

# KIERKEGAARD

## Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft

# Heinrich Barth-Gesellschaft

*Präsident:* Dr. Christian Graf, Kirchstrasse 24, CH-4415 Lausen

*Sekretariat:* PD Dr. Kirstin Zeyer, Auf der Horst 33, D-48147 Münster

*Quästor:* Rudolf Bind, Gartenweg 24, CH-4144 Arlesheim

*Übriger Vorstand:* Dr. Felix Belussi; Günther Hauff; Dr. Daniel Kipfer; Prof. Dr. Harald Schwaetzer;  
Andreas Siemens

---

## Bulletin Nr. 19 / Juli 2013

### Inhalt

Vorwort .....	2
<i>Christian Graf</i>	
„Kierkegaard, der Denker“. Zur Kierkegaard-Rezeption Heinrich Barths zwischen Existenzphilosophie und Idealismus .....	4
<i>Philipp Schwab</i>	
BUCHHINWEIS	
Philipp Schwab: Der Rückstoß der Methode. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung .....	33
<i>Christian Graf</i>	
REZENSION	
Heiko Schulz: Aneignung und Reflexion .....	36
<i>Christiane Bacher</i>	
REZENSION	
Jürgen Stolzenberg, Smail Rasic (Hgg.): Kierkegaard und Fichte. Praktische und religiöse Subjektivität .....	41
<i>Christiane Bacher</i>	
WÜRDIGUNG	
Georg Maier zum 80. Geburtstag .....	44
<i>Christian Graf</i>	
WIEDERABDRUCK	
Christliche und idealistische Deutung der Geschichte .....	47
<i>Heinrich Barth</i>	
Anzeigen und Impressum .....	75

## Vorwort

Am 5. Mai jährte sich der Geburtstag Søren Kierkegaards zum 200. Mal – Anlass genug, seinem Andenken das neue Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft zu widmen, auf das der Leser lange warten musste. Einer der Gründe für das verzögerte Erscheinen lag in der Beanspruchung durch die Organisation der großen Heinrich Barth-Tagung im November 2011 in Basel und die Arbeiten am dazugehörigen Sammelband, der ebenfalls noch diesen Sommer herauskommen soll. Das neue Heft aber kann sich jetzt immerhin sehen lassen. Es enthält als die beiden Haupttexte den Vortrag von Dr. Philipp Schwab (Freiburg im Breisgau) über „Kierkegaard, der Denker“. Zur Kierkegaard-Rezeption Heinrich Barths zwischen Existenzphilosophie und Idealismus“, den dieser am 17. Mai 2011 in Basel gehalten, inzwischen erweitert und um die Bezüge zur nahezu vollständigen Literatur zum Thema ergänzt hat, sowie den Wiederabdruck von Heinrich Barths im Jahr 1925 in „Zwischen den Zeiten“ erschienenen Aufsatz unter dem Titel „Christliche und idealistische Deutung der Geschichte“, der seinerseits auf einen 1924 in Zürich gehaltenen Vortrag zurückgeht.

Dass Søren Kierkegaard für das Denken Heinrich Barths von großer Bedeutung ist, liegt auf der Hand. Anders als andere Existenzphilosophen nimmt Barth, wie Philipp Schwab deutlich macht, den Dänen als Denker ernst und sieht dies Denken in einem engen und keineswegs nur negativen Verhältnis zur Philosophie des Deutschen Idealismus, viel mehr etwa als Martin Heidegger oder Karl Jaspers. Damit antizipiert er laut Schwab neuere Tendenzen der Kierkegaard-Forschung und lässt es als erstaunlich bis unverstänlich erscheinen, weshalb Heinrich Barth in der Kierkegaard-Literatur bislang kaum zur Kenntnis genommen wurde.

Gerade wenn man wie Barth Kierkegaards Einspruch gegen Hegel *philosophisch* ernst nimmt und in ihm etwas sieht, was nicht unbedingt aus der Philosophie hinaus treibt, sondern für ihre Weiterführung im Sinne der Tradition fruchtbar zu machen ist, wird das *indirekte* Verfahren von Kierkegaards Denken, das er „indirekte Mitteilung“ nennt, zu einem entscheidenden Beitrag zur allgemeinen und bis heute aktuellen Frage, inwiefern die klassische Philosophie nach Hegel eine Fortsetzung finden kann. Bei Heinrich Barth, der eine direkte Thematisierung der Existenz genauso wenig wie Kierkegaard für möglich hält und in seinem späteren Werk in unüberhörbarer Anknüpfung an den Dänen von „*oratio obliqua*“ spricht, verschärft sich die Spannung noch insofern, als Barth gleichwohl an der Option einer philosophischen *Systematik* festhält. In dieser Perspektive ist es von höchstem Interesse, dass Philipp Schwab jüngst eine außerordentlich eingehende und luzide Studie zur indirekten Mitteilung bei Kierkegaard unter dem Titel „Der Rückstoß der Methode“ vorgelegt hat, „die erste umfassende Darstellung von Kierkegaards

Verfahren einer indirekten Mitteilung aus philosophischer Perspektive“, wie der Klappentext ohne Zweifel sachgerecht vermerkt. Dieses Buch verdiente eine ausführliche Würdigung. Einstweilen mussten wir es bei einem nachdrücklichen Hinweis darauf belassen. Nebst diesem Buchhinweis enthält das vorliegende Heft zwei Rezensionen aus der Feder von Christiane Bacher, die zwei anderen rezenten Veröffentlichungen zu Kierkegaard gelten.

Im Mai, genau am 26. Mai, war noch ein anderer runder Geburtstag zu feiern, der in der Heinrich Barth-Gesellschaft nicht unbeachtet bleiben darf. Unser Gründungsmitglied und langjähriger Quästor, bis vor wenigen Jahren auch derjenige, der die Fertigstellung und den Versand dieses Bulletins besorgte, Dr. Georg Maier, hat das achtzigste Lebensjahr erreicht. Eine kleine Würdigung durfte nicht fehlen.

*Christian Graf*

# „Kierkegaard, der Denker“. Zur Kierkegaard-Rezeption Heinrich Barths zwischen Existenzphilosophie und Idealismus

*Philipp Schwab*

Heinrich Barths Auseinandersetzung mit dem Existenzdenken Søren Kierkegaards gehört zu den ungeschriebenen Kapiteln der Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts. In keiner der größeren Untersuchungen zur Rezeption Kierkegaards wird Heinrich Barths Interpretation eigens gewürdigt,<sup>1</sup> und auch darüber hinaus finden sich in verschiedenen Kontexten allenfalls beiläufige Bemerkungen.<sup>2</sup>

Nun ist es *einerseits* unstrittig, dass Kierkegaard für die Entwicklung von Heinrich Barths eigenem Denken eine wesentliche Bedeutung zukommt – dies wird schon durch die zentrale Stellung sichtbar, die der Begriff der Existenz bei Barth innehat.<sup>3</sup> Im Folgenden soll allerdings gezeigt werden, dass Heinrich Barths

---

<sup>1</sup> In der maßgeblichen Reihe *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources* wird Heinrich Barths Beitrag zu Kierkegaard im Band *Kierkegaard and Existentialism* einmal genannt (in der Bibliographie des Aufsatzes zu Jean Wahl), aber nicht zitiert oder kommentiert (vgl. Cavallazzi / Palavicini 2011, 411). Im Band *Kierkegaard's Influence on Theology. Tome I: German Protestant Theology* wird dreimal *en passant* auf Heinrich Barth verwiesen, vgl. Tietz 2012, 63 (als Quelle für Bonhoeffers Kenntnis Kierkegaards); Thompson 2012, 198 (im Beitrag zu Moltmann); Schreiber 2012, 299 (zu Barths kritischer Bemerkung über Schrempfs Kierkegaard-Übersetzung, vgl. dazu Barth 1926, 197).

<sup>2</sup> Etwas ausführlichere Kommentare finden sich nur in Diem 1929, 192-197, 306-308; Diem 1934, [VII], 8f., 20, 45f., 103-105 und Gürtler 1976, 56-61, 65, 96, 108, 137, 182, 274. – Vgl. die kurzen Kommentare, Verweise und Nennungen in Künneth 1927, 54; Thurneysen 1948, 127f.; Kehrbach 1960, 16f., 140, 147; Schröer 1960, 61; Schmid 1966, 232; Deuser 1980, 214; Schmidinger 1983, 205, 331, 339; Dietz 1993, 3, 240; Grund 1999, 14-16; Wildermuth 2003, 368; Graf 2008, 79, 85f., 138f., 156, 173, 204; Schläpfer 2008, 240; Wildermuth 2010, IX, XIV; Bartels 2011, 71; Barth 2011, 96 sowie Breek 1953 und dazu Zeyer 2008. – Vgl. auch die Diskussion um Heinrich Barths Einfluss auf den Bruder Karl im Vergleich zum direkten Einfluss Kierkegaards, die allerdings auf Heinrich Barths *eigene* Kierkegaard-Lektüre nicht eingeht: van der Kooi 1987, 123-130; Beintker 1987, 222-238; Lohmann 1995, 26, 302-306; Grube 1998, bes. 96-122; McCormack 2006, 196f., 202, 211; Bartels 2008, 149f.; Turchin 2008, 79-83; Fukushima 2009, 94f., 101; te Velde 2010, 242.

<sup>3</sup> Freilich ist für Barths explizite Verwendung des *Titels* ‚Existenzphilosophie‘ die Bedeutung von Heideggers *Sein und Zeit* keineswegs zu unterschätzen. Hierzu schreibt Barth selbst: „Nachdem mir an Plato der Sinn für wahrhaft großes philosophisches Denken aufgegangen war, stellte ich mir die Aufgabe, Kant in seiner praktischen Vernunftkritik neu sichtbar werden zu lassen. Das Ergebnis solcher Bemühungen war eine Darstellung der Vernunftkritik, in der sie das Gepräge einer Existenzphilosophie gewann, wiewohl mir damals dieser Terminus noch nicht zu Gebote stand. Als daher in jenen Jahren die Philosophie Heideggers in Deutschland Raum gewann, durfte ich mir sagen, daß ich an

Lektüre des dänischen Existenzdenkers *andererseits* auch als Kierkegaard-Interpretation im engeren Sinne Aufmerksamkeit verdient. Dabei wird die Originalität von Barths Ansatz durch eine zweifache Kontextualisierung verdeutlicht: zum einen im Blick auf die ‚klassische‘ existenzphilosophische Interpretation Kierkegaards – zum anderen im Blick auf Kierkegaards Verhältnis zum deutschen Idealismus.

Barths Kierkegaard-Lektüre unterscheidet sich *erstens* wesentlich von den etwa zeitgleichen Interpretationen Jaspers’ und Heideggers. Während dort nämlich Kierkegaard – in freilich je eigenem und differierendem Verständnis – als *Gegenpol* zur klassischen Metaphysik oder als *Grenzgestalt* der Philosophie aufgefasst wird, möchte Barth Kierkegaard ausdrücklich *als Philosophen* begreifen. Dies verdeutlicht schon der programmatische Titel seines Aufsatzes aus dem Jahr 1926 – „Kierkegaard, der Denker“. Damit geht einher, dass Barth Kierkegaard *zweitens* in wesentlicher *Kontinuität* mit der klassischen deutschen Philosophie versteht.<sup>4</sup> Barth knüpft Kierkegaards Einsatz eng an die Entwicklung von Kant bis Hegel und Schelling und lässt sein Denken der Existenz unmittelbar aus dem idealistischen Kontext hervorgehen. Damit unterläuft Barth von vornherein die später topisch gewordene Rede vom ‚revolutionären Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts‘<sup>5</sup> – und zugleich die schematische Gegenüberstellung Kierkegaards und Hegels als bloßer Antipoden, die die Kierkegaard-Forschung lange Zeit dominiert hat. Heinrich Barth ist dabei einer der Ersten,<sup>6</sup> der auf die Bedeutung von *Schellings* später Philosophie hinweist, insbesondere auf Kierkegaards Besuch der Berliner Antrittsvorlesung zur „Philosophie der Offenbarung“ 1841/42. Es ist das zentrale Motiv

---

Hand von Plato und Kant den Weg einer Philosophie der Existenz bereits betreten hatte und daß mir demnach die Aufdeckung des Problems der Existenz keine absolute Überraschung bieten könne“ (Barth 1951, 113; vgl. Grund 1999, 14f.; Graf 2008, 150f.). – Kierkegaard wird hier zwar nicht neben Platon und Kant, aber doch wenige Zeilen später genannt (vgl. die folgende Anm.). Barths Kierkegaard-Aufsatz von 1926 gehört genau in den beschriebenen Zeitraum, und gerade hier wird die ‚praktische Vernunft‘ mit Kierkegaard existenziell gewendet (vgl. Barth 1926, 195, 198f., 205-208). Vgl. auch die Bemerkung Diems von 1934: „Die Arbeit am Werk Kierkegaards hat Heinrich Barth und mich vor Jahren zusammengeführt“ (Diem 1934, [VII]).

<sup>4</sup> Die Kontinuität des Existenzdenkens mit der philosophischen Tradition ist offenkundig für Barth auch in eigener Sache entscheidend. Mit ausdrücklichem Bezug auf Kierkegaard formuliert Barth dies selbst: „Ich meine es aber als einen Vorzug meiner existenzphilosophischen Fragestellung ansehen zu dürfen, daß sie nicht nur bei Pascal und Kierkegaard anzuknüpfen in der Lage ist, sondern in der Kontinuität der Philosophiegeschichte steht“ (Barth 1951, 113; vgl. Grund 1999, 16; Graf 2008, 151).

<sup>5</sup> Vgl. bes. Löwith 1941, dazu Hühn 2009, bes. 3.

<sup>6</sup> Vgl. Olesens Hinweise auf frühe Bemerkungen zum Verhältnis Kierkegaard / Schelling, insbesondere aus dem Jahr 1929, vereinzelt auch schon früher (Olesen 2004, 85f.; vgl. bes. Høffding 1896, 57-59; Ruttenbeck 1929, 57-76, 373f.).

einer dem spekulativen Begriff unverfügbaren *Wirklichkeit* der Existenz, mit dem Kierkegaard nach Barth an den späten Schelling anschließt.

Bei aller Betonung der Kontinuität mit der Tradition geht Heinrich Barth freilich nirgends so weit, die wesentliche Abstoßungsbewegung Kierkegaards zu entschärfen; in aller Klarheit wird zugleich der Punkt benannt, an dem Kierkegaards Denken der konkreten Existenz Hegel und auch Schelling verlässt. Gerade darin aber, die ‚Konstellation des Übergangs‘ zwischen Idealismus und Nachidealismus nuanciert aufzufassen und Kierkegaards Denken aus seinem ambivalenten Verhältnis zum idealistischen Horizont zu begreifen, nimmt Barths Kierkegaard-Interpretation Ansätze der neueren Forschung vorweg.<sup>7</sup>

Diesen vorab grob umrissenen Zusammenhang gilt es im Folgenden in drei Schritten zu entwickeln. Der *erste* Schritt skizziert die Kierkegaard-Rezeption Jaspers' und Heideggers, um vor diesem Hintergrund das Profil von Barths Lektüre Kierkegaards aus dem Jahr 1926 in den Blick treten zu lassen. Der *zweite Schritt* holt Barths Hinweise auf den Kontext um Schellings Berliner Antrittsvorlesung ein und fokussiert dabei vor allem auf den Begriff der Wirklichkeit in Idealismus und Nachidealismus. Der abschließende *dritte* Schritt wendet sich wieder Barth zu und beleuchtet exemplarisch – ausgehend von dem Vortrag „Philosophie, Theologie und Existenzproblem“ (1932) – die Bedeutung Kierkegaards für Barths *eigene* Konzeption der Existenzphilosophie.

