassirer, Berlin 1907 (= Werke, Bd. 7), S. 123.

¹³ Beide Ausdrücke werden von ihm bezeichnenderweise mit der Galileischen „propensione“ in Verbindung gesetzt: vgl. ErW 122 u. 133.

Satzes und der Ausführung bezeichnet [ist]“: „Diese kann nicht der Vorstellung und dem Denken zufallen“. Der Vorsatz tritt so „der Meinung entgegen, als ob der Absicht gegenüber die Tat nur ein äußerlicher Anhang wäre: Der Vorsatz geht über die Absicht hinaus, und in die Richtung der Tat über“ (ErW 122). Es ist gerade als Bekräftigung der Unreduzierbarkeit des Vorsatzes auf ein theoretisches Moment, dass – in polemischer Auseinandersetzung mit dem „Intellektualismus“ und seiner Tendenz, den Willen in das Denken aufzulösen (ErW 353 f.) – schließlich der Entscheidungsbegriff, und zwar mit besonderem Nachdruck, eingeführt wird. Dabei wird bezeichnenderweise vor allem die konkrete Bezogenheit des Vorsatzes qua Entscheidung auf den Einzelfall betont: „Der Vorsatz ist nicht Überlegung, sondern *Entscheidung*; Entscheidung in der Wirklichkeit, in der einzelnen Tatsache“ (ErW 346).

Dies führt uns unmittelbar zur Erwägung eines zweiten Zusammenhangs, in dem Cohen sich mit dem Thema der Entscheidung auseinandergesetzt hat; d.h. zur Berücksichtigung derjenigen Charakteristik der talmudischen Hermeneutik, die er in den religionsphilosophischen Schriften darlegt. Der Entscheidung kommt hier bereits für die Definition der Halacha als solcher eine wesentliche Rolle zu; und die Autorität der mündlichen Lehre gegenüber dem biblischen Text erweist sich vor allem gerade dadurch, dass „während die Entscheidungen, welche sie beglaubigte, wirkliches Herkommen waren, [...] manches Gesetz des Pentateuch nur ‚theoretisch‘ [war]“¹⁴.

Im Versuch auch bei Cohen die Auffassung einer Erkenntnis zu finden, „deren Logos wesensmäßig [...] im Vollzuge der Entscheidung in die Erscheinung tritt“, möchte ich in diesem Sinn zum Schluss noch auf die Theorie der Offenbarung Bezug nehmen, die von ihm im Nachlasswerk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ entwickelt worden ist. Das Verhältnis zwischen schriftlicher und mündlicher Lehre, das Cohen dort aufgrund der eigenen Definition der Offenbarung als „Voraussetzung eines Ewigen“ darlegt, weist nämlich Züge auf, die mir mit denjenigen des spannungsvollen Verhältnisses zwischen ursprünglicher „Voraussetzung des Logos“ und „Aktualisierung“ vergleichbar scheinen, das Heinrich Barths „existentielle Erkenntnis“ im Wesen konstituiert.

„Die Offenbarung ist die Schöpfung der Vernunft“, schreibt Cohen am Anfang seiner Abhandlung über den Offenbarungsbegriff im vierten Kapitel der „Religion der Vernunft“¹⁵. Aufgrund dieser Definition wird die Bedeutung der Offenbarung von ihm dann mit der „allgemeine[n] Grundansicht“ identifiziert, die „die Voraussetzung eines Ewigen erfordert“ (RV 96): „Dieses Ewige, als die Grundlage der Vernunft für allen Inhalt der Vernunft, nennt der Jude Offenbarung“ (RV 97). Gemeint ist dabei, wie aus dem Zusammenhang erhellt, „jenes ‚an sich‘, jenes

¹⁴ H. Cohen, Die Nächstenliebe im Talmud. Ein Gutachten, dem Königlichen Landgerichte zu Marburg erstattet (1888), in: Jüdische Schriften, a.a.O., Bd. I, S. 153.

¹⁵ H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (im Folgenden: RV), 2. Aufl., Kauffmann, Frankfurt a. M. 1929, S. 84.

Ewige, welches [...] aller Kultur voraufgeht, voraufgehen muß, weil es erst den Grund legt zu aller Kultur“ (RV 97). Als „Offenbarung“ ist hier also diejenige ursprüngliche Voraussetzung der Vernunft als solcher thematisch, die jeder Zugrundelegung eines besonderen Begriffs, jeder speziellen, auf das jeweilige Sonderproblem bezogenen Hypothese voraufgeht, und so die „Vorbedingung“ – einen in diesem Kapitel oft vorkommenden Ausdruck, fast einen Terminus technicus für die Offenbarung (vgl. RV 83 f.) – und den Spielraum eines jeden Vollzugs des Vernünftigen darstellt. Das Ewige „geht voraus, weil es zugrunde liegt. Es muß voraufgehen, weil es zugrunde gelegt werden muß“ – heißt es dementsprechend am Ende des Kapitels: „Die Vernunft fängt nicht mit der Geschichte an, sondern die Geschichte muß mit der Vernunft anfangen“ (RV 98).

Das „radikale[] Vorausgehen vor allen möglichen Inhalten“, das für Barth die Priorität des Logos kennzeichnen soll, charakterisiert auch diejenige „Grundlage der Vernunft für allen Inhalt der Vernunft“, als die Cohen die Offenbarung verstanden sehen will. Cohens Radikalismus geht in diesem Sinn so weit, dass er sogar die Möglichkeit in Frage stellt, die Offenbarung als Mitteilung zu verstehen: „Nicht um die Kausalität der Mitteilung der Vernunft von Gott an den Menschen“ handelt es sich, „sondern um deren Vorbedingung“ (RV 83). In „der eigensten Kraft des Menschen“ begründet, welche für Cohen die Sprache darstellt, und also in der „Sprachvernunft“ enthalten (RV 94), ist die Offenbarung an sich nur eine „Stimme von Worten“: „Eine Stimme von Worten habt ihr gehört, eine Gestalt aber nicht gesehen, ausgenommen die Stimme“, so zitiert Cohen aus dem Deuteronomium. Denn „nicht die Stimme, sondern die Worte allein“ sollen – wie er sofort hinzufügt – den Empfängern der Offenbarung vernehmlich geworden sein (RV 85 f.). Lautlos ist demnach die Sprache der Offenbarung, eine ungesprochene Sprache, reine Schrift also – „Inschrift in das Herz“ (RV 95); oder aber, was letztlich dasselbe ist, reine Abstraktion der Vernunft. Aus der „Logik“ wissen wir nämlich, dass „die Sprache [...] mehr [ist] als der Laut. Und was sie mehr ist, das gibt ihr die Vernunft.“¹⁶

Die im fünften Buch Mose enthaltene „Wiederholung der Thora“ darf in diesem Sinn für Cohen als ein „besonderes Glück der Schriftlehre“ angesehen werden. „Durch diese Wiederholung scheint die Naivität durchbrochen“ (RV 84): „Sie geht beinahe bis an die Grenze einer rationalen Auflösung des existierten Faktums“ (RV 94). Und es ist gerade das „kritische Urgefühl des Deuteronomiums“, d.h. dasjenige Gefühl, das sich im Spruch „die Thora ist nicht im Himmel, sondern in deinem Herzen“ geäußert hatte, was für Cohen in der rabbinischen Rede von einer „Halacha, die ‚vom Sinai dem Mose‘ offenbart wurde“ (*halakhà leMoshè miSinaj*), seine „ganz natürliche“ Fortsetzung findet. In ihr kommt in diesem Sinn keine „Überhebung der Schriftgelehrten“ sondern vielmehr das „kritische[] Selbstbewußtsein[] dem geschriebenen Gesetze gegenüber“ zum Ausdruck: „Sie darf

¹⁶ H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, 2. Aufl., B. Cassirer, Berlin 1914 (= Werke, Bd. 6), S. 14.

nicht nur die geschriebene Thora bleiben: sie ist in deinem Herzen und in deinem Munde; so mußte sie zur mündlichen Lehre werden“ (RV 33¹⁷). Dieses „kritische Selbstbewußtsein“ kommt in der hier von Cohen philosophisch bearbeiteten Tradition jüdischen Denkens mit einer Radikalität zur Geltung, die der christliche Antinomismus – von dem z.T. auch Barths Auffassung geprägt ist – kaum vermutet. Dies eröffnet uns die Möglichkeit, einen letzten Schritt im Vergleich zwischen beiden Autoren zu machen.