Es versteht sich, dass Barths Auseinandersetzung mit Kierkegaard an dieser Stelle nicht umfassend zu diskutieren ist. So müssen etwa die Bezugnahmen auf Kant zurückgestellt werden;<sup>8</sup> auch ist eine erschöpfende Durchsicht der Äußerungen Barths über Kierkegaard, die sich in einer Vielzahl seiner Werke finden, im Folgenden nicht zu leisten.<sup>9</sup> Ziel der folgenden Skizze ist es allein, auf einige bemerkenswerte Aspekte von Heinrich Barths bisher kaum beachteter Kierkegaard-Lektüre aufmerksam zu machen.

<sup>7</sup> Vgl. dazu im Ganzen Hühn / Schwab 2013; zu Hegel bes. Stewart 2004; zu Schelling bes. Hennigfeld / Stewart 2003 und darin zur Rezeption Olesen 2003 sowie Hühn 2009, Hennigfeld 2010, Schwab 2013; zu Fichte Stolzenberg / Ropic 2010.

<sup>8</sup> Vgl. Barth 1926, 195, 198f., 205-208. Gerade die Verknüpfung von Kant und Kierkegaard ist für Barths eigenen Ansatz einer ‚transzendentalen Existenzphilosophie‘ und auch die 1928 erscheinende *Philosophie der praktischen Vernunft* offensichtlich entscheidend. Hier hätte allerdings eine weitergehende Diskussion kritische Rückfragen an Barths Kierkegaard-Verständnis zu formulieren: Bisweilen scheint Barth, indem er bestimmte Aussagen des Ethikers aus *Entweder/Oder* privilegiert, die Nähe zwischen Kierkegaard und Kant über Gebühr zu betonen. Vgl. allerdings die einschränkenden Bemerkungen zum Ethiker in Barth 1926, 202, 214.

<sup>9</sup> Vgl. z.B. Barth 1927, 18, 93 (382f.); Barth 1967, 37f., 52, 77, 89, 101, 113, 164, 169, 177, 240.

## 1. Heinrich Barths Kierkegaard-Interpretation im Kontext der Existenzphilosophie

### a) Jaspers

Um den zeitgenössischen Kontext von Barths Kierkegaard-Rezeption zu umreißen, ist zunächst auf *Karl Jaspers* einzugehen, der die philosophische Auseinandersetzung mit Kierkegaard im deutschsprachigen Raum wesentlich beeinflusst hat.<sup>10</sup> Für Jaspers' Auffassung Kierkegaards ist es charakteristisch, dass er den Dänen unmittelbar mit einer zweiten denkerischen Gestalt verbindet, die gleichfalls in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts verspätet ‚entdeckt‘ wird – nämlich mit Friedrich Nietzsche. 1951 fasst Jaspers die gemeinsame Bedeutung Kierkegaards und Nietzsches in ein eindringliches Bild:

„Beim Gang in die neue Welt sehen wir Kierkegaard und Nietzsche wie Sturmvögel vor einer Wetterkatastrophe: Sie zeigen die Unruhe, die Hast, – dann die Kraft und Klarheit eines augenblicklichen hohen Fluges, und wieder etwas wie Kreisen und Taumeln und Absturz. Sie selber wissen sich als Seezeichen; an ihnen ist Orientierung möglich – aber indem man sich in Distanz zu ihnen hält. Ihnen zu folgen, wird von ihnen selbst verwehrt. Sie wollen wirken, aber in der Weise, daß sie den anderen zu sich selbst bringen, alles Entscheidende von ihm erwarten, es ihm nicht geben.“<sup>11</sup>

Bereits in den Vorlesungen *Vernunft und Existenz* von 1935 heißt es prägnant:

„Die gegenwärtige philosophische Situation wird durch die Tatsache bestimmt, daß zwei Philosophen, Kierkegaard und Nietzsche, die, zu ihren Lebzeiten nicht gerechnet, dann noch lange in der Philosophiegeschichte ohne Geltung blieben, in ihrer Bedeutung ständig wachsen. Während alle Philosophen nach Hegel ihnen gegenüber immer mehr zurücktreten, stehen sie als die eigentlich großen Denker ihres Zeitalters heute im Grunde schon unbezweifelt da [...].“<sup>12</sup>

Kierkegaard und Nietzsche gelten Jaspers als die Denker des Umbruchs *par excellence*. Sie sind in ausgezeichneter Weise Seismographen einer Erschütterung, von der sich die Philosophie in der nachhegelschen Epoche heimgesucht sieht; Zeugen eines Bruchs im Denken, dessen sichtbarste Symptome die Aufspaltung der systematischen Form und ein Misstrauen gegen die Allmacht des Begriffs sind:

„Die Infragestellung jeder sich in sich schließenden Vernünftigkeit als Mitteilbarkeit der Wahrheit im Ganzen macht beide zu radikalen Gegnern des ‚Systems‘, d. h. der Gestalt der Philosophie, die sie in den Jahrtausenden hatte,

<sup>10</sup> Vgl. zu Jaspers' Kierkegaard-Rezeption Schulz 2009, 351-354; Czako 2012.

<sup>11</sup> Jaspers 1951, 309.

<sup>12</sup> Jaspers 1935, 12.



und die im deutschen Idealismus zu ihrem letzten Glanz führte. Das System ist ihnen Ablenkung von der Wirklichkeit, darum Lüge und Täuschung.<sup>13</sup>

Kierkegaard und Nietzsche sind für Jaspers deshalb die Bezugsfiguren für die philosophische Selbstverständigung der eigenen Zeit, weil sich bei ihnen zeige, dass „in der Wirklichkeit des abendländischen Menschen [...] in aller Stille etwas Ungeheures geschehen“ sei, „ein Zerfall aller Autoritäten, die radikale Enttäuschung eines übermütigen Vertrauens zur Vernunft, eine Auflösung der Bindungen, die alles, schlechthin alles möglich zu machen scheint.“<sup>14</sup>

Die Zusammenstellung Kierkegaards mit Nietzsche als dem radikalen Kritiker der abendländischen Tradition reicht bei Jaspers bis in die 1918 publizierte *Psychologie der Weltanschauung* zurück. In der Vorrede zur 4. Auflage kann Jaspers mit Recht sagen, er habe in diesem Buch beide Denker „trotz ihrer scheinbaren Fremdheit (Christ und Atheist)“ zusammengestellt und die Verbindung sei „[h]eute“ – d.i. im Jahr 1954 – „so selbstverständlich geworden, daß der Name des einen an den des anderen denken läßt.“<sup>15</sup>

Zweifelsohne hat Jaspers damit ein Paradigma der philosophischen Auslegung Kierkegaards begründet, die im 20. Jahrhundert – etwa 50 Jahre nach Kierkegaards Tod – erst eigentlich beginnt. Dabei trägt die Zusammenstellung mit Nietzsche zu einem Verständnis Kierkegaards bei, das diesen wesentlich als Repräsentanten eines *Bruchs* mit der Tradition, *in specie* mit der idealistischen Philosophie, und als einen Neuansatz des Denkens begreift.

### b) Heidegger

Offenbar ist *Martin Heideggers* Auseinandersetzung mit Kierkegaard wenigstens in Teilen von Jaspers angestoßen worden. So wird Kierkegaard in seiner Rezension zur *Psychologie der Weltanschauungen* von 1919/21, wenngleich nur beiläufig, zusammen mit Nietzsche genannt,<sup>16</sup> und auch in *Sein und Zeit* verweist Heidegger auf Jaspers' „Referat Kierkegaards“.<sup>17</sup> Während aber Jaspers – wie soeben angezeigt – über beinahe 40 Jahre an der Zusammenstellung ‚Kierkegaard und Nietzsche‘ festhält, wird sie Heidegger zunehmend fragwürdig. In der Vorlesung über Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1930/31) findet sich eine Bemerkung, die im Akzent

<sup>13</sup> Ebd., 15.

<sup>14</sup> Ebd., 12.

<sup>15</sup> Jaspers 1954, X. Vgl. bes. auch das Referat Kierkegaards ebd., 419-432.

<sup>16</sup> Vgl. Heidegger 1919/21, 11. Allerdings zeigt sich hier schon eine Tendenz zur Abgrenzung, schreibt doch Heidegger, es müsse „gerade dem unkritischen Verfallen an eine bestimmte Existenzauffassung etwa Kierkegaards oder Nietzsches vorgebeugt werden“ (ebd.).

<sup>17</sup> Vgl. Heidegger 1927, 448.

merklich von Jaspers abweicht. Anlässlich des bei Hegel aufgewiesenen Charakters der Philosophie als Wissenschaft fragt Heidegger:

„Und wie steht es mit Kierkegaard und Nietzsche? Wir dürfen nicht ohne weiteres sagen, sie seien keine Philosophen, ebensowenig gleich eilfertig: sie seien es und gehörten in die eigentliche Geschichte der Philosophie. Vielleicht ist in diesen beiden, die wir nicht ernst genug nehmen können, etwas wirklich geworden, was in der Tat *nicht* Philosophie ist, wofür wir noch keinen Begriff haben, so daß es für ihr Verständnis und ihre Auswirkung entscheidender ist, danach zu suchen, als sie so im Handumdrehen gegen die Philosophie auszuspielen.“<sup>18</sup>

Ambivalent erscheint hier Kierkegaards und Nietzsches Stellung zur Tradition der abendländischen Philosophie, und Heidegger verwahrt sich gegen eine einfache ‚Aussonderung‘ der beiden. Ähnlich Jaspers’ Auffassung aber werden sie gemeinsam als wesentliche Bezugspunkte des gegenwärtigen und Vorboten eines kommenden Denkens genannt. Dieses Verständnis wandelt sich, wenn Heidegger im Laufe der 1930er Jahre seine Auseinandersetzung mit Nietzsche vertieft. In der Vorlesung über Schellings *Freiheitsschrift* von 1936 greift Heidegger die für Jaspers so wichtige Systemfrage auf und schreibt, Nietzsches „Stellung zum System“ sei „eine grundsätzlich andere als diejenige Kierkegaards“, den man in dieser Hinsicht „gern zusammen mit Nietzsche zu nennen pflegt“.<sup>19</sup> Kierkegaards Ablehnung des Systems sei keine „philosophische, in philosophischer Absicht“, sondern eine „religiöse“; seine Kritik am hegelschen System sei vom „Standort des christlich Gläubigen aus“ formuliert, und zwar „geistreich, aber philosophisch belanglos“.<sup>20</sup> Diese Ausführungen schließt Heidegger mit der Bemerkung:

„Das nebenbei, und um anzudeuten, daß die jetzt üblich gewordene Zusammennennung von Kierkegaard und Nietzsche in mancher Hinsicht berechtigt, aber im Grunde philosophisch unwahr und irreführend ist. Kierkegaards *mittelbare* Bedeutung für die Philosophie liegt in einer ganz anderen Richtung.“<sup>21</sup>

Entsprechend wird dann in „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“ (1943) die Zusammenstellung ‚Kierkegaard und Nietzsche‘ mit der Begründung zurückgewiesen, Kierkegaard sei „kein Denker, sondern ein religiöser Schriftsteller und zwar nicht einer unter anderen, sondern der einzige dem Geschick seines Zeitalters gemäß“<sup>22</sup> – womit Heidegger offenkundig an Kierkegaards retrospektive Selbstcharakterisierung als „religiöser Schriftsteller“ aus dem *Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als*

<sup>18</sup> Heidegger 1930/31, 19.

<sup>19</sup> Heidegger 1936, 42.

<sup>20</sup> Ebd., 42f. [Herv. v. Verf.].

<sup>21</sup> Ebd., 43 [Herv. v. Verf.].

<sup>22</sup> Heidegger 1943, 249.

*Schriftsteller* anschließen möchte.<sup>23</sup> In „Was heißt Denken?“ (1951/52) wird so dann greifbar, was genau die ‚mittelbare Bedeutung‘ meint, die Heidegger Kierkegaard für die Philosophie zuspricht:

„Kein Einsichtiger wird die Anstöße wegleugnen wollen, die von Kierkegaard im Hinblick auf die erneute Beachtung des ‚Existentiellen‘ ausgingen. Dagegen hat Kierkegaard zu der entscheidenden Frage nach dem Wesen des Seins nicht das geringste Verhältnis.“<sup>24</sup>

Kierkegaard ist demnach keiner der ‚großen Denker‘, weil ihm keine epochale Grundstellung in der Geschichte des Seins zukomme – im Unterschied zu Nietzsche, der in der Zusammengehörigkeit von „Wille zur Macht“ und „Ewiger Wiederkehr“ die letzte Position der abendländischen Metaphysik ausspreche. Der frühe Gedanke, Kierkegaard und Nietzsche wiesen gemeinsam einen Weg für das Denken der Zukunft, ist verabschiedet; Kierkegaard habe allein darin Bedeutung, *Anstoß* für ein Bedenken des Existenziellen zu geben.<sup>25</sup>

Auf diese Weise hatte Heidegger Kierkegaard im Grunde schon in *Sein und Zeit* (1927) verstanden, wo er in drei Anmerkungen Erwähnung findet.<sup>26</sup> Am aufschlussreichsten ist hier die zweite Passage – die im Übrigen eine kritische Bemerkung Heinrich Barths veranlasst hat:

„Im 19. Jahrhundert hat *S. Kierkegaard* das Existenzproblem als existenzielles ausdrücklich ergriffen und eindringlich durchdacht. Die existenziale Problematik ist ihm aber so fremd, daß er in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmäßigkeit *Hegels* und der durch diesen gesehenen antiken Philosophie steht.“<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Dabei versteht Heidegger Kierkegaards Selbstbezeichnung als ‚Schriftsteller‘ offenbar im Sinne eines ‚Literaten‘ (im Unterschied zum ‚Philosophen‘). Das dänische Wort ‚*Forfatter*‘ ist allerdings inhaltsneutral und bezeichnet bloß den ‚Verfasser‘ oder ‚Autor‘ überhaupt. Kierkegaard selbst geht es in seiner Selbstbezeichnung als ‚*religiöser*‘ Schriftsteller (oder Verfasser) darum, das Religiöse als *Einheitspunkt* seines *ganzen* Werkes und gerade des philosophisch-ästhetischen Frühwerks auszuweisen. Vgl. bes. *GWS*, 25-33 / *SKS* 16,15-22.