Es ist aufgrund der Analogie, die Cohen zwischen der „schriftlichen Lehre“ und dem „ungeschriebenen Gesetz“ der Griechen herstellen zu können meint – „was die Griechen das ungeschriebene Gesetz nannten, das nannten die Juden die geschriebene Lehre“ (RV 97) –, dass die oben angesprochene, durch die talmudische Hermeneutik vollzogene Verwandlung der schriftlichen Lehre in eine mündliche eine allgemeine vernunfttheoretische Relevanz erhält. Für den Vergleich mit Heinrich Barths Auffassung einer „aktualisierenden Erkenntnis“ des ursprünglich vorausgesetzten Logos, ist in diesem Zusammenhang vor allem die Tatsache wichtig, dass jene Verwandlung in ihrer Radikalität nicht nach dem Paradigma der logischen Deduktion bzw. Subsumtion unter ein gegebenes Gesetz verstanden werden kann:

Man mißversteht die talmudische Bibelexegese, wenn man sie lediglich aus dem Formalismus dieser logischen Deduktion heraus verstehen will. Umgekehrt verhält sich die Sache. Der Gedanke ist gedacht, sei es in der Haggada als ein sittlicher Gedanke in der Phantasieform der Poesie, sei es in der Halacha als ein Gesetz, für das man, wie für alle die anderen Gedanken, in dem Bibelworte nachträglich die Beglaubigung finden wird. (RV 33)

Um das „Stilproblem dieser Hermeneutik“ angemessen zu verstehen, kann also für Cohen „die Voraussetzung nicht umgangen werden, daß These und Bibelvers hier miteinander blitzartig auftauchen“ (RV 456). Es wäre nämlich „schier unbegreiflich“, wie „das Gedächtnis der Talmudisten aus dem großen Schatz der biblischen Worte und ihres Satzgefüges die Analogie hätte herausfinden können für den gerade vorliegenden Fall“; der Schlüssel des Geheimnisses liegt vielmehr in ihrer „Phantasie“ (RV 33). Wie für Barth die Frage der praktischen Vernunft nur in derjenigen „praktischen Lebenslage“ „aktuell“ ist, in der sie gestellt wird, „und nur in der praktischen Verwirklichung [...] demnach die adäquate Beantwortung [jen]er Frage liegen [kann]“ (PV 234), so gilt in diesem Sinn auch für Cohen das Prinzip: „Wie das Problem lebendig ist, so ist es auch das Wort“. „Die schriftliche Lehre wird selbst zu einer mündlichen“, lautet sein Kommentar; und erst „bei dieser psychologischen Form des Denkens“ wird „der Titel der mündlichen Lehre [...] recht verständlich“ (RV 33).

In seinen radikalsten Implikationen lässt sich der hier beschriebene Sachverhalt erst durch die Berücksichtigung seines messianischen Werts begreifen. Es ist nämlich nur, „weil ihr Blick, ihr Interesse auf die Folgezeit gerichtet [war]“, dass für Cohen die Juden eine „schriftliche Lehre“ festgelegt haben; und zwar genauer: „um

¹⁷ Vgl. Dt 30. 11-14.

die mündliche Lehre als Lehre zu befestigen“ (RV 97). Die Absicht, auf diesem Weg „die Gegenwart [...] durch die Herstellung ihres Zusammenhangs mit dem Ewigen, dem geschriebenen Gesetze [zu vertiefen]“ (RV 97), mag an die „Ewigkeitsbeziehung“ einer jeden Gegenwart erinnern, von der Heinrich Barth spricht (PV 260). Sie hat für ihn ihren Grund darin, dass „an eine jede Gegenwart [...] die eine Frage gerichtet [ist], die im ursprünglichen Logos begründete Frage“ (PV 258). Die „Aktualisierung“ des ursprünglichen Logos aber, die sich durch die Verwandlung der schriftlichen Lehre in eine mündliche vollzieht, bildet für Cohen als „Erweiterung der Offenbarung auf die Tradition“ zugleich „unabwendbar eine Auflösung der Offenbarung in Erkenntnis“ (RV 301). Gerade die Spannung zwischen dieser unendlichen, immer wieder anhebenden „Auflösung“ und der nie endgültig und restlos aufhebbaren „Voraussetzung eines Ewigen“ stellt in diesem Sinn die Cohensche Version der anderen Spannung dar, die sich in unserer Untersuchung als konstitutiv für Heinrich Barths „existentielle Erkenntnis“ erwiesen hat. *Erkenntnis* ist bezeichnenderweise in beiden Fällen der letzte Ertrag; in ihr liegt der tiefste Sinn aller Offenbarung und Existenz.

DOKUMENTATION

Ein bemerkenswerter Fund innerhalb der niederländischen Barth-Rezeption

Kirstin Zeyer (Trier / Münster)

Breek, Benjamin: Critische existentiële filosofie en christelijk geloof. Een studie over de ethische en godsdienstwijzgerige geschriften van Heinrich Barth. Assen 1953.

Daß sich eine Stiftung in Rotterdam der Förderung und Verbreitung des theologischen Werkes von Karl Barth in den Niederlanden verschreibt, überrascht angesichts der ungleich größeren Popularität des Bruders von Heinrich Barth wenig, zumal in einem Land, in dem eine nicht unbeträchtliche Zahl von Intellektuellen noch immer die Ansicht vertritt, die niederländische Philosophie stütze sich ohnehin auf die Theologie und sei in Wahrheit also „Pfaffenphilosophie“ (Paul Verhoeven). In episodisch von der Stiftung veröffentlichten Artikeln wird so auch Karl Barth als ein kirchlich-theologischer „Orientierungspunkt für die Niederlande“ (Prof. Dr. H. Berkhof, 1968) gewürdigt. Dort hatte seit den Dreißiger Jahren des Zwanzigsten Jahrhunderts Karl Barths Einfluss auf das protestantische kirchliche Leben rasch zugenommen, vor allem nachdem er in Bonn abgesetzt worden war und in Utrecht (1935) Seminare über das apostolische Glaubensbekenntnis hielt. 1948 nahm Karl Barth in Amsterdam an der Weltkirchenkonferenz teil, dessen erster Generalsekretär, der Theologe Willem Adolph Visser 't Hooft, selbst unter dem Einfluß des Schweizer Theologen stand.

Um so überraschender muß der (Wieder-)Fund einer niederländischen, der Philosophie Heinrich Barths gewidmeten, Dissertation aus dem Jahr 1953 wirken, den Inigo Bocken (Nijmegen) unlängst machte und ihn Harald Schwaetzer (Trier) mitteilte. Der Titel der von Benjamin Breek an der Reichsuniversität Groningen vorgelegten Schrift lautet übersetzt: *Kritische Existenzphilosophie und christlicher Glaube. Eine Studie über die ethischen und theologisch-philosophischen Schriften von Heinrich Barth.*

Die Schrift wirft zunächst grundsätzlich die Frage nach der Rezeption Heinrich Barths in den Niederlanden auf. Der Ton der Untersuchung ist bis in das selbstverständliche Hantieren mit Barths Terminologie hinein so souverän gehalten, dass leicht der Eindruck erweckt werden könnte, die Philosophie des Schweizer Denkers habe seinerzeit in den Niederlanden ausserordentliche Verbreitung gefunden. Wie es sich verhielt, geht, soweit es Breek und sein Umfeld betrifft, aus der Untersuchung selbst hervor, wenn der Verfasser etwa erläutert, dass „bei uns“ in „dazu befugten Kreisen“ Barths Schrift über die *Philosophie der Praktischen Vernunft*

(1927) „einigermassen, obschon unzureichend“, Aufmerksamkeit auf sich zog. Was heisst „bei uns“ und wer sind die „befugten Kreise“?