<sup>24</sup> Heidegger 1951/52, 216. Vgl. dazu auch Heideggers quantitativ umfänglichste Diskussion Kierkegaards, die zugleich eine Abgrenzung von jeglicher Existenzphilosophie formuliert, in Heidegger 1941, 18-73.

<sup>25</sup> Von ‚Stößen‘ seitens Kierkegaards spricht Heidegger schon früher, vgl. bereits Heidegger 1923, 5: „Begleiter im Suchen war der junge *Luther* und Vorbild *Aristoteles*, den jener haßte. Stöße gab *Kierkegaard*, und die Augen hat mir *Husserl* eingesetzt.“ Vgl. auch ebd., 30, 42f., wo die Kritik aus *Sein und Zeit* vorgeprägt ist.

<sup>26</sup> Heidegger 1927, 253, 313, 447f.

<sup>27</sup> Heidegger 1927, 313. – Vgl. dazu Barth 1929, 512: „Heidegger übernimmt entscheidende Begriffe von Kierkegaard. Daß er sie für die Philosophie fruchtbar macht, ist verdienstvoll. Wir würden aber sein Verdienst noch geflissentlicher unterstreichen, wenn

Bei allen erheblichen Unterschieden besteht das Gemeinsame von Jaspers' und Heideggers Auslegung darin, dass sie Kierkegaard in einem *peripheren* Verhältnis zur tradierten Philosophie begreifen: Jaspers, um ihn mit Nietzsche als zentrale Figur eines Umbruchs, einer Wende des Denkens in Anspruch zu nehmen; Heidegger, um ihn immer deutlicher aus der Geschichte der Philosophie auszusondern und ihn als ‚religiösen Schriftsteller‘ aufzufassen, der freilich wesentliche Stöße in Richtung des Existenziellen gegeben habe.

### c) Heinrich Barth

Von dieser Tendenz sticht nun die Kierkegaard-Interpretation, die Heinrich Barth in seinen 1926 publizierten Vorlesungen entfaltet, klar ab.<sup>28</sup> Der Titel „Kierkegaard, der Denker“ ist programmatisch zu lesen und bezeichnet die Form des Zugriffs: Barth intendiert eine Prüfung des *philosophischen* Gehalts von Kierkegaards Existenzdenken und möchte sich „seiner in der Zwiesprache der philosophischen Untersuchung [...] vergewissern.“<sup>29</sup> Unter dieser Maßgabe fokussiert Barth insbesondere auf Kierkegaards *Dialektik*. Kierkegaard nennt selbst – wie Barth aus der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* zitiert – die Existenz „pathetisch-dialektisch“.<sup>30</sup> Existenz ist nicht *allein* Pathos und Leidenschaft, sie ist zugleich Dialektik, denkerische Auseinanderlegung, und als solche „der nähern Bestimmung zugänglich“.<sup>31</sup> Hierzu Barth:

„Die Dialektik Kierkegaards ist nicht nur ein unwesentliches Außenwerk, ein gewandtes Spiel des Verstandes, dessen leichte Bewegung die unter ihm liegenden Tiefen unberührt ließe [...]. [Sie] ist vielmehr konstituierendes Moment der Existenzialität. Dies gibt uns das Recht zur Aussage, daß diese Existenzialität des Logos nicht entbehrt; Vernunft hat an ihr Anteil. Denn wenn wir uns die Dialektik gefallen lassen, dann können wir nicht umhin, auch ‚Vernunft‘ anzuerkennen.“<sup>32</sup>

Die Vernunft, die hier zur Sprache kommt, bleibt freilich stets auf den existenziellen Anspruch bezogen; sie *wahrt* gerade die Inkommensurabilität und „Kontin-

---

wir nicht bei ihm einen gegenüber der tragenden Tradition etwas undankbaren Ton unangenehm empfinden würden.“ Vgl. auch ebd., 530 und dazu Bartels 2011, 71.

<sup>28</sup> Der Untertitel lautet „Vier Vorlesungen“ (ohne Angabe von Ort und Datum des Vortrags), und gliedert sich entsprechend in vier Teile: „I. Das Problem des Existenziellen“ (Barth 1926, 194-204); „II. Die Isolierung“ (ebd., 204-213); „III. Die Anfechtung“ (ebd., 214-222); „IV. Der Glaube“ (ebd., 222-234). – Vgl. zur Interpretation Gürtler 1976, 56-59.

<sup>29</sup> Ebd., 195.

<sup>30</sup> *AUN* 2, 8, 90f. / *SKS* 7, 280, 350f. [alle Übers. aus *GW* sind v. Verf. modifiziert]. Vgl. Barth 1926, 204.

<sup>31</sup> Ebd., 204.

<sup>32</sup> Ebd., 204f. Vgl. zu Barths Akzentuierung des Dialektischen Dietz 1993, 3.

genz“ der je einzelnen Existenz.<sup>33</sup> Gleichwohl legt Barth besonderen Wert darauf, die Rede von Kierkegaards vermeintlichem ‚Irrationalismus‘ zurückzuweisen.<sup>34</sup> Es liege, so lautet eine zentrale These, „kein zureichender Grund vor, daß das Existenzproblem dem Bereich der Philosophie entfallen müßte.“<sup>35</sup> Dieser Zugriff Barths zeigt sich insbesondere in der Kategorie der *Entscheidung*, mit der seine Interpretation des kierkegaardschen Existenzbegriffes anhebt: Die „Entscheidung des Entweder-Oder“ sei „nicht ein Akt grober Gewalttat“, sondern ein „fein dialektisch qualifizierter Vorgang“<sup>36</sup> und als solcher in seinen einzelnen Momenten (Wahl, Persönlichkeit, Freiheit) zu analysieren. Indem Barth die dialektische Struktur von Kierkegaards *Ethik* herausarbeitet und sodann die Logik der *Existenzstadien* rekonstruiert,<sup>37</sup> nimmt er eine Forschungstradition vorweg, die später Kierkegaards Denken ausdrücklich als ‚Existenzdialektik‘ und ‚existenzdialektische Ethik‘ interpretieren wird. Es ist gewiss kein Zufall, dass Hermann Diem, der mit seiner Untersuchung *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard* (1950) der genannten Tradition angehört, in der Auseinandersetzung mit Barth gerade dessen Kierkegaard-Verständnis besondere Aufmerksamkeit schenkt.<sup>38</sup>

Neben und mit diesem existenzdialektischen Zugriff ist es ein *zweites* Charakteristikum der Kierkegaard-Interpretation Barths, dass sie – trotz ihrer entschieden philosophischen Stoßrichtung – die *christliche* Dimension von Kierkegaards Existenzdenken nicht einfach abblendet, sondern gleichermaßen philosophisch reformuliert. Barth legt dabei Kierkegaards Begriffe von ‚Glaube‘ und ‚Reue‘ so aus, dass sie den Bereich des Endlichen nicht ‚überfliegen‘ und den Existierenden nicht in „eine drohende pietistische Introversion der Seele in sich selbst“ treiben,<sup>39</sup> also einen radikalen Bruch mit der Diesseitigkeit. Vielmehr fasst Barth Kierkegaards Begriff des Glaubens abermals als dialektische Bewegung, die auf eine „*Bejahung des Endlichen*“<sup>40</sup> zurückführe. Mithin müsse der Leser auch in der Bestimmung des Glaubens sich „bewußt werden, [...] Kierkegaard den Denker an der Arbeit zu

<sup>33</sup> Vgl. bes. Barth 1926, 205f., 208. Die Inkommensurabilität der singulären Existenz behandelt Barth vornehmlich unter dem Stichwort der „Isolierung“ (vgl. ebd., 204-208).

<sup>34</sup> Vgl. bes. ebd., 197, 207, 210.

<sup>35</sup> Ebd., 205.

<sup>36</sup> Ebd., 203. Vgl. zur Entscheidung und Wahl auch ebd., 199f.

<sup>37</sup> Vgl. bes. ebd., 201-203 (ästhetisches und ethisches Stadium), ebd., 218f. (ethisches und religiöses Stadium).

<sup>38</sup> Vgl. Diem 1934, bes. [VII], 8f., 20, 45f., 103-105, zur „dialektischen‘ Auffassung der Existenz“ bes. ebd., 10f. Vgl. aus der späteren Kierkegaard-Forschung Diem 1950, Schulz 1957, Fahrenbach 1968, dazu Schwab 2008, 409-413.

<sup>39</sup> Barth 1926, 224. Vgl. im Ganzen ebd., 222-225.

<sup>40</sup> Ebd., 223.

sehen.<sup>41</sup> Dabei interpretiert Barth den Ewigkeitsbezug Kierkegaards – und dies durchaus im Anschluss an dessen Sprachgebrauch – als Verhältnis zur *Idee*:

„Gerade weil die Idee mit der Endlichkeit radikal unvergleichbar ist, tritt hier keine Verdrängung des Endlichen ein. In der Idee des Ewigen liegt der jenseitig-transzendente Ursprung der zeitlich-endlichen Bewegung.“<sup>42</sup>

Bezogen sein auf eine ursprüngliche und begründende Sphäre, die aber in ihrer Inkommensurabilität stets *entzogen* bleibt – auf diese Formulierung bringt Barth Kierkegaards Glaubensbegriff. Damit gelingt es Barth einerseits, das ‚Existenzproblem‘ gerade in der christlichen Dimension Kierkegaards als Frage nach der Endlichkeit und Zeitlichkeit festzuhalten; andererseits ist derart die *Vereinbarkeit* der theologischen und der philosophischen Interpretation zum Ausdruck gebracht.

Von dieser Konstellation her lässt sich nun auch der *dritte* wesentliche Aspekt in Barths Kierkegaard-Interpretation ausweisen. Barth grenzt nämlich den existenzphilosophisch verstandenen Begriff der ‚Idee‘ ab von dem „unendlichen Sein der Metaphysik“,<sup>43</sup> angesichts dessen eine Aufhebung des Endlichen die „jederzeit willkommene Erlösung von der Schranke seines Daseins“ bedeuten würde.<sup>44</sup> Damit ist Kierkegaards *geschichtliche Stellung* angesprochen, mit der Barth den philosophischen Charakter seiner Auslegung überhaupt erst begründet. In dieser Hinsicht unterscheidet sich nun Barths Zugriff abermals deutlich von den Interpretationen Heideggers und vor allem Jaspers'. Kierkegaard als „einsames Original“ ohne Bezug zu seinem Kontext aufzufassen sei „ein Irrtum“, Kierkegaard stehe „in der Geistesgeschichte [...] nicht isoliert, viel weniger, als man anzunehmen beliebt.“<sup>45</sup> Im Gegenteil sei der Gehalt seines Denkens erst angemessen vor dem Hintergrund der „philosophisch-idealistische[n] Entwicklung von Kant bis Hegel“ zu verstehen, die Kierkegaard „Lebenselement“ sei;<sup>46</sup> er dürfe deshalb „wohl unbedenklich im Zusammenhang der philosophischen Entwicklung betrachtet werden.“<sup>47</sup>

*Zunächst* bestimmt Barth nun Kierkegaards Dialektik so, dass sie „in unverkennbarer Kontinuität zu jenen geistesgeschichtlichen Antezedentien“ stehe.<sup>48</sup> *Sodann* aber sieht Barth in Kierkegaards „Existenzialität“ ein „Prinzip verdichtet, das gewichtig und geschlossen genug ist, die spekulative Philosophie“, und insbesondere die Hegels, „in die Schranken zu weisen.“<sup>49</sup> Die „Dialektik“ sei zwar „der

<sup>41</sup> Ebd., 224.

<sup>42</sup> Ebd., 224. Vgl. auch ebd., 220-222. Vgl. zur kritischen Diskussion Diem 1929, 192-197 sowie ebd., 306-308 (zur Reue), nach dem Barths Deutung „Kierkegaard nicht gerecht“ werde (ebd., 193).

<sup>43</sup> Barth 1926, 224.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Ebd., 194.

<sup>46</sup> Ebd., 194f.

<sup>47</sup> Ebd., 195.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Ebd., 203.

gemeinsame Boden“ beider Denker, Kierkegaards Dialektik trete aber als „gewaltige Gegendialektik [...] gegen Hegel auf den Plan, als die Dialektik der echten, unverkürzten Existenz.“<sup>50</sup> Mithin verhalte sich Kierkegaard zu Hegel „wie derjenige, der sich von der Schülerschaft zu entschiedenem Widerspruch durchgerungen hat.“<sup>51</sup> Kontinuität *und* kritische Verwandlung – in dieser Spannung begreift Barth Kierkegaards Verhältnis zur klassischen deutschen Philosophie.

Bemerkenswert ist dabei, dass Barth den Ausgangspunkt des existenziellen Denkens im Idealismus *selbst* schon angelegt sieht. Heinrich Barth ist einer der ersten Interpreten Kierkegaards, der dessen Besuch von *Schellings* Berliner Antrittsvorlesung eine wesentliche Bedeutung beimisst. Auch in diesem Rückbezug aber bleibt die nuancierte Doppelbestimmung von Kierkegaards Verhältnis zum Idealismus gewahrt. Auf der *einen* Seite betont Barth die idealismuskritischen Potenziale schon der späten Philosophie Schellings selbst: Diese sei als „sehr charakteristische Wendung des metaphysischen Denkens“ zu verstehen, welche „zugleich eine prinzipielle Korrektur der zurückliegenden Entwicklung bedeuten sollte“ und „scharf und grundsätzlich das Problem der Spekulation überhaupt“ beleuchte.<sup>52</sup> Das „Eigentümliche der letzten Schellingschen Wendung“ sei dabei durch den „Wirklichkeitsbegriff“ bezeichnet; Schelling habe „darin die Grenzen des spekulativen Denkens erkannt, daß es sich auf das *quid* des Begriffes beschränken muss, während ihm das *quod* des Daseins, des wirklichen Gegenstandes entgehen wird.“<sup>53</sup> In dieser Akzentuierung der positiven Wirklichkeit als dem Begriff *unzugänglicher* habe bereits Schelling selbst die „idealistische Spekulation“ vor das „*Existenzproblem*“ gestellt, das sie „in ihren klassischen Systembildungen [...] mit großer Geringschätzung behandelt hatte.“<sup>54</sup> Die dem Begriff entzogene und uneinholbar vorgängige „Existenz“ gibt dem neubegriffenen philosophischen Systeme das Gepräge; sie ist seine Grunderkenntnis.<sup>55</sup>

Dieser Akzentuierung der Existenzwirklichkeit durch Schelling verdanke nun Kierkegaard Wesentliches. Auf der *anderen* Seite aber lokalisiert Barth auch genau denjenigen Punkt, an dem die „Haltung Schellings Kierkegaard kein Genüge“ getan habe.<sup>56</sup> Bei Schelling sei nämlich – so die Darstellung Barths – das Existenzproblem allein „auf dem Boden der *theoretischen* Philosophie“ verhandelt worden.<sup>57</sup> Erst mit Kierkegaard erfahre die ‚Existenzfrage‘ eine entscheidende Wendung; erst dieser habe „die große Tat“ vollbracht, „daß er den Schauplatz des Existenzprob-

<sup>50</sup> Ebd., 203f.

<sup>51</sup> Ebd., 195.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Ebd., 196.

<sup>54</sup> Ebd., 196f.

<sup>55</sup> Ebd., 197.

<sup>56</sup> Ebd., 197.

<sup>57</sup> Ebd., 198 [Herv. v. Verf.]. Vgl. dazu Gürtler 1976, 56.

lems von der Theorie in die Praxis verlegte.“<sup>58</sup> Für Barth hat die ‚Abwendung‘ Kierkegaards von Schelling darin ihren Grund, dass der Idealist *in* seiner „klare[n] Erfassung des unveräußerlichen Sonderanspruchs des Existenzproblems“ *zugleich* „das System durch ein theoretisch begriffenes Prinzip der Existenzialität“ überhöht habe.<sup>59</sup> In Schellings Philosophie sei die Existenz nicht als konkret existierende *Individualität* begriffen und das „Existenzproblem“ noch nicht – wie im Anschluss dann bei Kierkegaard – „von vornherein auf das *tätige* Sein des Subjekts“ bezogen.<sup>60</sup>

Damit ist das Profil von Barths Kierkegaard-Interpretation in seinen wesentlichen Zügen umrissen: Barth begreift Kierkegaard *erstens* mit Nachdruck als Philosophen und fokussiert dabei insbesondere auf dessen dialektische Durchdringung des ‚Existenzproblems‘; er vereint *zweitens* diesen existenzdialektischen Ansatz mit dem theologisch-christlichen Aspekt Kierkegaards, indem er seinen Glaubensbegriff als Beziehung zur begründend-ursprünglichen Idee interpretiert; und er lässt schließlich *drittens* Kierkegaards Denken unmittelbar aus seinem ambivalenten Verhältnis zur klassischen deutschen Philosophie hervorgehen.

\*\*\*

Auch in der zuletzt skizzierten Diskussion um Schellings Bedeutung für Kierkegaards Existenzbegriff nimmt Barth Tendenzen der neueren Forschung vorweg – die allerdings seine Ausführungen bislang nicht berücksichtigt hat.<sup>61</sup> Der folgende Exkurs soll nun den von Barth angezeigten geschichtlichen Zusammenhang im Rückgang zu den Quellen einholen, die ihm selbst noch nicht vollständig vorlagen.<sup>62</sup> In der näheren Beleuchtung des Begriffs der Wirklichkeit soll zugleich die *methodische* Differenz Kierkegaards zur klassischen deutschen Philosophie sichtbar werden, an die Barth in seinem *eigenen* Grundriss der Existenzphilosophie anschließt.<sup>63</sup>

---

<sup>58</sup> Barth 1926, 198.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Ebd., 199.

<sup>61</sup> Vgl. die oben, Anm. 7 genannten Beiträge.

<sup>62</sup> Kierkegaards Notizen zur Schelling-Vorlesung sind erstmals 1962 in deutscher Übersetzung und 1970 im dänischen Original erschienen (vgl. im Detail Olesen 2003, 46f.). Vgl. nun die erstmals kommentierte Neuübersetzung des Verf. in *DSKE* 3, 331-405, 769-833.

<sup>63</sup> Die folgende Darstellung muss sich auf einige zentrale Aspekte von Kierkegaards Schelling-Rezeption beschränken. Vgl. dazu ausführlicher Schwab 2013 sowie Hühn / Schwab 2013, 65-80.



## 2. Wirklichkeit und Existenz – Kierkegaard hört Schelling

## a) Schellings Berliner Vorlesung

Kurz nach der Verteidigung seiner Magister-Dissertation *Über den Begriff der Ironie* im September 1841 reist Kierkegaard nach Berlin, um dort Schellings Antrittsvorlesung über „Philosophie der Offenbarung“ zu hören. Augenscheinlich knüpft Kierkegaard zunächst große Erwartungen an diese Vorlesungen und ist eigens ihretwegen angereist, schreibt er doch in einem Brief aus dem Februar 1842: „Hätte Schelling nicht in Berlin gelesen, wäre ich nicht fortgegangen“. <sup>64</sup> Wenigstens zu Beginn der Vorlesung scheint Schelling Kierkegaards Erwartung voll und ganz erfüllt zu haben – und es ist, wie Heinrich Barth zu Recht pointiert, gerade der Begriff der *Wirklichkeit*, der Kierkegaards Aufmerksamkeit auf sich zieht. <sup>65</sup> Wohl kurz nach der zweiten Stunde (vom 18. November 1841) notiert Kierkegaard:

„Ich bin so froh darüber, *Schellings* 2. Stunde gehört zu haben – unbeschreiblich. So habe ich dann lange genug geseufzt und die Gedanken haben in mir geseufzt; als er das Wort: ‚Wirklichkeit‘ sagte, über das Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit, da hüpfte die Frucht des Gedankens in mir vor Freude wie in Elisabeth [vgl. Luk. 1,41]. Ich erinnere mich an fast jedes Wort, das er von dem Augenblick an sagte. Hier vielleicht kann Klarheit kommen. Dieses eine Wort, das mich an all meine philosophischen Leiden und Qualen erinnerte. [...] Jetzt habe ich all meine Hoffnung auf Schelling gesetzt [...].“ <sup>66</sup>

Offenkundig nimmt Kierkegaard die Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit geradezu enthusiastisch auf. Seine Mitschrift zeigt nun, dass Schelling in der zweiten Vorlesung die Grundunterscheidung seiner Spätphilosophie einführt: die Differenz zwischen dem „*quid sit*“, nämlich *was* etwas ist, und dem „*quod sit*“, nämlich *dass* etwas ist. <sup>67</sup> Diese Fundamentaldifferenz organisiert Schellings Grundriss von zwei Philosophien im Ganzen: <sup>68</sup> Das Was-Sein, die „*quidditas*“ ist allein Gegenstand der *negativen* Philosophie oder der „reinen Vernunftwissenschaft“; diese hat es nur mit der „Möglichkeit“, mit dem „Wesen“ zu tun. <sup>69</sup> Das Dass-Sein, die „*quodditas*“ aber ist erst durch die *positive* Philosophie gegeben, und diese hat die *Wirklichkeit*, oder – wie Schelling dies auch ausdrückt –

<sup>64</sup> B, 105 / B&A I, 110.

<sup>65</sup> Vgl. Barth 1926, 196.

<sup>66</sup> Not8:33 (DSKE 3, 252 / SKS 19, 235) [Übers. leicht modifiziert].

<sup>67</sup> Not11:2 (DSKE 3, 305 / SKS 19, 305).

<sup>68</sup> Allerdings wird diese Zuordnung in den ersten Vorlesungsstunden noch nicht *explizit* vorgenommen. Die zweite Vorlesung leitet allein die Darstellung der *negativen* Philosophie ein; die positive Philosophie wird erst ab der 17. Vorlesung umfänglich entfaltet (vgl. Not11:17 (DSKE 3, 357 / SKS 19, 325)).

<sup>69</sup> Not11:3 (DSKE 3, 334f. / SKS 19, 306).

die „Existenz“ zum Inhalt.<sup>70</sup> Mithin setzt Schelling eine *Sphärentrennung* zwischen die ‚Reiche‘ des Möglichen und des Wirklichen. Die Faktizität und Existenz ist *noch nicht* durch den Begriff gegeben, das Wirkliche steht *jenseits* des bloßen Begriffs: „ein Begriff ist nämlich ausgedrückt durch *quid sit*, aber daraus folgt nicht, dass ich erkenne: *quod sit*“.<sup>71</sup>

Für Kierkegaard ist es nun richtungsweisend, dass Schelling vor dem Hintergrund dieser Fundamentaldifferenz in den Vorlesungen 9-14 seine Kritik an der Philosophie Hegels entfaltet. Der zentrale Vorwurf Schellings gegen Hegels *Wissenschaft der Logik* lautet, dass diese sich nicht im Bereich der negativen Philosophie und der reinen Vernunftwissenschaft gehalten, sondern zugleich *im* Logischen Anspruch auf die Erkenntnis des Wirklichen erhoben habe.<sup>72</sup> Mit anderen Worten: Schelling wirft Hegel eine *Vermengung* der Sphären des bloß Logischen einerseits und der Faktizität des Wirklichen andererseits vor. Diesen Einwand präzisiert Schelling in Bezug auf den Anfang und das Ende der *Logik*. Zum *einen* habe Hegel dadurch, dass bei ihm das ‚reine Sein‘ als „*purus actus*“ – und nicht das ‚Seinkönnen‘ als Potenz – den Anfang der *Logik* bilde, seinem System sogleich „die Richtung hin auf ein Existenzialsystem“ gegeben.<sup>73</sup> In diesem Zusammenhang kritisiert Schelling auch die Bewegung in der *Logik*: Die „Begriffsbestimmungen“ würden bei Hegel nicht aus dem Sein *entwickelt*, sondern bloß in das „reine Sein [...] sukzessiv gesetzt und aufgehoben, bis zur Idee“.<sup>74</sup> Zum *anderen* aber erhebe Hegel den Anspruch, schon in der Logik zur „wirklich existierende[n]“ oder „wirklich verwirklichte[n] Idee“ zu gelangen; er habe die Logik konzipiert als „die Wissenschaft, die die *Existenz* des Absoluten beweisen soll“.<sup>75</sup> Die Wirklichkeit aber kann nach Schelling allein Gegenstand der zweiten, der *positiven* Philosophie sein – und indem Hegel sie schon in der Logik selbst zu erreichen glaube, habe er die Philosophie „zu einem *behauptende[n]*, dogmatischen System“ gemacht;<sup>76</sup> er habe „das Logische das Wirkliche werden“ lassen und so beide Sphären miteinander vermischt.<sup>77</sup>

*Gegen Hegel* das Eigenrecht einer Sphäre des Wirklichen und der Existenz einzuklagen, die von dem Begriff und dem Logischen nicht erreicht werden kann – darin liegt Kierkegaards Anknüpfungspunkt an Schellings Berliner Vorlesung. Angesichts dieser Konstellation stellt Heinrich Barth mit Recht die Frage: „Wie ist es aber zu verstehen, wenn wir Kierkegaard binnen kurzer Frist die Belehrung

<sup>70</sup> Not11:3 (DSKE 3, 334f. / SKS 19, 306).

<sup>71</sup> Not11:2.a (DSKE 3, 305 / SKS 19, 305). Vgl. Barths Verweis auf die Begriffe von *quid* und *quod* in Barth 1926, bes. 196f.

<sup>72</sup> Vgl. bes. Not11:9-11 (DSKE 3, 341-345 / SKS 19, 313-315).

<sup>73</sup> Not11:10-11 (DSKE 3, 344f. / SKS 19, 314f.).

<sup>74</sup> Not11:11 (DSKE 3, 345 / SKS 19, 315).

<sup>75</sup> Not11:10-11 (DSKE 3, 344f. / SKS 19, 314f.) [Herv. v. Verf.].

<sup>76</sup> Not11:11 (DSKE 3, 345 / SKS 19, 315); „*behauptende*“ bei Kierkegaard deutsch.

<sup>77</sup> Not11:12 (DSKE 3, 348 / SKS 19, 317).

Schellings von sich weisen sehen?<sup>78</sup> Der Abstoßungspunkt Kierkegaards wird sich insbesondere aus dem pseudonymen Werk ergeben; er kann ansatzweise aber bereits im ‚Grundriss‘ der von Kierkegaard so emphatisch kommentierten zweiten Vorlesungsstunde ausgewiesen werden. Schelling bezieht nämlich die Differenz von *quid sit* und *quod sit* auf *alles* Seiende: An *allem*, was ist, kann in den Blick genommen werden, *was* es ist und *dass* es ist. Auch ordnet Schelling hier dem Dass-Sein – also Faktizität, Wirklichkeit und Existenz – das „Erkennen“ zu und beschreibt dieses geradezu als ‚Wiedererkennen‘ dessen, was schon im Begriff (als Was-Sein) gegeben ist:

„[M]an kann einen Begriff ohne das Erkennen haben, aber nicht das Erkennen ohne den Begriff. Im Erkennen ist nämlich das Doppelte, wodurch es Erinnerung ist. Indem ich eine Pflanze sehe, erinnere ich sie und führe sie hin zum Allgemeinen, indem ich sie als Pflanze anerkenne.“<sup>79</sup>

Demgegenüber wird Kierkegaard eine zweifache Umorientierung vornehmen: *Einerseits* gilt in seinem späteren Denken der Begriff der Wirklichkeit vornehmlich für die einzelne, *menschliche* Existenz in ihrer Konkretion. Schellings ontologische und erkenntnistheoretische Differenz wird also gewissermaßen *ethisch* angeeignet.<sup>80</sup> Zwar schließt also Kierkegaard an Schellings Gedanken an, die Wirklichkeit gehe im Begriff nicht auf – das dem Begriff Entgehende selbst aber erfährt eine Umakzentuierung. Dies wird durch eine kurze Notiz aus dem Jahr 1843 deutlich, in der es heißt: „Jedes individuelle Leben ist inkommensurabel für den Begriff.“<sup>81</sup> Gerade dieses ‚individuelle Leben‘ aber heißt bei Kierkegaard *Existenz*. Aus dieser Verschiebung folgt *andererseits*, dass Kierkegaard mit ‚Wirklichkeit‘ und ‚Existenz‘ nicht mehr ein *Wiedererkennen* dessen meinen kann, was schon im Begriff gegeben ist. Indem er die Existenz als Singularität und Interesse bestimmt, wird Kierkegaard den Hiatus vertiefen, den Schelling zwischen das Wirkliche und das Mögliche setzt: Das Existieren steht für Kierkegaard *schlechterdings* jenseits eines jeden wissenschaftlichen Systems.

Dass Schellings Verständnis der Existenz Kierkegaard – wie Barth schreibt – „kein Genüge“ getan hat,<sup>82</sup> zeigen, neben dem Abbruch seiner Mitschrift in der 42. Vorlesung (am 4. Februar 1842), die polemischen Briefe aus dieser Zeit, in denen Kierkegaard mit starken Ausdrücken illustriert, dass Schelling seine „Erwartungen“

<sup>78</sup> Barth 1926, 197.

<sup>79</sup> Not11:2 (DSKE 3, 305 / SKS 19, 305).

<sup>80</sup> Um die Verschiebung Kierkegaards zu verdeutlichen, wird hier und im Folgenden der Begriff des ‚Ethischen‘ in seiner *weiteren* Bedeutung verwendet, d.i. im Sinne der Existenzwirklichkeit des Einzelnen *überhaupt*. Dieser Sprachgebrauch dominiert beispielsweise in der *Nachschrift*; er unterscheidet sich freilich von *spezifischen* Bestimmungen des Ethischen, etwa in *Entweder/Oder*.

<sup>81</sup> Papir 277:2 (T 1, 354 / SKS 27, 269).

<sup>82</sup> Barth 1926, 197.

enttäuscht und ihn „ganz und gar nicht befriedigt“ habe.<sup>83</sup> Trotz dieser Enttäuschung aber nimmt Kierkegaard – wie nun anhand des pseudonymen Werks zu zeigen ist – einen wesentlichen Impuls Schellings auf, und dies gerade im Sinne seines begeisterten Kommentars zur zweiten Vorlesungsstunde.