Am Ende der Einleitung fallen einige Namen, die eine geistesgeschichtliche Positionierung der Dissertation erleichtern helfen. Den (mutmaßlich) mit Schriften Heinrich Barths bekannten Kreis bilden Kornelis Heiko Miskotte (1894-1976),¹ Willem Jan Aalders (1870-1945),² Willem Leendertz (1883-1970),³ Klaas Schilder (1890-1952)⁴ und Hendrik van Oyen (1898-1980)⁵. Diesen Kreis eint, daß alle Personen Theologen waren und jeder von ihnen mehr oder weniger vom Werk des Bruders, Karl Barth, beeinflusst war. Die gemeinsame Schnittmenge philosophischen Interesses galt vor allem Strömungen der Existenzphilosophie (Kierkegaard, Heidegger) sowie dem (Marburger) Neukantianismus. Van Oyen sticht aus diesem Kreis bereits aufgrund seiner „Einleitung“ (Breek) zum Werk Heinrich Barths heraus.⁶ Mit seiner Antrittsvorlesung im Juni 1948 in Basel wurde er darüber hinaus zum Kollegen von Karl Barth. Wir erinnern uns, daß Karl Barth im gleichen Jahr die Weltkirchenkonferenz in Amsterdam besuchte. So mag es kaum ein Zufall sein, wenn auch Heinrich Barth Breek zufolge „u. a. 1948“ den Niederlanden einen Besuch abstattete. Bedenkt man, daß Breek Heinrich Barth im Vorwort „recht herzlich für das freundliche Entgegenkommen [dankt], sodass es mir möglich wurde von Ihren Kollegium-Arbeiten Kenntnis zu nehmen“ (S. 9) und dass der

¹ Der ev. Pfarrer (1921-1945) und kirchliche Hochschullehrer (Leiden) beeinflusste als Anhänger von Karl Barth das kirchliche und kulturelle Leben der Niederlande im 20. Jh. Miskotte geriet unter den philosophischen Einfluss des Neukantianers B. J. H. Ovink und beschäftigte sich u. a. über die jüdische Religion (*Het wezen der Joodsche religie*, Amsterdam 1932) mit Hermann Cohen.

² Der Theologe rechnet zu einer Reihe glänzender Wissenschaftler (zumeist Theologen), die Redakteure der protestantischen Monatszeitschrift für Christentum und Kultur *Stimmen der Zeit* („Stemmen des tijds“, 1911-1943) waren, in der auch der fragliche Kreis publizierte.

³ Der Verfasser existenzphilosophischer Schriften studierte Theologie und legte eine Dissertation über Kierkegaard vor, mit der er den dänischen Denker in den Niederlanden einführte.

⁴ Der in der protestantischen Kirche sehr engagierte Theologe promovierte in Erlangen mit einer Dissertation *Zur Begriffsgeschichte des Paradoxon* (1933), in der auch die Kontroverse über die Rolle von Theologie und Philosophie zwischen Heinrich Barth und Karl Barth behandelt wird.

⁵ Der ev. Pfarrer wurde 1942 Professor für Ethik und Religionsphilosophie in Groningen. Von 1948 bis 1968 lehrte er in Basel systematische Theologie. Van Oyen war Anhänger des Marburger Neukantianismus und erster Präsident der 1964 in Basel gegründeten Societas Ethica.

⁶ Oyen, H. van: Heinrich Barth. Critisch Idealisme en Christelijk geloof I. In: *Stemmen des Tijds* 19 (1):65-80, 1930; Teil II (Schluß) in: ebd., 157-167.

unmittelbar vorhergehende Dank Van Oyens für die Leitung seiner doktoralen Studie gilt, mit dessen Thema sie zusammen auf eine Reise gegangen seien, dann liegt eigentlich kaum etwas im Wege, anzunehmen, daß Van Oyen, zumal thematisch inspiriert, den persönlichen Kontakt zu Heinrich Barth für seinen Doktor-schüler herstellte. Über den Verfasser der Dissertation lässt sich nur wenig in Erfahrung bringen. Aus den sporadischen Hinweisen im Vorwort lässt sich erschließen, dass Benjamin Breck (geb. in Amsterdam) lange Zeit in Utrecht studierte und dass es ihm als ev. Pfarrer während seiner Promotion in Groningen nicht vergönnt war, selbst an Seminaren der dortigen Theologischen Fakultät teilzunehmen. Die niederländische Nationalbibliothek verzeichnet Breck (geb. 1913) als amtierenden ev. Pfarrer in Rekken (einem Kirchendorf in Gelderland), der nach seiner Dissertation bis 1973 noch eine Reihe von Aufsätzen⁷ publizierte. Die wenigen Schriften dokumentieren Brecks kontinuierliches Interesse an den Schwerpunkten Existenzphilosophie, jüdische Philosophie, Ethik und Theologie und unter dem Einfluß Van Oyens auch am Marburger Neukantianismus.

Auch wenn der Umstand, dass Breck mit fast vierzig Jahren promovierte, wenigstens zum Teil den reifen Ton der Dissertation erklären mag, bildet und bleibt Brecks intensive Auseinandersetzung mit Heinrich Barth jedoch eine bemerkenswerte Ausnahmeschrift, die in Barth (und namentlich in der ‚kritischen‘ Existenzphilosophie) einen „Bindestrich“ zwischen dem Neunzehnten und Zwanzigsten Jahrhundert sieht und deshalb in erster Linie Licht auf Barths Übergang vom Marburger Kritizismus zur Existenzphilosophie zu werfen versucht.⁸ Die in deutscher Sprache vorgelegte „Zusammenfassung“ (S. 167-170) gibt den inhaltlichen Leitfaden an die Hand, der durch drei zentrale Problemgebiete führt: die Ethik

⁷ Heidegger en de ethiek (1958), Eender en anders (1965), Over het nihilismus (1967), De worsteling met God en met de mensen: enkele opmerkingen over Levinas' opvatting van het transcendentieprobleem (1967), Over het probleem der Joodse wijsbegeerte (1972), Noordmans en de wijsbegeerte (1972), Noordmans versus Newman (1973); bei den letztgenannten Autoren handelt es sich um den friesischen Theologen Oepke Noordman (1871-1956) und John Henry (Cardinal) Newman (1801-1890). Zwei weitere Aufsatztitel lauten: Scheppen ist scheiden, in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 3, 1958, 180-208; zus. mit G.H. Steffens, B.Th. Brus: Traditie en vernieuwing in de pedagogiek. Voor-drachten gehouden op de Pedagogische studiedagen van de Katholieke Leergangen, 22 en 23 April 1965, te Tilburg. 's-Hertogenbosch 1966 (= Tilliburgis 19).

⁸ Der Einfluß des Marburger Neukantianismus wird kapitelübergreifend thematisiert. Aus Brecks Sicht ist Barth vor allem in seiner Schrift ‚Philosophie der praktischen Vernunft‘ (1927) noch zu stark den Marburgern verhaftet. Eine (fragwürdige) Unterstützung erhält Breck hier durch die Ansicht von Nicolaas Westendorp Boerma (1872-1951), der in seiner ‚Realistische ethiek‘ (Amsterdam 1933) Barth so sehr dem Einfluss von Max Scheler und Nicolai Hartmann verhaftet glaubt, daß er ihm sogar das Epitheton ‚Positivist‘ (!) beilegt (Breck, S. 142).

(1), das Problem der Existenz (2) und das Verhältnis von Philosophie und Theologie (3). Der zentrale Punkt in der Ethik (1) liegt für Breek in Barths Durchbrechen des Rationalismus der Marburger Schule (vor allem Hermann Cohens), und zwar durch die Vereinigung von Kant und Kierkegaard zum Zwecke des Aufbaus einer bewusst „formal“ bleibenden Ethik, „welche einerseits die Fehler des Rationalismus vermeidet, andererseits die Kritik der sogenannten Wertethik [vor allem Nicolai Hartmanns] widerlegt“ (S. 167) : „Der Formalismus ist nicht leer und inhaltslos, sondern gibt der konkreten Bewegtheit der existentiellen Entscheidung Raum“ (ebd.). Barths Rehabilitation der hypothetischen Imperative, seine Ablehnung der Ontologie in ihrer Bedeutung als letzter Horizont auch der praktischen Philosophie und sein Plädoyer für ein offenes philosophisches System werden ebenso thematisch ausgeführt wie seine Vertiefung in historischer Hinsicht (Plato, Kant und Kierkegaard). In Bezug auf das Problem der Existenz (2) hält Breek Barths Nachdruck auf dem ‚existere‘ bzw. auf dem Problem des Existierens fest, das in die Zeit und in die Erscheinung tritt. Breek richtet die Aufmerksamkeit auf die Zeit in ihren unterschiedlichen Phasen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowie auf die objektive und subjektive Seite der Erscheinung. Der kontingente Charakter der gleichwohl innerlich und äusserlich begrenzten Existenz lässt Barth nach Breek sowohl den Determinismus als auch den Indeterminismus ablehnen. Für die Nachzeichnung der Überwindung des Indeterminismus wählt Breek die Gegenüberstellung der Existenzphilosophie Martin Heideggers und geht gewissen tiefgehenden Einflüssen auf Barth bei Kierkegaard, Augustin und bestimmten Tendenzen der Scholastik nach. Im Mittelpunkt der religionsphilosophischen Problematik (3) steht die Einsicht: „Obwohl Theologie und Philosophie unterschiedene Wissenschaften sind, darf man sie dennoch nicht geschieden behandeln.“ (S. 168) Eine weitere Entwicklung in Barths Denken liegt nach Breek damit vor, dass eine offene Spannungsrelation zwischen Theologie und Philosophie verteidigt wird.