### b) Spuren Schellings im pseudonymen Werk

Obgleich Schelling in Kierkegaards erstem pseudonymen Werk *Entweder/Oder* nur ein einziges Mal beiläufig genannt wird,<sup>84</sup> lassen sich doch bereits in dieser Schrift – an der Kierkegaard während seines Berlin-Aufenthalts gearbeitet hat – Spuren der Auseinandersetzung mit Schellings Begriff der Wirklichkeit nachweisen.

So zeigt sich etwa Kierkegaards *Anschluss* an Schellings Sphärentrennung dort, wo der Ethiker B gegen die Vermittlung der spekulativen Philosophie das einzelne, ethische Existieren einklagt. In seinem zweiten Brief spricht der Ethiker mit offensichtlichem Verweis auf Hegel von der „Lieblings-Theorie der neueren Philosophie, dass der Satz vom Widerspruch aufgehoben ist“.<sup>85</sup> Diese ‚Theorie‘ kann aber in der Perspektive des Ethikers allein für den Blick auf die „Vergangenheit“ Gültigkeit haben, und namentlich im Rückblick auf die „Weltgeschichte“.<sup>86</sup> Fragt man hingegen im „Praktische[n]“ und dem „Gebiet der Handlung“ nach der „Zukunft“, so zeigt sich ein „Gegensatz“ und ein „Entweder/Oder“, welches die verantwortliche *Wahl* des Existierenden fordert – und zwar die „absolute Wahl“ seiner selbst.<sup>87</sup> Diese Wahl aber widerspricht der von der Philosophie geforderten ‚absoluten Vermittlung‘. Die bezeichnete „Schwierigkeit“ hat nach Ansicht des Ethikers darin ihren Grund, „dass man zwei Sphären miteinander verwechselt, die des Denkens und die der Freiheit“.<sup>88</sup> Der Vorwurf der ‚Sphärenvermischung‘ rekurriert sichtbar auf Schellings Kritik an Hegel, und auch die Begrifflichkeit ist in Schellings „Philosophie der Offenbarung“ vorgeprägt: Dort wird die *negative* Philosophie dem Begriff und der Notwendigkeit zugeordnet, während Schelling die *positive* Philosophie als Reich der Freiheit apostrophiert.<sup>89</sup> Offenkundig versteht aber der Ethiker die ‚Sphäre der Freiheit‘ in einem spezifisch *ethischen* Sinne – und macht so sichtbar, dass bei Kierkegaard die Wirklichkeit der *individuellen* Existenz an den systematischen Ort der positiven Philosophie tritt.

<sup>83</sup> Vgl. B, 97, 99 / B&A I, 105f.

<sup>84</sup> Vgl. EO2, 145 / SKS 2, 135.

<sup>85</sup> EO2, 181 / SKS 3, 166. Vgl. zu den Hegelbezügen in dieser Partie Stewart 2003, 195-209.

<sup>86</sup> EO2, 181 / SKS 3, 166.

<sup>87</sup> EO2, 181-184 / SKS 3, 166-169.

<sup>88</sup> EO2, 184 / SKS 3, 169.

<sup>89</sup> Vgl. bes. Not11:18 (DSKE 3, 358-360 / SKS 19, 327f.).

Dass in dieser Verschiebung der Begrifflichkeit eine *Kritik* auch an Schelling liegt, verdeutlicht eines der „Diapsalmata“ des Ästhetikers A, aus dem ein deutliches Echo von Kierkegaards Enttäuschung über Schellings Vorlesung zu vernehmen ist:

„Was die Philosophen über die Wirklichkeit sagen, ist oft eben so irreführend, wie wenn man bei einem Händler auf einem Schild liest: hier wird geplättet. Würde man mit seiner Wäsche kommen, um sie plätten zu lassen, dann wäre man angeführt: denn das Schild ist bloß zum Verkauf.“<sup>90</sup>

Die in Schellings positiver Philosophie gefasste Wirklichkeit ist Kierkegaard offensichtlich, wenn man so sagen darf, ‚nicht wirklich genug‘, sie entspricht nicht dem Interesse der Existenz *für* die Existenz – zweifellos aber hat ihn gerade Schellings Vorlesung auf ein Problem der ‚Wirklichkeit‘ in ihrem Verhältnis zur Philosophie *aufmerksam* gemacht.

Zum vollen Austrag kommt die ambivalente Bezugnahme Kierkegaards auf Schelling aber erst im *Begriff Angst* (1844) und der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* (1846). Der *Begriff Angst* enthält von allen Werken Kierkegaards die meisten expliziten Verweise auf Schelling. So bezieht sich die Einleitung des dortigen Pseudonyms Vigilius Haufniensis anlässlich seiner Neuordnung der Wissenschaft in ‚zwei Philosophien‘ ausdrücklich auf Schellings Berliner Vorlesungen:

„Schelling erinnerte an diesen aristotelischen Namen [πρώτη φιλοσοφία] zugunsten seiner Distinktion zwischen negativer und positiver Philosophie. Unter negativer Philosophie verstand er die Logik, das war klar genug, hingegen war es weniger klar, was er eigentlich unter positiver verstand, außer insofern es unzweifelhaft wurde, dass positive Philosophie diejenige war, die er selbst liefern wollte. Doch es ist nicht tunlich, darauf weiter einzugehen, da ich nichts habe, um mich daran zu halten, außer meiner eigenen Auffassung.“<sup>91</sup>

Auf den ersten Blick spiegelt die Bemerkung vornehmlich Kierkegaards Enttäuschung über Schellings Durchführung der ‚Wirklichkeits-Philosophie‘ wider, zumal Vigilius’ *eigene* Zweiteilung der Philosophie erheblich von dem in Berlin Gehörten abweicht. Gleichwohl ist im Umfeld dieser Passage eine schellingsche Inspiration nachzuweisen. In der Einleitung wird nämlich der zentrale Begriff der *Wirklichkeit* in einer signifikanten Bedeutung gebraucht, die auf Schellings Vorlesung zurückdeutet. Vigilius wendet sich gegen eine *Vermischung* verschiedener Wissenschaften,<sup>92</sup> – und nicht zufällig gilt dieser ‚Vorwurf‘ besonders einer Philosophie hegelscher Prägung. Gleich das erste Beispiel für eine solche Vermischung betrifft

<sup>90</sup> EO1, 34 / SKS 1, 41.

<sup>91</sup> BA, 18 Anm. / SKS 4, 328 Anm.

<sup>92</sup> Die eigentümliche *Mitteilungsform* der Angstschrift besteht darin, dass sie zwar als wissenschaftliche Untersuchung auftritt, aber zugleich der wissenschaftlichen Form *entgegenarbeitet*. Vgl. Schwab 2012, 528-548.

die ‚Wirklichkeit‘: Trage „der letzte Abschnitt der Logik“ den Titel „die Wirklichkeit“, so sei „weder der Logik noch der Wirklichkeit damit gedient“.<sup>93</sup> Die Wirklichkeit verliere ihr zentrales Charakteristikum, die „Zufälligkeit“, und die Logik habe „etwas in sich aufgenommen, das sie nicht assimilieren kann“.<sup>94</sup> Vigilius besteht also auf einer Trennung – oder eben: Sphärendifferenz – des Logischen und des Wirklichen. Dabei ist es bemerkenswert, dass für die Wirklichkeit keine ‚zuständige‘ Wissenschaft benannt wird, während Vigilius in den folgenden Beispielen stets die Vermischung *zweier* Wissenschaften kritisiert, etwa der Logik und der Dogmatik oder der Logik und der Ethik. Der ‚Ort‘ der Wirklichkeit bleibt eigentümlich leer. Dass aber gerade diese ‚Leere‘ Kierkegaards Verschiebung des schellingschen Ansatzes entspricht, verdeutlicht eine Passage in Caput II:

„Erst wenn der Begriff des Einzelnen gegeben ist, erst dann ist die Rede vom Selbstischen gegeben, aber unerachtet dessen, dass zahllose Millionen solcher Selbste gelebt haben, kann keine Wissenschaft sagen, was das ist, ohne es wieder ganz allgemein auszusagen.“<sup>95</sup>

Derart also zeigt sich Kierkegaards Variante der schellingschen Sphärentrennung in ihrer ‚reifen‘ Formulierung: Die Existenz des *Einzelnen* entzieht sich der Darstellung im Begriff (dem Allgemeinen); wird die singuläre Existenz im Modus des Wissenschaftlichen behandelt, so ist sie *eo ipso* verfälscht.

Noch eingehender wird das Begriffspaar von Wirklichkeit und Möglichkeit in der zwei Jahre später erschienenen *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* reflektiert. Auch das Pseudonym Johannes Climacus stellt zwei Sphären einander gegenüber, und exponiert schärfer noch als Vigilius Haufniensis den Gegensatz zwischen System und Existenz: „a) ein logisches System kann es geben, b) aber ein System des Daseins kann es nicht geben“.<sup>96</sup> Einmal mehr mahnt Climacus eine strikte Trennung dieser beiden Sphären an: „Soll indessen ein logisches System konstruiert werden, so muss vornehmlich darauf geachtet werden, nichts aufzunehmen, das der Dialektik des Daseins unterworfen ist“.<sup>97</sup>

Schon in diese kritische Auseinandersetzung mit der Systemphilosophie spielt mehrfach der Begriff der ‚Wirklichkeit‘ hinein. Dass in der Tat Climacus’ Gegenüberstellung von Existenz und System wesentlich von der schellingschen Fundamentaldistinktion zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit inspiriert ist, zeigt sich

<sup>93</sup> BA, 6f. / SKS 4, 317f.

<sup>94</sup> BA, 7 / SKS 4, 318. Tatsächlich ist der letzte Abschnitt von Hegels *Logik* nicht mit „Wirklichkeit“ überschrieben, der Begriff wird vielmehr in der *Wesenslogik* behandelt. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass Kierkegaard hier wie so oft auf den zeitgenössischen dänischen Hegelianismus zielt, in diesem Fall auf A. P. Adler. Vgl. dazu SKS K4, 350 sowie Stewart 2003, 371-385.

<sup>95</sup> BA, 78f. / SKS 4, 380f.

<sup>96</sup> AUNI, 101 / SKS 7, 105.

<sup>97</sup> AUNI, 101 / SKS 7, 106.

in Kapitel 3 des zweiten Abschnitts der *Nachschrift* „Die wirkliche Subjektivität, die ethische, der subjektive Denker“. Schon der Titel macht freilich auch die Transformation sichtbar, die der Begriff der Wirklichkeit bei Kierkegaard gegenüber Schelling erfährt: ‚Wirklichkeit‘ bezeichnet die ‚subjektive‘, einzelne Existenz oder die *ethische* Existenz. Trotz dieser ethischen Akzentverschiebung aber macht Climacus in einer Weise von dem Begriffspaar Wirklichkeit/Möglichkeit Gebrauch, die offensichtlich auf Schellings Vorlesung zurückverweist. So heißt es etwa:

„Das *wie* der Wahrheit ist gerade die Wahrheit. Es ist darum Unwahrheit, eine Frage in einem Medium zu beantworten, wo die Frage nicht auftreten kann. So etwa, die Wirklichkeit innerhalb der Möglichkeit zu erklären, innerhalb der Möglichkeit zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit zu unterscheiden.“<sup>98</sup>

Eingefordert ist in Schellings Nachfolge einmal mehr eine Sphärentrennung – hier nun explizit in dem Vokabular formuliert, das Kierkegaard in Berlin notiert hatte. Was aber genau unter ‚Wirklichkeit‘ verstanden wird, macht insbesondere die folgende Partie klar:

„Jedes Wissen um Wirklichkeit ist Möglichkeit; die einzige Wirklichkeit, um die der Einzelne mehr als wissend ist, ist seine *eigene* Wirklichkeit, dass er da ist; und diese Wirklichkeit ist sein absolutes Interesse. Die Forderung der Abstraktion an ihn ist, interesselos zu werden, um etwas zu wissen zu bekommen; die Forderung des Ethischen an ihn ist, unendlich interessiert am Existieren zu sein. [...]

Die *wirkliche* Subjektivität ist *nicht* die *wissende*, denn durch Wissen ist er im Medium der Möglichkeit, sondern die ethisch existierende Subjektivität.“<sup>99</sup>

Es ist hinlänglich deutlich, dass die von Kierkegaard aufgerufene Opposition eines ‚bloßen Denkens‘ im Modus des Möglichen und einer Wirklichkeit, die nur im Vollzug der Existenz ist, zwar *einerseits* wesentlich auf Schelling Bezug nimmt, *andererseits* aber in produktiver Anverwandlung das Verständnis von ‚Wirklichkeit‘ gegenüber Schellings Ansatz verschiebt. Die Faktizität des Wirklichen und der Existenz von Begriff und Wissen abzugrenzen und als eigenständige Sphäre gegen eine logische Überformung hegelscher *couleur* einzuklagen – dies ist zweifelsohne die schellingsche Inspiration, die Kierkegaard aufnimmt. Dass aber das spekulative Denken *im Ganzen* als eine gegen die Existenz indifferente Abstraktion erscheint, und umgekehrt die Sphäre des Wirklichen als ethisches Interesse für die eigene und

<sup>98</sup> AUN2, 24 / SKS 7, 295. Dieser Passus lässt sich allerdings auch als *Kritik* an Schelling lesen: Wird nämlich die ‚Wirklichkeit‘ konsequent ‚ethisch‘ verstanden (also im Sinne der Existenzwirklichkeit des Einzelnen), dann ist auch Schellings ‚positive Philosophie‘ noch im Bereich der ‚Möglichkeit‘ (nämlich der ‚spekulativen‘ Philosophie im Sinne Kierkegaards) zu verorten.

<sup>99</sup> AUN2, 17 / SKS 7, 288 [Herv. v. Verf.].

je konkrete Existenz gedeutet wird, bezeichnet Kierkegaards transformierende Aneignung dieser spätidealistischen Debatte.