Der letzte Teil von Breeks Zusammenfassung versteht sich als eine Kurzzusammenfassung des abschliessenden Kapitels „Beurteilung“ (S. 124-166). Diese letzte Zusammenfassung desjenigen, von dem eine kritische Beurteilung gefordert wird, sei zur leichteren Lokalisation der Position Breeks vollständig wiedergegeben:

„Anfangs ist Barth vollauf Marburger, allmählich aber ändert sich der Charakter seines Ursprungsbegriffes. Ratio essendi und ratio cognoscendi fallen nicht mehr völlig zusammen unter Einfluss des Primats der praktischen Vernunft. So ist Barths Kantinterpretation umfassender als die der Marburger, zu wenig aber zeigt sich noch, dass die Problematik der ‚Kritik der Urteilskraft‘ in seinen Betrachtungen berücksichtigt wurde. Es stellt sich heraus, dass Kierkegaards Einfluss immer stärker geworden ist, obgleich ersichtlich ist, dass Barth das letzte und tiefste von dem, was er über die menschliche Existenz sagt, von Augustin gelernt hat. Von ihm stammt vor allem die Betrachtung der religionsphilosophischen Frage her, wobei das Moment der Schöpfung zur vollen Gültigkeit gebracht wird.“

Hiernach folgt eine Behandlung der aufgeworfenen Probleme. In Bezug auf die Ethik wird bemerkt, dass Barth nicht völlig von Naturalismus freizusprechen ist. Wohl wird anerkannt, dass der kritische Idealismus Möglichkeiten zu weiterer Entwicklung enthält, welche auch von Barth angewandt worden sind. In seiner ‚Philosophie der Praktischen Vernunft‘ (1927) ist er aber noch nicht prinzipiell über Nicolai Hartmann hinausgekommen.

Wir ziehen Barths kritische Existenzphilosophie Heideggers Ontologie vor, vorausgesetzt, dass die Existenz gegründet wird in dem transzendentalen Prius, wie es die Bibel uns in der Offenbarung Gottes bekannt gibt. Barth sucht den Kern des Existierens in der Freiheit der Entscheidung und betont weniger die Analyse der menschlichen Existenz.

Schliesslich wird Barths Philosophie als noch-nicht-christlich charakterisiert. Der Zweck dieser Formulierung ist auszudrücken, dass es der Theologie nicht gleichgültig ist, welche philosophische Methode angewandt wird und dass es für die Philosophie von grösster Bedeutung sein soll, ihren offenen und hinweisenden Charakter zu behaupten. Dies und jenes wird erläutert mit einem Beispiel aus der rezenten philosophischen Diskussion in Holland. Zugleich wird die Aufmerksamkeit gelenkt auf Karl Barths Beurteilung von den Auffassungen seines Bruders, wobei darauf hingewiesen wird, dass der Begriff der Analogie, wenn nur richtig gehandhabt, im Gespräch zwischen Theologie und Philosophie vorzügliche Dienste erweisen kann. In diesem Zusammenhang werden auch noch einige andere Kritiker von Barths Philosophie besprochen.

Die Bedeutung unseres Autors liegt darin, dass er die Linie der transzendentalen Philosophie fortsetzt (Plato, Augustin und Kant). In ihm begegnen uns die Welten von Eros und Agape. Der philosophische Eros bringt die Transzendentalien von Erkenntnis, Sein und Wahrheit ans Licht, welche von der Agape der Offenbarung an die rechte Stelle gerückt werden.“ (S. 169f.)

Das Buch von Benjamin Breek verdient Aufmerksamkeit nicht nur aus dem Grunde, weil es durchgehend den Übergang Heinrich Barths vom Neukantianismus zur Existenzphilosophie problematisiert, sondern auch weil es als zeitgeschichtliches Dokument darauf hinweist, dass es eine breitere niederländische Heinrich Barth-Rezeption der ersten Hälfte des Zwanzigsten Jahrhunderts (zu erschliessen) gibt.

Um die niederländische Einleitung von Breeks Dissertation zugänglich zu machen, die über das Gesagte hinaus eine Unterteilung des Barthschen Denkens in drei Zeitabschnitte enthält, habe ich sie nachstehend ins Deutsche übersetzt.

Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades in der Theologie an der Reichsuniversität Groningen, auf Anordnung des Rektor magnificus Herrn J. H. Beekhuis, Professor der Juridischen Fakultät, gegen die Einwände der Theologischen Fakultät zu ver-

teidigen am Mittwoch, den 28. Januar 1953, nachmittags um vier Uhr von Benjamin Breek, geboren in Amsterdam

Kapitel 1, Einleitung [11]

1 - Selten oder nie vollzog sich in der Geschichte des philosophischen Denkens so plötzlich und mit solcher Heftigkeit eine derartige Umkehr wie in den Zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts. War es bis um 1920 oder etwas später der Idealismus, welcher als philosophisches System den Ton angab, kam danach die ‚Wende zum Realismus‘. Die Philosophie, bis dahin oft ganz und gar aufgehend in Wissenschaftslehre, legte ihr Augenmerk mehr auf die Probleme des Lebens in seinem ganzen Umfang und wurde zur Existenzphilosophie. Der Primat der ratio mußte das Feld räumen für den Primat des Wollens und Handelns. Mit all diesem war eine ‚Wiederauferstehung‘ der Metaphysik verbunden, die von mehreren idealistischen Schulen aus ihren Systemen verbannt worden war.

In dieser philosophischen Frontveränderung kam zum Ausdruck, was auch in grösserem Zusammenhang immer deutlicher erkennbar wurde. Der erste Weltkrieg war ja für viele das Zeichen gewesen, dass das Neunzehnte Jahrhundert jetzt definitiv ein Ende gefunden hatte. Bis zum August 1914 hatte die geistige Lage in Westeuropa einen schier unverwüstlichen Optimismus an den Tag gelegt, was in der Philosophie durch den genannten Primat der ratio zum Ausdruck kam, mit dem Nachdruck auf der Autonomie usw.⁹ Die Jahre 1914-1918 bedeuteten nun eine Krisis nicht in erster Linie in militärischer oder ökonomischer, sondern vor allem in geistiger Hinsicht. Deshalb waren nach der ‚Wiederherstellung‘ des Friedens die Wissenschaften insgesamt zu einer Rückbesinnung auf ihre eigenen Grundlagen gezwungen, die früher oder später in dem erneuten Durchdenken der sie betreffenden Probleme Ausdruck fand. Man könnte in diesem Zusammenhang auf mehrere Autoren und deren Werke als Zeichen davon hinweisen, daß auch in Wissenschaft und Kultur das Zwanzigste Jahrhundert seinen Eingang gefunden hatte. Für die Philosophie nennen wir als äusserst symptomatisch die Namen von Nicolai Hartmann und Martin Heidegger. Verlangt man darüber hinaus noch Daten, dann erinnere man sich an die Jahre 1921 und 1927, in denen jeweilig ‚Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis‘ und ‚Sein und Zeit‘ erschienen. Mit diesen Andeutungen mögen wir erst vorläufig bewenden lassen.