### c) *Möglichkeitsmitteilung des Wirklichen*

Noch auf eine letzte Verwendungsweise des Begriffspaares von Wirklichkeit und Möglichkeit bei Kierkegaard ist abschließend hinzuweisen. In dem Passus „Der subjektive Denker, seine Aufgabe, seine Form d.h. sein Stil“ entwirft Climacus den Gedanken einer *Möglichkeitsmitteilung* in Richtung von *Existenzwirklichkeit*. Der leitende Gedanke ist dabei der folgende: Gerade *weil* auf die Wirklichkeit als unverfügbare, dem Begriff beständig entgehende hingedacht werden soll, wäre es verfehlt, die Wirklichkeit *als* Wirklichkeit zu *denken* und mitzuteilen – denn das hieße wieder, sie im Modus der Möglichkeit zu fassen und so zu verfehlen. Kierkegaards ‚Lösung‘ besteht dann in einem nachdrücklichen Verzicht auf eine Philosophie, die *direkt* auf die Wirklichkeit zuginge. Vielmehr ist nur eine *indirekte* Mitteilung und Darstellung des Wirklichen möglich, die das beständige und unaufhebbare Verfehlen des ‚Gegenstands‘ zu ihrer Methode macht. Kierkegaards ‚indirekte Mitteilung‘ wird in den unterschiedlichsten Kontexten und auf vielfältige Weise formuliert;<sup>100</sup> in dem genannten Passus findet sich die folgende, modalkategoriale Variante:

„Aber Existenzwirklichkeit lässt sich nicht mitteilen; und der subjektive Denker hat in seiner eigenen ethischen Existenz seine eigene Wirklichkeit. Wenn Wirklichkeit von einem Dritten verstanden werden soll, muss sie als Möglichkeit verstanden werden, und ein Mitteilender, der sich dessen bewusst ist, wird darauf achten, dass seine Existenzmitteilung, gerade *um* in Richtung der Existenz zu liegen, in der Form der Möglichkeit sein muss.“<sup>101</sup>

Dazu gehört freilich, dass das *Verfehlen* der Form eigens unterstrichen wird – und dies gelingt Kierkegaard in einer Methode, die sich *beständig entgegenarbeitet*. In der indirekten Mitteilung entwirft Kierkegaard ein denkerisches Verfahren der Unabgeschlossenheit, das weder in einem absoluten Ausgangspunkt noch in einem finalen Resultat seine Befriedigung und Ruhe findet, sondern unaufhebbar in perspektivischen Brechungen den Bereich umkreist, um den es ihm wesentlich zu tun ist – die Existenzwirklichkeit des Einzelnen.

\*\*\*

Vor diesem Hintergrund lässt sich in aller Kürze Kierkegaards Bezugnahme auf die Berliner Vorlesung Schellings zusammenfassen: Der schellingschen Fundamentaldifferenz von Möglichkeit und Wirklichkeit verdankt Kierkegaard offenkundig einen wesentlichen Impuls. Dies zeigt sich insbesondere darin, dass Kierkegaard in

<sup>100</sup> Vgl. im Ganzen Schwab 2012.

<sup>101</sup> AUN2, 62 / SKS 7, 327. Vgl. ausführlicher Schwab 2012, 139-142.



der Nachfolge Schellings gegen Hegel eine ‚Sondersphäre‘ des Wirklichen einklagt, die vom Logischen und dem Begriff klar zu scheiden sei. Gleichwohl lässt sich im pseudonymen Werk immer deutlicher die Akzentuierung der konkreten und *singulären* Existenzwirklichkeit nachweisen, mit der Kierkegaard Schellings Sphärendifferenz inhaltlich wie methodisch verschiebt.

### 3. Darstellung, Dialektik, Idee – Kierkegaards Präsenz in Barths Existenzphilosophie

Das zuletzt genannte und für Kierkegaard so zentrale Thema der indirekten Mitteilung wird in Heinrich Barths expliziter Kierkegaard-Auslegung nicht eigens besprochen; nur *en passant* nennt Barth Sokrates als „Meister in der bedeutsamen Haltung der Ironie“ und der Maieutik.<sup>102</sup> Der *Sache* nach ist der soeben entfaltete Konnex einer Möglichkeitsmitteilung des Wirklichen aber durchaus präsent. Bei aller Insistenz auf dialektische Zugänglichkeit des Existenzbegriffs wahrt Barth, wie oben schon angedeutet, die methodische Differenz Kierkegaards zur spekulativen Philosophie im Ganzen. Obgleich nämlich die Existenz stets bezogen ist – auf ihre dialektische Durchdringung, auf ihre Grenze, auf die sie begründende Idee –, so steht sie doch *in* dieser Bezogenheit ganz auf sich:

„Dies aber ist das Eigentümliche der Existenz, daß ihr Inhalt bei allem Beziehungsreichtum doch nicht ableitbar ist. Sie besitzt – nach altem philosophischem Sprachgebrauch – Kontingenz.“<sup>103</sup>

Sofern also Barth das Problem des Indirekten (unausdrücklich) zum Thema macht, kommt dieses nicht als Aspekt der *Kommunikation*, sondern als Frage nach der *Zugänglichkeit* der einzelnen Existenz in den Blick – und mithin als Problem der *Darstellung*.

Es ist nun bemerkenswert, dass Barth diese im Kierkegaard-Text nur gestreifte Darstellungsproblematik andernorts vertiefend bedenkt, und zwar im Blick auf sein *eigenes* Verständnis der Existenzphilosophie. Damit ist zugleich der Anlass gegeben, abschließend und ausblickshaft nach der Bedeutung Kierkegaards für Barths Denken zu fragen. Der 1932 publizierte Vortrag „Philosophie, Theologie und Existenzproblem“ beginnt mit einer Diskussion des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, um sodann in eigener Sache einen skizzenhaften ‚Grundriss‘ der Existenzphilosophie zu formulieren.<sup>104</sup> Zu dieser Skizze hinleitend fragt nun Barth – im Modus einer methodologischen Reflexion über das Folgende – nach

<sup>102</sup> Barth 1926, 228f. Vgl. auch die Bemerkung zum Begriff der *Wiederholung*: „Was ist sie denn? Nur in Umschreibungen wird sie kenntlich gemacht; eine bündige Erklärung werden wir kaum entdecken.“ (ebd., 211).

<sup>103</sup> Ebd., 206.

<sup>104</sup> Vgl. Barth 1932, 103-110.

der „Erkenntnis der Existenz als solche[r]“. <sup>105</sup> Dabei wirft Barth die Frage der „Sachlichkeit“ einer Erkenntnis der Existenz auf, und gibt die folgende Antwort:

„Sie [die Erkenntnis der Existenz] soll sich durch Schärfe, Bestimmtheit und Klarheit auszeichnen; aber sie darf Existenz keinesfalls als ‚Sache‘ voraussetzen. ‚Sache‘ ist ein Vorhandenes, das man sich gegenständig macht. Existenz kann aber nie gegenständig werden; denn sie ist nicht ‚Sache‘, sondern ‚Tat-Sache‘ in ihrer Wortbedeutung. Das *ex-sistere* ‚ist‘ nirgends anders als im Vollzuge seiner ‚Tat‘; dieses ‚existenzielle‘ Sein ist einer Objektivierung als Sache, als Gegenstand unzugänglich.“ <sup>106</sup>

Und daraus folgt für Barth,

„daß uns Existenz nur in der ‚Reflexion‘ zum Objekt werden kann, in der Rückwendung der Erkenntnis zu dem ‚Akte‘, der ihr aber jeweils schon entgangen ist, wenn sie sich ihm zuwendet. Dem reflektierenden Erkennen ist die Existenz nicht gegenwärtig; aber es ‚vergegenwärtigt‘ die Existenz, die jeweils schon vergangen ist. ‚Vergegenwärtigung‘ bedeutet ein Gegenwärtigmachen dessen, was an sich nicht gegenwärtig ist. Und doch sind wir auf Vergegenwärtigung angewiesen, wenn Existenz überhaupt erkennbar werden soll. Erkenntnis in Vergegenwärtigung bedeutet gebrochene, indirekte, inadäquate Erkenntnis, weil ihr die ‚Gegenwart‘ ihres Objektes, eben der Existenz, abgeht. Existenz ist erkennbar nur in ihrer Projektion auf eine Ebene, auf der sie nicht mehr Existenz ist [...].“ <sup>107</sup>

Obgleich der Name des dänischen Existenzdenkers im ganzen Beitrag nicht einmal genannt wird, ist es mit Händen zu greifen, dass diese methodologische Reflexion unmittelbar auf Kierkegaards Thema der indirekten Mitteilung verweist: Die singuläre Existenz, die nur im Vollzug ‚ist‘, bleibt der philosophischen Reflexion stets *unzugänglich*; sie wird immer bloß im Modus der vergegenwärtigenden Nachträglichkeit erreicht – und damit zugleich wesentlich *verfehlt*. Ausdrücklich spricht Barth dabei der Reflexion auf die Existenz den Charakter einer *gebrochenen, indirekten* und *inadäquaten* Erkenntnis zu. Existenzphilosophie vollzieht sich gleichsam im Modus der *eingestanden*en *Abständigkeit*, <sup>108</sup> als notwendige und in dieser Notwendigkeit anerkannte Verfehlung ihres ‚Gegenstandes‘. Mit dieser spannungsreichen Bestimmung entspricht Barth zweifelsohne der Forderung Kierkegaards nach einer indirekten Darstellung und Ansprache der Existenz; Barth umreißt zugleich die *Möglichkeit* und die *Grenze* einer Reflexion auf das je vollzugshafte Existieren. <sup>109</sup>

<sup>105</sup> Ebd., 103.

<sup>106</sup> Ebd.

<sup>107</sup> Ebd. Vgl. auch die verwandten Ausführungen ebd., 103-105.

<sup>108</sup> Vgl. dazu Schwab 2012, 528, 538. Dort wird mit dieser Bestimmung die methodische Konzeption von Kierkegaards *Der Begriff Angst* gefasst.

<sup>109</sup> Vgl. zu dieser Stelle Diem 1934, 8f., der unmittelbar den Zusammenhang zu Kierkegaards ‚indirekter Mitteilung‘ herstellt. Diem versteht allerdings Kierkegaards indirektes

Damit aber ist der Bezug auf Kierkegaard in Barths eigener Skizze der Existenzphilosophie keineswegs erschöpft. Vielmehr verweisen auch die drei folgenden *inhaltlichen* Bestimmungen der Existenzphilosophie in greifbarer Weise auf Aspekte, die Barth wenige Jahre zuvor im Dialog mit Kierkegaard entfaltet hatte. *Erstens* hebt Barths Darstellung mit einer ‚Definition‘ der Existenz an, die im Begriff der *Entscheidung* ihr Zentrum hat:

„Unter ‚Existenz‘ verstehen wir *konkrete Entscheidung* für eine Möglichkeit, die in dieser Entscheidung ihre Verwirklichung erfährt.“<sup>110</sup>

Beinahe gleichlautende Formulierungen finden sich bereits im Kierkegaard-Text von 1926, der ja ebenfalls vom Begriff der Entscheidung ausgeht. Dort heißt es etwa: Das Subjekt „entscheidet sich zu einer der Möglichkeiten, die sich in ihm um Existenz bewerben“, und damit werde die gewählte Möglichkeit in ihrer „Konkretion [...] erwählt und verwirklicht“.<sup>111</sup>

*Zweitens* betont nun Barth, in dieser Auffassung der Existenz als ‚Entscheidung‘ sei zugleich das Bekenntnis zu einer „*„dialektischen‘ Auffassung der Existenz“* formuliert.<sup>112</sup> Zwar verleiht Barth hier dem ‚Dialektischen‘ einen Akzent, der 1926 noch nicht ausdrücklich entwickelt wird – die Existenz zeige sich „als ein Geschehen von *Frage* und *Antwort*“, indem sie fragend in den „Möglichkeiten der Existenz“ stehe und diese Frage „[i]n der Entscheidung beantwortet“<sup>113</sup> –, gleichwohl ist auch hier der Rückbezug auf die ‚dialektische‘ Lektüre Kierkegaards offenkundig.

Sodann ist *drittens* die „wesentliche Überlegung“, die Barth zum „schwierigste[n] Punkt unserer Darlegung“ anschließt,<sup>114</sup> ebenfalls im Kierkegaard-Text vorgeprägt: Die Möglichkeiten der Existenz haben nach Barth „ihr Maß nicht je in sich selbst“, vielmehr setzen sie „einen *Beziehungspunkt* voraus, der *außerhalb*“ ihrer liegt.<sup>115</sup> Diesen Beziehungspunkt nennt Barth auch das „*transzendierende Kriterium*“, die „*Krisis der Existenz*, die *die Begrenzung* ihrer selbst und ihrer Möglichkeiten darstellt“, schließlich die transzendente „Idee‘ der Existenz“ und ihren „Ursprung“.<sup>116</sup> Ohne dass diese Konzeption Barths hier eingehend diskutiert werden könnte, ist doch deutlich, dass auch sie an einen mit Kierkegaard entwickelten Gedanken anschließt – heißt es doch bereits 1926 anlässlich Kierkegaards Glaubensbegriff, in

Verfahren *allein* als Problem der *Mitteilung*, und möchte davon die *Darstellungsfrage* (im Sinne Barths) abgrenzen.

<sup>110</sup> Barth 1932, 105.

<sup>111</sup> Barth 1926, 205. Vgl. auch ebd., 199: Der „ethische Mensch [...] entscheidet sich unter den ihm vorliegenden Lebensmöglichkeiten“.

<sup>112</sup> Barth 1932, 107.

<sup>113</sup> Ebd.

<sup>114</sup> Ebd., 108f.

<sup>115</sup> Ebd., 108.

<sup>116</sup> Ebd., 108-110.

der „Idee des Ewigen“ liege der „jenseitig-transzendente Ursprung der zeitlich-endlichen Bewegung.“<sup>117</sup>

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, dass Barth gerade diese im Gespräch mit Kierkegaard entwickelten Aspekte seines existenzphilosophischen Grundrisses ins Feld führt, um sich von dem Denken Heideggers abzugrenzen. Zum *einen* werde Heidegger „in seiner Analyse des Daseins der Tatsache nicht gerecht [...], daß alle Existenz nur in nachdenkender Vergegenwärtigung zum Gegenstande wird“<sup>118</sup> – damit ist offenkundig jene ‚indirekte‘ und ‚inadäquate‘ Reflexion der Existenz angesprochen, die Barth zuvor entwickelt hatte. Zum *anderen* liegt Barths „noch schwererer Vorbehalt“ darin, dass Heideggers „Existenzlehre das Problem der ‚Grenze‘ nicht zu kennen scheint“; es gehe Heidegger um ein „Da-Sein“, das „wesentlich undialektischen Charakter hat“, und das daher auch nicht auf ein „*transcendens*, als auf den Richtpunkt der Existenz“ und ihre „Grundbestimmung“ bezogen sein könne.<sup>119</sup> Auch hier bezieht sich Barth augenscheinlich auf den im Kierkegaard-Text exponierten Begriff einer ‚transzendenten Idee‘ der Existenz.

\*\*\*

Die signifikante Nähe zwischen Barths expliziter Interpretation Kierkegaards und seinem eigenen ‚Grundriss‘ einer Existenzphilosophie muss freilich keineswegs für eine simple ‚Beeinflussung‘ oder gar eine ‚Übernahme‘ sprechen. Offenkundig verhält es sich vielmehr so, dass Barth in seinem Gespräch mit Kierkegaard auf diejenigen Aspekte fokussiert, die ihm in der Entwicklung seiner eigenen Philosophie bedeutsam erscheinen.<sup>120</sup>

Die vorliegende Skizze sollte aber in jedem Fall ein Zweifaches sichtbar gemacht haben: zum *einen*, dass Barth eine – gerade im Blick auf den zeitgenössischen und idealistischen Kontext – bemerkenswerte und originelle Interpretation Kierkegaards vorlegt; zum *anderen*, dass Kierkegaard für die Entwicklung von Barths eigenem Denken der Existenz ein bedeutender Dialogpartner ist.

<sup>117</sup> Barth 1926, 224. Vgl. bereits ebd., 220-222.

<sup>118</sup> Barth 1932, 111. Vgl. zur Auseinandersetzung mit Heidegger ausführlich Barth 1929 und dazu Graf 2008, 150-171, hier bes. 155-157.

<sup>119</sup> Barth 1932, 111.

<sup>120</sup> Vgl. etwa zur Herkunft der Konzeptionen von ‚Ursprung‘ und ‚Idee‘ aus dem Neukantianismus Graf 2008, 25-118. Vgl. gerade zur Frage des transzendent(al)en Ursprungs die *Kritik* Barths an Kierkegaard: Dieser akzentuiere nicht deutlich genug, „daß die Existenz an der Ordnung des göttlichen Seins und Wirkens ihre Grenze findet“ (Barth 1926, 220).

## Bibliographie

## 1. Siglen Kierkegaard

- B&A* *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard*. Hg. v. Niels Thulstrup, Bd. I-II. Kopenhagen 1953f.
- SKS* *Søren Kierkegaards Skrifter*. Hg. v. Niels Jørgen Cappelørn u.a., Bd. 1-55. Kopenhagen 1997-.
- DSKE* *Deutsche Søren Kierkegaard Edition*. Hg. v. Niels Jørgen Cappelørn / Hermann Deuser / Joachim Grage / Heiko Schulz, Bd. 1-11. Berlin / New York 2005-.
- GW* *Gesammelte Werke und Tagebücher*. Übers. u. mit wissenschaft. Einführungen u. Anm. versehen v. Emanuel Hirsch / Hayo Gerdes / Hans Martin Junghans, 38 Abt. in 32 Einzelbdn. Simmerath 2003f. [1950-1974].
- T 1-5* *Die Tagebücher*. Übers. u. hg. v. Hayo Gerdes, Bd. 1-5. Düsseldorf / Köln 1962-1974.
- AUN* *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, *GW* 10-11.
- B* *Briefe*, *GW* 25.
- BA* *Der Begriff Angst*, *GW* 7.
- EO1* *Entweder/Oder*, 1. Teil, *GW* 1.
- EO2* *Entweder/Oder*, 2. Teil, *GW* 2.
- GWS* *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, *GW* 23.

## 2. Zitierte Literatur

- Bartels, Cora 2008: *Kierkegaard receptus I. Die theologiegeschichtliche Bedeutung der Kierkegaard-Rezeption Rudolf Bultmanns*. Göttingen.
- 2011: *Kierkegaard receptus II. Die theologiegeschichtliche Bedeutung der Kierkegaard-Rezeption Rudolf Bultmanns*. Göttingen.
- Barth, Friederike 2011: *Die Wirklichkeit des Guten. Dietrich Bonhoeffers „Ethik“ und ihr philosophischer Hintergrund*. Tübingen.
- Barth, Heinrich 1926: „Kierkegaard, der Denker. Vier Vorlesungen“, in: *Zwischen den Zeiten* 4, H. 3, 194-234.
- 1927: *Philosophie der Praktischen Vernunft*. Hg. u. eingel. v. Armin Wildermuth. Basel 2010.
- 1929: „Ontologie und Idealismus. Eine Auseinandersetzung von Heinrich Barth mit M. Heidegger“, in: *Zwischen den Zeiten* 7, H. 6, 511-540.

- 1932: „Philosophie, Theologie und Existenzproblem. Vortrag, gehalten in Zürich am 10. Juli 1931“, in: *Zwischen den Zeiten* 10, H. 1, 99-124.
- 1951: „Grundzüge einer Philosophie der Existenz in ihrer Beziehung zur Glaubenswahrheit“, in: Barth 1967, 112-124.
- 1967: *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen*. Hg. v. Günther Hauff u.a. Basel / Stuttgart.
- Beintker, Michael 1987: *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der „Kirchlichen Dogmatik“*. München.
- Breek, Benjamin 1953: *Critische existentiële filosofie en christelijk geloof. Een studie over de ethische en godsdienstwijzgerige geschriften van Heinrich Barth*. Univ. Diss, Assen.
- Cavallazzi Sánchez, Alejandro / Palavicini Sánchez, Azucena 2011: „Jean Wahl: Philosophies of Existence and the Introduction of Kierkegaard in the non-Germanic World“, in: *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Vol. 9: *Kierkegaard and Existentialism*. Hg. v. Jon Stewart. Farnham / Burlington, 393-414.
- Czakó, István 2012: „Karl Jaspers. A Great Awakener’s Way to Philosophy of Existence“, in: *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Vol. 9: *Kierkegaard and Existentialism*. Hg. v. Jon Stewart. Farnham / Burlington, 155-197.
- Diem, Hermann 1929: *Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard*. München.
- 1934: *Kritischer Idealismus in theologischer Sicht. Eine Auseinandersetzung mit Heinrich Barth*. München.
- 1950: *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*. Zürich-Zollikon.
- Deuser, Hermann 1980: *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*. München / Mainz.
- Dietz, Walter R. 1993: *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*. Frankfurt a.M.
- Fahrenbach, Helmut 1968: *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*. Frankfurt a.M.
- Fukushima, Jo 2009: *Aus dem Tode das Leben. Eine Untersuchung zu Karl Barths Todes- und Lebensverständnis*. Zürich.
- Graf, Christian 2008: *Ursprung und Krisis. Heinrich Barths existential-gnoseologischer Grundansatz in seiner Herausbildung und im Kontext neuerer Debatten*. Basel.
- Grube, Dirk-Martin 1998: *Unbegründbarkeit Gottes? Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie*. Marburg.
- Grund, Dorothea 1999: *Erscheinung und Existenz. Die Bedeutung der Erscheinung für die Ansatzproblematik der transzendental begründeten Existenzphilosophie Heinrich Barths*. Amsterdam / Atlanta.
- Gürtler, Paul 1976: *Der philosophische Weg Heinrich Barths. Transzendental begründete Existenzialphilosophie als Basis für das ökumenische Gespräch*. Basel / Stuttgart.
- Heidegger, Martin 1919/21: „Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘“, in: ders.: *Wegmarken. Gesamtausgabe*. Abt. I, Bd. 9. Hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt a.M. 1976, 1-44.

- 1923: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe. Abt. II, Bd. 63. Hg. v. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a.M. 1988.
  - 1927: *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe. Abt. I, Bd. 2. Hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt a.M. 1977.
  - 1930/31: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Gesamtausgabe. Abt. II, Bd. 32. Hg. v. Ingrid Schüßler. Frankfurt a.M. 1980.
  - 1936: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Gesamtausgabe. Abt. II, Bd. 42. Hg. v. Ingrid Schüßler. Frankfurt a.M. 1988.
  - 1941: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. Gesamtausgabe. Abt. II, Bd. 49. Hg. v. Günter Seubold. Frankfurt a.M. 1991.
  - 1943: „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“, in: ders.: *Holzwege*. Gesamtausgabe. Abt. I, Bd. 5. Hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt a.M. 1977, 209-267.
  - 1951/52: *Was heißt Denken?* Gesamtausgabe. Abt. I, Bd. 8. Hg. v. Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt a.M. 2002.
- Hennigfeld, Jochem 2010: „Freiheit – Unschuld – Angst – Zeitlichkeit. Kierkegaard als Erbe der Freiheitsphilosophie Schellings“, in: *Das Böse und sein Grund. Zur Rezeptionsgeschichte von Schellings Freiheitsschrift 1809*. Hg. v. Gunther Wenz. München, 91-98.
- Hennigfeld, Jochem / Stewart, Jon (Hg.) 2003: *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*. Berlin / New York.
- Hühn, Lore 2009: *Kierkegaard und der Deutsche Idealismus. Konstellationen des Übergangs*. Tübingen.
- Hühn, Lore / Schwab, Philipp 2013: „Kierkegaard and German Idealism“, in: *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Hg. v. John Lippitt / George Pattison. Oxford, 54-85.
- Høffding, Harald 1896: *Sören Kierkegaard als Philosoph*. Stuttgart [Kopenhagen 1892].
- Jaspers, Karl 1935: *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*. München 1960.
- 1951: „Kierkegaard (1951)“, in: ders.: *Aneignung und Polemik: Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*. Hg. v. Hans Saner. München 1968, 296-311.
  - 1954: *Psychologie der Weltanschauungen*. 4. Aufl. Berlin / Göttingen / Heidelberg [1. Aufl. 1918].
- Kehrbach, Karl Theodor 1960: *Sören Kierkegaard und das Problem der Kirche. Kierkegaards Stellung zur Kirche, wie sie in seinen Schriften und in den Ergebnissen der Forschung erscheint*. Erlangen, Univ., Diss.
- van der Kooi, Cornelis 1987: *Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barth (1909 bis 1927)*. München.

- Künneth, Walter 1927: *Die Lehre von der Sünde. dargestellt an dem Verhältnis der Lehre Sören Kierkegaards zur neuesten Theologie*. Dissertationsausdruck. Gütersloh.
- Lohmann, Johann F. 1995: *Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im „Römerbrief“ und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths*. Berlin / New York.
- Löwith, Karl 1941: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. 9. Aufl. Hamburg 1986.
- McCormack, Bruce L. 2006: *Theologische Dialektik und kritischer Realismus. Entstehung und Entwicklung von Karl Barths Theologie 1909-1936*. Zürich [Oxford 1995].
- Olesen, Tonny A. 2003: „Kierkegaards Schelling. Eine historische Einführung“, in: Hennigfeld / Stewart 2003, 1-102.
- Ruttenbeck, Walter 1929: *Sören Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk*. Berlin / Frankfurt a.O.
- Schläpfer, Walter 2008: *Kierkegaards Zeitkritik. Philosophische Betrachtungen*. Zürich.
- Schmid, Johannes Heinrich 1966: *Kritik der Existenz. Analysen zum Existenzdenken Sören Kierkegaards*. Zürich.
- Schmidinger, Heinrich M. 1983: *Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards*. Freiburg / München.
- Schreiber, Gerhard 2012: „Christoph Schrempf: The ‚Swabian Socrates‘ as Translator of Kierkegaard“, in: *Kierkegaard Research: Source, Reception and Resources*. Vol. 10: *Kierkegaard’s Influence on Theology*. Tome 1: *German and Protestant Theology*. Hg. v. Jon Stewart. Farnham / Burlington, 275-319.
- Schröer, Henning 1960: *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik*. Göttingen.
- Schulz, Heiko 2009: „Germany and Austria: A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard“, in: *Kierkegaard Research: Sources, Reception, Resources*. Vol. 8: *Kierkegaards International Reception*. Tome 1: *Northern and Western Europe*. Hg. v. Jon Stewart. Farnham / Burlington, 307-419.
- Schulz, Walter 1957: „Sören Kierkegaard, Existenz und System“, in: ders.: *Prüfendes Denken. Essays zur Wiederbelebung der Philosophie*. Hg. u. eingel. v. Gert Ueding, Tübingen 2002, 135-172.
- Schwab, Philipp 2008: „Ein altes, seltsames Buch kommt uns aus dem Dänischen zu...‘ – Grundlinien der deutschsprachigen Rezeptionsgeschichte von *Entweder/Oder*“, in: *Kierkegaard Studies. Yearbook 2008*, 365-427.
- 2012: *Der Rückstoß der Methode. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung*. Berlin / Boston.
- 2013: „Das Reich der Wirklichkeit ist nicht vollendet‘. Kierkegaard als Hörer Schellings und Kritiker Hegels“, in: *Gestalten des Geistes. Kierkegaard im Kontext des deutschen Idealismus*. Hg. v. Axel Hutter / Anders M. Rasmussen. Berlin / Boston (im Druck).



- Stolzenberg, Jürgen / Rasic, Smail (Hg.) 2010: *Kierkegaard und Fichte. Praktische und religiöse Subjektivität*. Berlin / New York.
- Thompson, Curtis L. 2012: „Jürgen Moltmann: Taking a Moment for Trinitarian Eschatology“, in: *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Vol. 10: *Kierkegaard's Influence on Theology*. Tome 1: *German and Protestant Theology*. Hg. v. Jon Stewart. Farnham / Burlington, 185-221.
- Thurneysen, Eduard 1948: *Die Lehre von der Seelsorge*. München.
- Tietz, Christiane 2012: „Dietrich Bonhoeffer: Standing ‚in the Tradition of Paul, Luther, Kierkegaard, in the Tradition of Genuine Christian Thinking““, in: *Kierkegaard Research: Source, Reception and Resources*. Vol. 10: *Kierkegaard's Influence on Theology*. Tome 1: *German and Protestant Theology*. Hg. v. Jon Stewart. Farnham / Burlington, 43-64.
- Turchin, Sean 2008: *Examining the Primary Influence on Karl Barth's „Epistle to the Romans“*. Ann Arbor.
- te Velde, Dolf 2010: *Paths Beyond Tracing Out. The Connection of Method and Content in the Doctrine of God, Examined in Reformed Orthodoxy, Karl Barth, and the Utrecht School*. Delft.
- Wildermuth, Armin 2003: „Erkundungen im Allernächsten“, in: *Dazwischen. Zum transitorischen Denken in Literatur- und Kulturwissenschaft*. Hg. v. Andreas Härter / Edith Kunz / Heiner Weidemann. Göttingen, 363-380.
- 2010: „Einleitung: Hinführung zur Praktischen Vernunft“, in: *Heinrich Barth: Philosophie der Praktischen Vernunft*. Hg. u. eingel. v. Armin Wildermuth. Basel, VII-XXXIV.
- Zeyer, Kirstin 2008: „Ein bemerkenswerter Fund innerhalb der niederländischen Barth-Rezeption: Benjamin Breek“, in: *Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft* 16, 36-46.

## BUCHHINWEIS

*Philipp Schwab: Der Rückstoß der Methode. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung (= Kierkegaard Studies, Monograph Series 25), Walter de Gruyter, Berlin / Boston 2012, ISBN 978-3-11-025164-7, 599 S.*

*Christian Graf*

An Hegel ist kein Vorbeikommen, sein System ist so umfassend und integrierend, dass gegen ihn sich zu stellen nichts anderes heißen kann, als mit der klassischen Philosophie insgesamt zu brechen – so etwa lautet noch immer die Meinung vieler. Umso verdienstlicher ist es, wenn jemand sich anheischig macht, Kierkegaards „indirekte Mitteilung“ als klar bestimmte und methodisch reflektierte Denkgestalt ernst zu nehmen und ihr eine eingehende Untersuchung zu widmen. Sie sei „das bestimmende Strukturprinzip, der wesentliche Vollzugsmodus und die notwendige Form“ von Kierkegaards Denken (9) – das ist die These, von der Philipp Schwab ausgeht. Kierkegaards Schriften erscheinen so von vornherein nicht nur im Zeichen leidenschaftlichen Widerspruchs, sondern als ein reflektierter Gegenentwurf zu Hegel, als Alternative *innerhalb* des Diskurses philosophischer Selbstbestimmung.