2. - Es wäre nicht richtig, diese Umkehr zu stark auf einen einzigen Zeitpunkt oder auf das Werk von ein oder zwei Autoren festzulegen. In [12] Wirklichkeit ist, auch wenn man sich auf die Philosophie beschränkt, die signalisierte Frontveränderung ein komplizierter Prozess, der vielerlei Aspekte darbietet. Denn – und nun beziehen wir uns einmal auf das Auftreten Heideggers – nachdem das erste Getöse verstummt war und die Gemüter sich einigermaßen beruhigt hatten, schien es,

⁹ Siehe die Studie von Dr. R. F. Beerling über ‚Aspecten van het denken in de 19e en 20e eeuw‘ in seinen ‚Antithesen‘, Haarlem, 1935, 128-194.

daß Heidegger, wie genial auch immer in seiner selbständigen Denkkraft, mehreren Einflüssen ausgesetzt gewesen war, von denen einige bis ins Neunzehnte Jahrhundert zurückreichen. Wir denken bloss an den dänischen Denker und Dichter Kierkegaard, ohne dessen Auftreten das Werk Heideggers (und anderer!) unmöglich gewesen wäre. Man kann das höchstens so begreifen, daß nach 1918 die Zeit reif geworden war für das Verstehen von Kierkegaards Ringen. Dasselbe gilt, mutatis mutandis, für Nietzsche, wobei, was Heidegger betrifft, noch andere Namen zu nennen wären. Wie dies auch immer sei und wieweit diese Einflüsse reichten, diesem allen nachzugehen sprengt unseren Rahmen.¹⁰

Es gibt noch einen anderen Punkt, der unsere Aufmerksamkeit verdient. Heidegger selbst publizierte zum näheren Beleg seiner Ansichten 1929 eine Untersuchung über ‚Kant und das Problem der Metaphysik‘, in der er die Verbindungslinien zwischen dem grossen Königsberger Philosophen und seiner eigenen Existenzphilosophie herzustellen versuchte. Es wurde also – auf welche Weise sei dahingestellt – eine Kontinuität zwischen dem idealistischen Denken des Achtzehnten und dem existentiellen Philosophieren des Zwanzigsten Jahrhunderts festgestellt. In den Vierziger Jahren zieht er den Kreis noch weiter durch seine Berufung auf Plato in seiner Schrift ‚Platons Lehre von der Wahrheit‘!

Etwas Ähnliches können wir im Werk Nicolai Hartmanns bemerken. Dieser thematisierte – nachdem er anfänglich Anhänger des Kritizismus der Marburger gewesen war – das Erkenntnisproblem als von metaphysischer Art, verwarf die transzendente Methode und plädierte für eine realistische Einstellung angesichts der grossen philosophischen Fragen. Als 1925 seine ‚Ethik‘ erscheint, scheint es aber, dass er zumindest bei der Behandlung der Freiheitsfrage wieder engen Anschluss an Kant sucht. Und dann sehen wir noch von der Tatsache ab, daß Hartmann [13] mehrfach seine Verwandtschaft mit Plato und Aristoteles bezeugt.

Vorläufig mag dies genug sein, um festzustellen, dass die neuen Strömungen, die sich in den Zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts in der Philosophie ankündigten, nicht so neu waren wie sie anfänglich zu sein schienen. Jeder Denker – und solches bedeutet in keiner Weise eine Geringschätzung – befindet sich in einer konkreten Situation, die aus dem lebt, was die Geschichte bietet und deren Griff sich niemand entziehen kann.

3 - Wenn man die Heftigkeit und Leidenschaft beachtet, mit der sich dieses Neue selbst einführte und hierdurch doch nicht aus der Fassung geriet, wenn man

¹⁰ Zu Heidegger verfaßten Beerling und de Waelhens verschiedene Studien, Wir nennen nur: R. F. Beerling, ‚Antithesen‘, Haarlem 1935, 195-310; A. de Waelhens, ‚La philosophie de Martin Heidegger‘, Louvain, 1942. Zum Existentialismus im allgemeinen kann jetzt verwiesen werden auf Hans Redeker, ‚Existentialisme, een Doortocht door filosofisch frontgebied‘, Amsterdam 1949. Hartmann widmete Dr. Kievits seine Dissertation: A. P. M. Kievits, ‚Ethiek en religie in de filosofie van Nicolai Hartmann‘, Nijmegen en Utrecht 1947.

darüber hinaus die ‚Rückkehr‘ bestimmter philosophischer Motive beachtet, die, zwar jeweils in anderer Form, aber doch der Tendenz nach gleich bleibend, sich selbst anzeigen, dann muss man zugeben, vor einer interessanten Aufgabe zu stehen! Ist es nicht ein philosophisches Problem ersten Ranges, ob es Fortschritt in der Philosophie gibt?¹¹

Es gehört nicht zu unserem Vorhaben, das Problem des Fortschritts und / oder der Periodisierung der Philosophie und ihrer Geschichte zur Diskussion zu stellen, geschweige denn zu lösen. Eine einzige Anmerkung zur Veränderung der philosophischen Aspekte beim Übergang vom Neunzehnten zum Zwanzigsten Jahrhundert wollen wir jedoch noch machen. Man kann sich ja nicht dem Eindruck entziehen, daß die neuere Philosophie in ihrer Kritik am Denken des Neunzehnten Jahrhunderts oft übertrieben und darum ungerechtfertigt war. So etwas hängt natürlich mit der Tatsache zusammen, daß man die Verbindungslinien nicht beachtete, die, trotz allem, zweifellos verliefen.

4 - Letzteres erläutern wir anhand eines einzigen Beispiels. Betrachtet man z. B. den Marburger Kritizismus, dann muss unmittelbar zugegeben werden, daß sich diese Schule zu sehr auf ein und dieselbe Bearbeitung der verschiedenen Problemgebiete festgelegt hatte, so dass der panmethodische Ausgangspunkt in Bezug auf die konkrete Wirklichkeit zu kurz griff. Dies beseitigt nicht, dass u. a. in der sogenannten Dritten Phase der Marburger sich ein geistiges Ringen darum vollzog, ins Reine zu kommen mit dem, was man gegenwärtig gern als existentielles Moment in der Philosophie bezeichnet. Dies geht deutlich aus den Werken Hermann Cohens hervor, in dessen Person der Rationalist und der jüdische Gläubige um die Vorrangstellung kämpfen. In seinem System hat ‚die Religion um [14] ein Plätzchen gerungen‘, aber für seinen eigenen Begriff stand sein gesamtes Denken von Anfang an im Dienst seines Glaubens.¹²

5 - Bereits dieses einzelne Beispiel¹³, den dazu angeführten aus den Werken von Heidegger und Hartman beigelegt, berechtigt die Vermutung, dass es eine sehr komplexe Aufgabe darstellt, die Verbindungslinien zwischen der Philosophie des Neunzehnten und Zwanzigsten Jahrhunderts auf die richtige Weise zu ziehen.

Bei der gegenwärtigen Orientierung in den aufgezeigten Fragen wurden wir aufmerksam gemacht auf Person und Arbeit von HEINRICH BARTH, in dessen Werken auf eine besondere Weise sowohl Unterschied als auch Verbindung, in obiger Bedeutung, zum Ausdruck gebracht sind. Hier schienen Möglichkeiten zu liegen und Verbindungslinien angegeben zu werden, welche die Mühe des Studi-

¹¹ Siehe H. Plessner, ‚Is er vooruitgang in de wijsbegeerte?‘, Groningen-Batavia, 1946. Die hauptsächliche Literatur zu diesem Thema findet man zugleich in dieser Schrift. Zum Problem der Periodisierung siehe Jan Romein, ‚In de hof der historie‘, Amsterdam, 1951, besonders 84ff, ebenfalls mit Literaturnachweis.

¹² Siehe K. H. Miskotte, ‚Het wezen der Joodsche religie‘, Amsterdam 1932, Kapitel 2.

¹³ Auch hinsichtlich der Marburger kann dieses Beispiel um weitere ergänzt werden.

ums sicher wert sind und für die diese Schrift Aufmerksamkeit erfordern wird. Denn Barth¹⁴ versucht eine *kritische* Existenzphilosophie zu errichten und mit diesem Namen ist sein Programm bereits mehr oder weniger angegeben. Kritisch will diese Philosophie sein durch das Festhalten an der transzendentalen Methode, so wie sie durch Kant inauguriert und durch die Marburger Schule angewendet wurde. Gerade bei einer sorgfältigen Interpretation wird sich diese Methode Barth zufolge als äusserst fruchtbar herausstellen und Aussichten eröffnen, die der jetzt gängigen Existenzphilosophie verborgen bleiben müssen.

In Barth begegnen wir also zwei Welten: der des Neunzehnten Jahrhunderts, so wie sie sich im Marburger Neukantianismus gefestigt hatte, und der des Zwanzigsten Jahrhunderts, so wie sie augenblicklich ihren Ausdruck in der Existenzphilosophie findet. Eigentlich liegen diese Zusammenhänge noch breiter und tiefer, denn hinter Barth tauchen nicht allein Figuren wie Cohen und Natorp auf, sondern auch die von Plato und Kant! Daneben sollte als Inspirator der existentiellen Problematik, auch derjenigen Barths, Kierkegaard namentliche Erwähnung finden. Wir wollen jedoch unsere Aufgabe im oben skizzierten Sinn auffassen und Barth als *trait d'union* zwischen dem Neunzehnten und Zwanzigsten Jahrhundert ansehen, indem seine Arbeit vor dem Hintergrund des Marburger Kritizismus und in Konfrontation mit der heutigen Existenzphilosophie dargestellt wird.

6 - Angesichts dessen, daß es schließlich nicht um die Person irgendeines Philosophen geht, aber um die Probleme, umschreiben wir unser [15] Thema noch etwas näher und spitzen es zu anhand einer Dreizahl besonderer Fragen.

Barth ist in erster Linie Ethiker und zwar einer, der sich als Verteidiger der sog. formalen Methode auf dem Gebiet seiner Untersuchung aufwirft. Im nachfolgenden zweiten Kapitel fassen wir also Barths Ethik ins Auge, die im Anschluss an Cohen und Natorp die kritische Methode anwendet und gegen die Angriffe von Seiten der Wertethik verteidigt. Nach einer Darlegung des Barth'schen Gedankengangs vergleichen wir diesen mit dem eines Repräsentanten der letztgenannten Richtung. Selbstverständlich kommt hierfür Nicolai Hartmann in Frage, da Barth mehrfach die Klängen mit diesem Autor gekreuzt hat. Nicht die ganze Problematik kann zur Sprache gebracht werden, sondern nur insofern sie für das Problem interessant ist: formal oder material?

In einem dritten Kapitel wird die eigentliche Existenzphilosophie die Aufmerksamkeit beanspruchen. Wiederum im Ausgang von der Marburger Schule stellen wir Barths Existenzbetrachtung dar und grenzen sie gegen diejenige Heideggers ab. Auch dieses letztere liegt auf der Hand, da Barth hierin vorausgegangen ist, wobei gleichzeitig eine Beschränkung in der Zuspitzung auf das Freiheitsproblem gegeben ist.

¹⁴ Es ist vielleicht nicht ganz überflüssig darauf zu verweisen, daß, immer wenn in dieser Dissertation über ‚Barth‘ gesprochen wird, Heinrich Barth gemeint ist. Ist das nicht der Fall, wird dies ausdrücklich angegeben.

Als dritte Frage kommt die nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie an die Reihe. Barth ist sowohl Christ als auch Philosoph, überdies ist die gegenseitige Beeinflussung dieser beiden Fächer ihm selbstverständlich nicht unbekannt. Da unser Autor die Ansicht vertritt, dass eine kritische Existenzphilosophie auf das Problem des Verhältnisses von Philosophie und Theologie ein neues Licht werfen kann, meinten wir diesem Thema gerecht zu werden, indem wir ihm ein separates viertes Kapitel widmeten. Und ein anderes Problem wird hinauslaufen auf eine Beantwortung der, gegenwärtig vielfach zur Diskussion gestellten, Frage nach der Möglichkeit einer ‚christlichen‘ Philosophie.

In einer Schlussbetrachtung im fünften Kapitel lassen wir schließlich Barths Resultate Revue passieren, unterziehen sie einer kritischen Beurteilung und stellen uns die Frage, inwiefern diese Existenzphilosophie ihrer Zielsetzung gerecht geworden ist.

7 - Als Einwand gegen dieses Vorhaben könnte man anführen, dass es zum mindesten unbillig ist gegenüber dem behandelten Autor, wenn sein Werk dem Werk anderer eingereiht oder gegenübergestellt wird, da er selbst mehrfach deutlich ausspricht, dass sich seine Gedanken in einer immer noch weitergehenden Linie der Entwicklung bewegen. Auch wenn letzteres unmittelbar zugegeben wird, kann man so etwas jedoch nicht als einen Einwand betrachten. Es wird darum gehen, gemeinsam mit Barth zu ringen, mit ihm zu philosophieren. Der Autor verfährt übrigens [16] – wir werden dem noch näher begegnen – mehrmals ein ‚offenes System‘ und weist bevorzugt auf die Unabgeschlossenheit der philosophischen Aufgabe. Doch möchten wir in diesem Zusammenhang noch eine einleitende Bemerkung machen.

Man kann, unserer Meinung nach, im Denken Barths drei Zeitabschnitte unterscheiden, die nachfolgend näher angegeben werden. Anfänglich dominiert der Marburger Einfluß auf Barth, bis in die Wortwahl hinein läßt sich dies zeigen.¹⁵ Als jedoch der Einfluß von Kierkegaard verarbeitet ist und mehr zum Ausdruck kommt, tritt eine Verbreiterung und Vertiefung ein. Nicht, daß der kritische Ausgangspunkt verleugnet wird, aber der Einfluß des dänischen Denkers verrät sich z. B. in einem grösseren Interesse für das Moment des Individuellen. Vielleicht kann man es so ausdrücken, daß Barths Denken auf die Vereinigung von Kant und Kierkegaard gerichtet ist. Deutliche Spuren dieser Tendenz finden sich in der ‚Philosophie der Praktischen Vernunft‘ (1927) und den Schriften, die hierauf folgen.

Eine dritte Phase tritt ein, als Barth sich auf die Konsequenzen besinnt, vor die ihn diese ‚Vereinigung‘ stellt. Zentral in seinem Denken war also der Begriff ‚beslissing‘ (Entscheidung) geworden. Eine Entscheidung tritt hier und jetzt in die ‚Erscheinung‘, wodurch ein neues Untersuchungsfeld eröffnet wird. Die praktische

¹⁵ Der Vortrag ‚Gotteserkenntnis‘ (Basel, 1919) ist ganz und gar durch Cohen inspiriert. ‚Die Seele in der Philosophie Platons‘ (Tübingen, 1921) ist als eine Ergänzung zu Natorps Plato-Interpretation gedacht.

Philosophie muß ausgebaut und erweitert werden und Barth steht vor der Aufgabe, eine – wiederum kritische – Wirklichkeitsphilosophie zu durchdenken. Mit dieser Aufgabe ist er gegenwärtig vollauf beschäftigt und eine historische Voruntersuchung hierzu erschien in der ‚Philosophie der Erscheinung‘.¹⁶ Was hierin in systematischer Hinsicht noch fehlt, durften wir mit Material aus einem Syllabus von Vorlesungsskripten ergänzen, die der Autor uns freundlicherweise zur Verfügung stellte.

Diese Untersuchung wird sich vor allem an der zweiten und dritten Phase von Barths Denken orientieren. Auch in anderer Hinsicht ist eine veränderte Tendenz in seinen Publikationen wahrzunehmen. Ein Blick auf die Literaturliste läßt ja erkennen, daß er sich in den letzten zwanzig Jahren mehrfach mit aktuellen Fragen beschäftigt hat.¹⁷ Die strenge Philosophie ist, auch unter dem Einfluss des Weltgeschehens, dahin gekommen, Beratung zu geben – in manchmal populären Schriften – angesichts der Probleme in der Rechts- und Staatsphilosophie, in Pädagogik und Geschichtsbetrachtung. Unser anfängliches Vorhaben, diesen ‚Anwendungen‘ [17] ein eigenes Kapitel zu widmen, haben wir verworfen, da unser Rahmen dies nicht zuließ und da wir die Aufmerksamkeit nicht zerstückeln wollten.

8 - Einige biographische Besonderheiten mögen diese Einleitung beschliessen. Heinrich Barth wurde am 3. Februar 1890 in Bern als Sohn des Neutestamentlers Fritz Barth geboren. Er ist also vier Jahre jünger als sein Bruder Karl, der Dogmatiker. Sein Studium verbrachte er nacheinander in Bern, Marburg und Berlin, u. a. bei Hermann Cohen und Paul Natorp. Er promovierte 1913 in Bern mit einer Dissertation über Descartes und wurde im Jahr 1920 Privatdozent für Philosophie in Basel. Anschliessend ausserordentlicher, dann ordentlicher Professor in demselben Fach an der Universität dieser Stadt. Er hielt Vorträge an mehreren ausländischen Universitäten und besuchte u. a. 1948 die Niederlande.

Bei uns zog in dazu befugten Kreisen seine ‚Philosophie der Praktischen Vernunft‘ einigermassen, obschon unzureichend, Aufmerksamkeit auf sich. Ferner schien uns allen, daß einzelne Autoren, unter ihnen W. J. Aalders, W. Leendertz und K. Schilder, von einigen seiner Beiträge Kenntnis genommen hatten. Zwar schrieb Dr. H. van Oyen eine kurze Einleitung zum Werk von Barth in der Zeitschrift ‚Stemmen des Tijds‘ (1930), aber mehr als eine Einleitung war hiermit in der Tat nicht beabsichtigt. Das Nachfolgende versucht, an das Werk von Barth in einem umfassenderen Zusammenhang heranzugehen und es zu würdigen.

¹⁶ ‚Philosophie der Erscheinung, eine Problemgeschichte‘. I. Teil. Altertum und Mittelalter, Basel, 1947.

¹⁷ Diese Literaturliste ist am Ende dieser Schrift aufgeführt.

REZENSION

Frank Jehle, Emil Brunner. *Theologe im 20. Jahrhundert*, Zürich 2006, 637 S.

Emil Brunner gehörte neben Karl Barth zu den einflussreichsten Schweizer Theologen des 20. Jahrhunderts. Dem theologiegeschichtlichen Bewusstsein ist er vor allem als Mitstreiter der nach dem Ersten Weltkrieg die theologische Bühne betretenden dialektischen Theologie sowie durch seine Auseinandersetzung mit Karl Barth um die natürliche Theologie gegenwärtig, welche 1934 mit Barths Schrift *Nein! Antwort an Emil Brunner* zu einem unversöhnlichen Abschluss gelangte. Brunner, der die überwiegende Zeit seines Lebens an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich Systematische und Praktische Theologie lehrte, machte die dialektische Theologie im angloamerikanischen Raum bekannt und galt in den USA lange Zeit als der wichtigste deutschsprachige Theologe. Darüber hinaus wirkte Brunner in der sich seit den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts formierenden ökumenischen Bewegung und spielte hier ebenso eine Schlüsselrolle wie in dem CVJM. Frank Jehle hat in dem anzuzeigenden Buch *Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert* die erste umfassende Biographie Brunners vorgelegt, welche nicht nur dessen publiziertes Werk einbezieht, sondern auch zahlreiches unveröffentlichtes Material. Das Buch bietet eine aufschlussreiche, gut lesbare Darstellung Brunners, die bei aller Sympathie für Brunner und dessen Lebenswerk diesem nicht unkritisch gegenübersteht und einen klaren Blick für die Ambivalenzen seines Denkens und politischen Handelns hat. Brunner wird von Jehle auf dem Hintergrund der theologischen Debatten sowie der kirchen-politischen Ereignisse der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dargestellt, in denen er selbst eine nicht unbedeutende Rolle spielte. Dem Leser tritt aus Jehles Darstellung das Bild einer hochgradig spannungsvollen und ambivalenten Gestalt entgegen, in der sich Pietismus, Sozialismus, sozial-romantischer Konservatismus sowie ein Leiden an den rationalen Strukturen der Moderne und ihrer Entfremdung vom christlichen Glauben paaren. Deutlich wird auch, in welchem starkem Masse Brunners Denken und seine Haltung in den politischen und kirchlichen Kontroversen durch sein ambivalentes Verhältnis zu seinem Landsmann Karl Barth geprägt war. Auf der einen Seite fühlte sich Brunner Barth gedanklich unterlegen und empfand diesem gegenüber Minderwertigkeitsgefühle (295f.), andererseits wollte er sich diesem gegenüber profilieren und selbst theologiepolitischen Einfluss in den theologischen und kirchlichen Erneuerungsbewegungen geltend machen.

Brunner, der am 23. Dezember 1889 als Sohn eines Primarlehrers in Winterthur geboren wurde, war stark durch die pietistische Frömmigkeit seines Elternhauses geprägt, die er mit der auf dem humanistischen Gymnasium vermittelten modernen Bildung zu verbinden suchte. Jehle zeichnet diese Spannungen, die sich durch das ganze Leben Brunners hindurch ziehen, in den 27 Kapiteln seines Bu-

ches einfühlsam nach. Sein Studium absolvierte Brunner seit dem WS 1908 an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, wo Leonhard Ragaz die für ihn beherrschende und prägende Lehrerfigur wurde, gegenüber dessen Einfluss er sich in spannungsgeladenen Auseinandersetzungen frei zu machen wusste (vgl. 104. 156). Neben Ragaz gewann Hermann Kutter, der ihn zu Weihnachten 1905 im Zürcher Neumünster konfirmierte (30f.), einen tief prägenden Einfluss auf Brunner. Jehle zeichnet plastisch die einzelnen Stationen von Brunners Lebensweg sowie die zahllosen Kontroversen mit Ragaz, Kutter, Thurneysen und Barth nach. Nach dem Studium in Zürich und Berlin, wo er im WS 1910/11 ein Gastsemester verbrachte und Adolf von Harnack und Julius Kaftan hörte (41f.), der Dissertation 1913 (*Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis*), Pfarramt in Obstalden-Filzbach seit dem 13. 02. 1916 und Habilitation 1922 wurde Brunner 1924 Professor für Systematische und Praktische Theologie an der Universität Zürich. Die Habilitation an der Zürcher Fakultät war nicht ohne Probleme, und sie gelang auch erst im zweiten Anlauf. Ragaz setzte sie gegen den Widerstand der Fakultät, insbesondere von Köhler und Schmiedel durch (170-173). Den Plan, eine neue Habilitationsschrift einzureichen, nachdem er eine erste Arbeit über Bergson zurückgezogen hatte, fasste Brunner während seines Studienaufenthaltes 1919-1920 am Union Theological Seminary in New York. In den USA lernte er nicht nur die Religionspsychologie als neue Disziplin kennen, mit der er sich in seiner Habilitationsschrift *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube* auseinandersetze, sondern hier knüpfte er auch wichtige internationale Beziehungen, die nicht unwesentlich zur Verbreitung der dialektischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg beitrugen. Brunner wirkte nicht nur im akademischen Lehramt, sondern strebte auch nach Einfluss auf die Gestaltung und Erneuerung der Kirche. Ein hohes Engagement investierte er in diversen kirchlichen Erneuerungsbewegungen und gründete nach dem Zweiten Weltkrieg die evangelische Heimstätte Boldern (488-493). Die evangelische Begegnungsstätte sollte nicht nur der kirchlichen Erneuerung, sondern auch der der atomisierten Gesellschaft dienen. Brunner verbindet mit diesem Projekt eine innere Regenerierung der modernen Gesellschaft. „Das Suchen nach Gemeinschaft ist ja das grosse Thema des heutigen Menschen, des atomisierten, des mitten im Gewimmel einsamen Menschen.“ (488f.) Während des Zweiten Weltkriegs unterstützte Brunner die Arbeit des einflussreichen Gotthard-Bundes, einer dem grossbürgerlichen Milieu entstammenden Vereinigung zur geistigen Landesverteidigung (413-417), und arbeitete in den führenden Gremien der schweizerischen Flüchtlingshilfe wie dem Schweizerischen Hilfswerk für die Bekennende Kirche in Deutschland. Auch in den Gremien des Hilfswerks für Flüchtlinge wurde zwischen Brunner und Barth erbittert um theologiepolitischen Einfluss gerungen (393-406). Bis 1938 unterstützte er die weltweit agierende Oxfordgruppenbewegung (273-291), deren führender Kopf, Frank Buchman, ihn schamlos für seine Interessen instrumentalisierte. Seine Vorstellungen von einem praktischen Christentum, die Kritik an kirchlichen Institutionen, die emphatische Bedeutung, die Brunner den Laien in der Kirche einräumt, schlagen sich auch in seinem Engage-

ment in der ökumenischen Bewegung und nach dem Zweiten Weltkrieg im CVJM nieder. Brunner, der Tracy Strong, seit 1937 Generalsekretär des Weltbundes der Christlichen Vereine junger Männer, persönlich kannte, wurde 1946 Berater der CVJM in Fragen der Evangelisierung und übte entscheidenden Einfluss im Sinne seiner Vorstellungen von einem praktischen Laienchristentum aus. 1953 nimmt der 63-Jährige einen Ruf an die neu gegründete International Christian University in Tokio an, kehrt allerdings aufgrund des angeschlagenen Gesundheitszustands seiner Frau Margit bereits 1955 nach Zürich zurück. In Zürich, wo er am 6. April 1966 verstarb, verbrachte der durch mehrere Schlaganfälle Gezeichnete, die letzten Jahre seines Lebens.

Jehle zeichnet Brunner als einen eigenwilligen Theologen, der zunächst vermittelt durch Ragaz und Kutter dem Schweizerischen religiösen Sozialismus nahe stand, in den Jahren während und nach dem Ersten Weltkrieg mit der Dialektischen Theologie Karl Barths und Eduard Thurneysens von Anfang an nicht unkritisch sympathisiert, und nach dem Bruch mit Barth 1934, der für Brunner ein Trauma bedeutete (373), eine eigenständige, personalistische Denkfiguren aufnehmende Theologie ausarbeitet. Auch hier Grundanliegen der Dialektischen Theologie verpflichtet, verbindet er diese mit einem apologetischen Interesse, welches die radikale Kulturkritik der dialektischen Theologie von Anfang an nicht teilte (vgl. 120). Brunner ging es um ein erneuertes Christentum, welches die Krise der modernen Kultur überwinden soll, deren Gottlosigkeit er auf die Aufklärung zurückführte (455. 483). Das Christentum stellt in den Augen Brunners die einzige normative Grundlage einer freien und demokratischen Gesellschaft dar. „Es gibt nur eine Macht, die dem Götzen Totalstaat gewachsen ist, der christliche Glaube.“ (451) Aus dieser Überzeugung resultiert sein Antikommunismus und seine Kritik am Totalitarismus, die freilich selbst patriarchalischen und romantischen Ordnungsvorstellungen in der Tradition des Schweizerischen religiösen Sozialismus verhaftet sind (453-461). Die einschlägigen Bücher Brunners, das Schleiermacher-Buch *Die Mystik und das Wort*, seine Christologie *Der Mittler*, seine ekklesiologischen Schriften, die dreibändige *Dogmatik* aus den letzten Lebensjahren und vor allem seine beiden Ethiken *Das Gebot und die Ordnungen* (1932) und *Gerechtigkeit* von 1943 werden von Jehle ausführlich vorgestellt. Angesichts der als krisenhaft erlebten eigenen Gegenwart plädiert Brunner für ein Ordnungsdenken, welches zunehmend konservativer wird. Über seinen Schüler Eugen Gerstenmeier, Mitglied des Kreisauer Kreises und nach dem Krieg der CDU und von 1954-1969 Bundestagspräsident des deutschen Bundestages, wirkte insbesondere die Wirtschaftsethik Brunners auf das bundesdeutsche Konzept der sozialen Marktwirtschaft und der für diese signifikanten Verbindung von Marktökonomie und lutherischen Paternalismus und römischer Soziallehre (436ff.). „Brunners Sozialethik hinterlässt einen ambivalenten Eindruck: Sie verbindet einen klaren Blick für Missstände in Wirtschafts- und Arbeitswelt mit einem *konservativ-romantischen Gesellschaftsideal*.“ (446)

Das Buch vermittelt einen lebendigen Eindruck von der schillernden und nicht unproblematischen Gestalt des Theologen Emil Brunner, in dessen Leben sich die

theologie- und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts spiegeln. Etwas zu kurz kommt in seiner Darstellung leider die intellektuelle Biographie Brunners. Über die Brunner prägenden theologischen und philosophischen Diskurse und ihre Vermittlung hätte man gern etwas mehr gewusst. Dies betrifft bereits sein Studium an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich. Jehle beschränkt sich hier fast ausschließlich auf den Einfluss von Ragaz und Brunners Distanz gegenüber der Theologie der Ritschl-Schule sowie der historischen Theologie, die in Zürich durch den systematischen Theologen Gustav von Schulthess-Rechberg (34f.) und den Troeltsch-Schüler Walther Köhler (37) repräsentiert waren. Brunner wird als Kantianer charakterisiert (190. 227), aber über sein Kantstudium und seine Stellung in den neukantianischen Debatten erfährt man wenig. Dies ist umso bedauerlicher, als sowohl Karl Barth als auch sein Bruder Heinrich ihre geistigen Wurzeln im Marburger Neukantianismus haben. Auch der für Brunners eigene gedankliche Entwicklung wichtige Briefwechsel mit Heinrich Barth in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg und in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts wird von Jehle nicht erwähnt. Nur sporadisch kommt er auf Heinrich Barth zu sprechen. Die Bedeutung des Personalismus für die Theologie Brunners wird zwar von Jehle notiert, aber die von Brunner 1928-29 in der Zeitschrift der dialektischen Theologie – *Zwischen den Zeiten* – geführte Debatte mit dem Jenaer Philosophen Eberhard Grisebach wird nicht erwähnt (E. Brunner, Grisebachs Angriff auf die Theologie, in: *Zwischen den Zeiten* 6 [1928], S. 219-232; E. Grisebach, Brunners Verteidigung der Theologie, in: *Zwischen den Zeiten*, 7 [1929], S. 90-106). Beide Titel erscheinen auch nicht in der Bibliographie Brunners (591ff.). Dies ist umso erstaunlicher, als Brunner in einem Schreiben an Paul Tillich vom 27. August 1951 noch auf seine Auseinandersetzung mit Grisebach in den 20er Jahren zu sprechen kommt. Der genannten Einwände ungeachtet, legt man das Buch nicht ohne Gewinn aus der Hand.

CHRISTIAN DANZ (WIEN)

Anzeigen

Im Herbst 2007 ist der *Grundriss einer Philosophie der Existenz* (hrsg. v. Christian Graf, Cornelia Müller u. Harald Schwaetzer, Roderer-Verlag Regensburg; ISBN 978-3-89783-606-8) erschienen. Die dreiteilige Antwort auf die lange aufgeschobene Frage nach dem System, zu der Heinrich Barth über die gross angelegte, Jahrzehnte in Anspruch nehmende historische Aufarbeitung des Erscheinungsbegriffs Anfang der fünfziger Jahren gefunden hat, liegt damit vollständig vor.

Ebenfalls im Herbst 2007 konnte der Sammelband mit den Beiträgen zum internationalen Heinrich Barth-Kolloquium in Trier vom Mai 2006 herausgebracht werden: Harald Schwaetzer u. Christian Graf (Hg.), *Existenz. Facetten, Genese, Umfeld eines zentralen Begriffs bei Heinrich Barth* (Roderer-Verlag Regensburg; ISBN 978-3-89783-603-7).

Anfang 2008 erschienen ist von Christian Graf: *Ursprung und Krisis. Heinrich Barths existential-gnoseologischer Grundansatz in seiner Herausbildung und im Kontext neuerer Debatten*, Basel 2008 (zugleich Dissertation an der Universität Basel).

Impressum

Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft, ISSN 1661-0415

Verantwortlich für das Bulletin:
Armin Wildermuth
Redaktion: Armin Wildermuth,
Christian Graf

Fertigstellung und Versand:
Harald Schwaetzer,
Institut für Cusanus-Forschung
Domfreihof 3
54290 Trier

Heinrich Barth-Gesellschaft
Homepage: www.heinrich-barth.ch
Mitgliedsbeitrag: SFr. 50.-/Euro
35.-

Postcheckkonto CH:
Heinrich Barth-Gesellschaft, Basel
Kontonummer: 18-567209-8
(IBAN CH44 0900 18567209 9)

Konto in Deutschland:
Heinrich Barth-Gesellschaft
c/o Harald Schwaetzer
Sparkasse Trier
BLZ 585 501 30
K.-Nr.: 106 725 617
Kennwort: Barth