Der größte Teil der umfangreichen Studie gilt der exegetisch-werkgeschichtlichen Untersuchung der „indirekten Mitteilung“ (Teile II. – IV.). Der I. Teil bietet zunächst auf rund dreißig Seiten eine systematische Bestimmung des indirekten Verfahrens, worauf die geschichtliche Stellung beleuchtet und der Stand der Forschung referiert wird. Ich werde mich hier auf einige Bemerkungen zu diesem I. Teil beschränken, weil er für die oben angedeutete, an Heinrich Barth orientierte Perspektive von unmittelbarem Interesse ist.

Im Blick auf die systematische Darstellung der „indirekten Mitteilung“ ergibt sich das Problem, dass eine positive und damit „direkte“ Bestimmung des indirekten Verfahrens insofern als sinnwidrig erscheint, als das Indirekte in der Rückführung auf ein Direktes aufgehoben wird. (13) Das Indirekte entzieht sich der Feststellung. Andererseits wäre es auch unbefriedigend, müsste man zum Ergebnis kommen, dass das Indirekte „der schalen Indifferenz des Unbestimmbaren anheimzugeben“ sei. (13) So „gilt es, eine Form zu finden, in der das Indirekte *zugleich* beschrieben *und* offen gehalten werden kann.“ (13, Hervorhebungen im Original). Gerade aus der in der Grundthese festgehaltenen rückhaltlosen Anerkennung des Indirekten gewinnt Schwab ein Negativkriterium, das den Blick zunächst dafür schärft, was die „indirekte Mitteilung“ *nicht* ist, und damit mittelbar und wiederum indirekt freilich auch, was sie *ist*. Wenn nämlich das Indirekte so grundlegend für das Denken Kierkegaards ist, dann ist eine der gängigen

Auslegungen der „indirekten Mitteilung“ von vornherein ausgeschlossen: Es kann sich bei ihr *nicht* um eine bloße *pädagogische Taktik* handeln, mit der ein grundsätzlich auch direkt darstellbarer Gehalt dem Leser in einer eingängigeren Form mitgeteilt wird. Das Indirekte kann also nicht nur die Mitteilung, sondern muss auch schon deren Gehalt betreffen. (14f.) Das zentrale Anliegen Kierkegaards ist der Einzelne, und dieser ist dem Begriff inkommensurabel. (27) Deshalb kann von ihm *gar nicht anders* als indirekt gesprochen werden. Die „indirekte Mitteilung“ ist somit nicht als Umweg zu verstehen, der aus taktischen Erwägungen dem direkten Weg vorgezogen wird. Vielmehr ist dieser „Umweg“ als „Methode“ der einzig gangbare Weg. Das indirekte Verfahren Kierkegaards greift auf ein nicht Einholbares aus, und eine positive Bestimmung hätte „*zugleich* das Ausgreifen *und* das Verfehlen in sich aufzunehmen und zu reflektieren“ (15, Hervorhebungen im Original). Kierkegaards Verfahren „arbeitet sich beständig entgegen: Jede Aussage und Bestimmung, die als definitive, ihren Gegenstand erfassende und vollständig begreifende erscheint, wird sogleich unterlaufen; jeder gesetzte Begriff wird konterkariert, verschoben und in die Schwebelage gesetzt, jedes letzte Resultat widerrufen.“ (17) Die „spannungsreiche Doppelbewegung“, welche die „indirekte Mitteilung“ ausmacht, nennt Schwab den „Rückstoß der Methode“. Hinsichtlich der Selbstthematisierung der Methode kann gar von einem „doppelten Rückstoß“ die Rede sein: „Die ‚Theorie‘ des Indirekten oder ihr Begriff ist selbst noch in die un abgeschlossene Bewegung des Indirekten hineingehalten.“ (17)

Weiter bestimmt Schwab die „indirekte Mitteilung“ unter den Gesichtspunkten Experiment, Aporie und Wiederholung (30-32) und erläutert die Funktion der Pseudonyme (32-34). Auch die Beziehung zum christlichen Selbstverständnis wird thematisiert (34-37).

Die relativ knappe historische Kontextualisierung, die Schwab vornimmt, zeichnet einerseits die Abstoßbewegung Kierkegaards vom Systemdenken des deutschen Idealismus nach, wobei Hegel und Schelling je ein kurzes Kapitel gewidmet ist (40-42 bzw. 43-45), und zeigt andererseits auf, inwiefern Kierkegaards „indirekte Mitteilung“ die „gebrochenen Denkformen des späten 19. und des 20. Jahrhunderts“ (38) antizipiert. Hier sind die Referenzpunkte Nietzsche (46-49) und Derrida (49-51). Schwab übernimmt die Perspektive Lore Hühns, nach der Kierkegaard primär aus der „Konstellation des Übergangs“ zwischen „Idealismus“ und „Nachidealismus“ oder „Moderne“ adäquat zu verstehen sei. (38) Diese Optik erweist sich im Blick auf die historische Einordnung Kierkegaards zweifellos als sinnvoll. Was ihr jedoch grundsätzlich entgehen muss, ist eine philosophiegeschichtliche Positionierung, wie sie für das Denken Heinrich Barths kennzeichnend ist. Für Barth leben wir weder in einem „nachidealistischen“ noch „nachmetaphysischen“ Zeitalter. Vielmehr muss sich von Mal zu Mal erweisen, welche Denkfiguren und -konstellationen der philosophischen Tradition erneuerungsfähig sind und welche als überholt erscheinen. Wer Barths subtile Erörterungen zum Thema „offenes System“ kennt, wie sie etwa das 10. Kapitel von *Erkenntnis der Existenz* enthält, muss

wohl zum Ergebnis kommen, dass er sich auch weigern würde, dem abstrakten Gegensatz von geschlossenen, auf Ganzheit zielenden und „gebrochenen“, aporetischen Denkformen eine mehr als vorläufige Geltung zuzuerkennen. Und entsprechend sieht Barth Kierkegaard weniger „im Übergang“ zu einer modernen, zeitgemäßen Denkform als im Zeichen der Fortschreibung einer Philosophie des Widerspruchs, die ihrerseits eine lange Vorgeschichte hat. Im Sinne einer *philosophia perennis* aber bemüht sich Barth um einen philosophiegeschichtlichen Anschluss, der die Linie des Widerspruchs zugleich mit derjenigen Linie aufnimmt, welcher der Widerspruch gilt. Im Austrag dieser Spannung liegt für Barth geradezu die Daseinsberechtigung heutiger Philosophie.

Das ist jedoch nicht als Kritik an der ausgezeichneten Studie Philipp Schwabs zu verstehen, die übrigens auch durch eine große Souveränität in Gedankenführung und Ausformulierung besticht. Es sollte damit lediglich angezeigt werden, dass einige Zwischenschritte nötig sind, will man diese Untersuchung für das anfangs genannte, an Barth orientierte Anliegen fruchtbar machen. So sehr ein indirektes, hinweisendes, offenhaltendes und dennoch auf systematische Einheit zielendes Denken für Heinrich Barths philosophisches Vermächtnis kennzeichnend ist, so wenig kann etwas Entsprechendes im Kontext Kierkegaards auftauchen. Die Zusammenführung von Kierkegaard und Kant, im Zeichen einer „Philosophie der Krisis“, die Barth immer wieder als geradezu auf der Hand liegend erscheinen lässt, ist letztlich wohl doch ein – wenn auch produktiver – Kunstgriff Barths.

## REZENSION

*Heiko Schulz: Aneignung und Reflexion. 1. Studien zur Rezeption Sören Kierkegaards (= Kierkegaard Studies, Monograph Series 24), Walter De Gruyter, Berlin / New York 2011, ISBN: 978-3-11-022056-8, 458 S.*

*Christiane Bacher*

Im Zuge des Aufschwungs der Rezeptionsgeschichte „(auch) im Falle der Kierkegaardforschung“ (VI) während der letzten beiden Jahrzehnte, bietet Heiko Schulz mit neun Aufsätzen (deutsch und englisch), welche in den letzten ca. zehn Jahren entstanden und nun als Monographie zusammengefasst sind, einen Überblick über die deutsche Entwicklung der Geschichte der K.-Rezeption. Den Schwerpunkt bilden die pseudonymen Schriften K.s und ihre Wirkung auf die Philosophie und Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts.

Wie der Titel schon verrät, soll K. hier „sowohl als Subjekt wie als Objekt von Rezeption in den Blick genommen“ (VII) werden. Zum anderen geht es dem Verfasser um bewusste Aneignung und kritische Reflexion des K.schen Werkes auf der einen (Teil A), und die Behandlung der Quellen K.s auf der anderen Seite (Teil B). Wie ein roter Faden durchzieht eine vom Verfasser herausgearbeitete Rezeptionstypologie die einzelnen Kapitel des Buches, sowohl die K.-Rezeption sowie K.s eigene Rezeption, welche sich v.a. auf die produktive Rezeption beschränkt. Die immer wieder auftauchenden Schaubilder und Tabellen sind hilfreich, um einen zusammenfassenden Überblick über das im Text Dargestellte zu gewinnen.

Im ersten Beitrag, in welchem Schulz eine überblickshafte Bestandsaufnahme der K.-Forschung in Hinblick auf die theologische und philosophische Wirkungsgeschichte gibt, stellt er seine „sechs Idealtypen“ der Rezeption ausführlicher dar. Während die „Rezeption ohne Produktion“ (1) lediglich in der Aneignung der Werke bestehe, finde sich das Denken K.s bei der „Produktion ohne Rezeption“ (2) bei Verfassern wieder, welche K. jedoch nicht zur Kenntnis genommen haben. Bei der „unproduktiven Rezeption“ (3) hinterlasse K. lediglich Spuren. Die „produktive Rezeption“ (4) sieht Schulz in den 20er Jahren, in der Bewegung der dialektischen Theologie und ihren verschiedenen Herangehensweisen an K., welche erläutert und gegenübergestellt werden. Ausgehend von Tillich und der Frage der Existenz bei K. beleuchtet Schulz zudem existentialistische Denker wie Camus, Sartre und Heidegger, die, explizit auf K.sche Begrifflichkeiten zurückgreifend, eine Inkognito-Rezeption repräsentieren. Auch die Mischform als Einheit von produktiver Rezeption und rezeptiver Produktion (5) berücksichtigt der Verfasser, wie etw. E. Hirschs K.-Deutung. Nach dem zweiten Weltkrieg werde die Lage „unübersichtlich“, da sich die explizit-rezeptive Produktion (6), in verschiedene Richtungen nach Schulen, Themen und Methoden ausweite. Schulz spricht hier neben

verschiedenen Traditionen, wie etwa der Hirsch-/Geismar Tradition, von „aspektierenden Einzeluntersuchungen ohne eigenes Traditionsprofil“ (24). Durch die Typisierung gelingt es dem Verfasser, die Rezeptionsgeschichte in ihren verschiedenen Facetten darzulegen und einen aufschlussreichen Einblick in die verschiedenen Färbungen der einzelnen Rezeptionsarten zu geben.

Das zweite Kapitel gibt einen forschungsgeschichtlichen Überblick zur K.-Rezeption, der drei Zeiträume umfasst: 1. die Zeit von ca. 1840–99, (*Pre-reception*), 2. von ca. 1900–1945 (*Reception*) und 3. nach 1946 (*Research*). So werden etwa für den ersten Zeitraum *the unproductive years*, A. F. Beck und J. G. T. Grässe als die beiden einzigen Rezipienten aus K.s Lebzeiten aufgeführt, sowie Verfasser direkt nach K.s Tod, welche sich überwiegend mit seinem Angriff auf die katholische Kirche beschäftigen, wie etwa T. Beck, der die dt. protestantische Theologie auf K. aufmerksam machte. Der Ansatz des Herausgebers der ersten Gesamtausgabe K.s, C. Schrenpf, wird mit K.s Unglauben und Skeptizismus in Verbindung gebracht, Strodtmann hingegen konzentriert sich auf K. als Poeten und Psychologen. Wie akribisch Schulz recherchiert hat, belegen eine Reihe von Autoren, denen (zumindest) eine unbewusste Rezeption attestiert werden kann.

Wie Schulz darlegt, kann mit G. Dehn behauptet werden, dass ab der Jahrhundertwende *the productive years* beginnen. R. Kassner – ein Beispiel für einen Verfasser zwischen rezeptiver Produktion und produktiver Rezeption – bezeichnet K. 1902 als einen der größten Künstler und Humoristen. Nach 1910, mit der Gründung der Zeitschrift *Brenner* und Theodor Haecker, der K. in den deutschen Raum einführt, nahmen sowohl die produktive Rezeption und rezeptive Produktion zu. Einen besonderen – kapitelübergreifenden – Fokus legt Schulz auf die K.-Rezeption der dialektischen Theologie. Während dieser ein langer Passus gewidmet ist, wäre spätestens an dieser Stelle des Buches auf die K.-Rezeption Heinrich Barths zu verweisen. Gerade weil die dialektische Theologie die Hauptbewegung darstellt, welche sich in dieser Zeit mit K. auseinandersetzte, spricht viel dafür, einen Blick auf jenen Philosophen zu werfen, welcher in direkter Verbindung zu dieser Bewegung steht. Da die Handschriften H. Barths zum Thema K. größtenteils nicht ediert sind, kann eine ausführliche Auseinandersetzung nicht erwartet werden. Trotzdem verdienen es die abgedruckten Schriften H. Barths von 1925/26, *Geschichte und Offenbarung, Christliche und idealistische Deutung der Geschichte* und *Kierkegaard, der Denker*, in der sonst so ausführlichen Darstellung des Verfassers Erwähnung zu finden, da Barth hier K. deutlich in Verbindung mit Kants Philosophie der praktischen Vernunft bringt, die bei Barth durch die transzendente Verhältnisbestimmung von Existenzphilosophie und Transzendenzproblematik bestimmt ist. Ähnlich wie Brunner sieht H. Barth K. als direkten Nachfolger Kants an.

Dafür werden andere bedeutende Denker angeführt, wie z.B. F. Ebner, der in produktiver Rezeption K.s Denken mit der dialogischen Philosophie zusammenführte, oder Jaspers, der von Schulz „because of the [...] boldness and independence of assimilating and transforming [K.s] ideas in correspondence to his own philo-

sophical preferences and intentions“ (87) durchaus als produktiver Rezipient eingestuft wird. Auch in Heideggers *Sein und Zeit* wird die implizite oder materielle Präsenz K.s festgestellt, welche nach Schulz stärker ist, als sie auf den ersten Blick scheinen mag. Für diese Annahme, ebenso wie für die Nähe zwischen Wittgensteins und K.s Paradox, führt der Verfasser unabweisbare Belege an. Abschließend für die Jahre 1900–1945, erfolgt ein Blick von Adorno zu Thomas Mann und zur Belletristik.

Die *Receptive Years* schließlich, widmen sich dem Bereich der akademischen K.-Rezeption, die schon in den 20ern/30ern einsetzt. Neben anderen wird M. Thust als Rezensent aufgeführt, der das bis heute viel debattierte Thema der Subjektivität aufgreift, das auch in der Psychologie – so etwa bei Fanny Lowzkys (1935) – diskutiert wurde.

Nach Schulz sind nur Hirsch und evtl. Adorno als Initiatoren einer K-Schule oder Tradition anzusehen, während ansonsten nur eine „unorganisierten Szenerie“ (106) auszumachen sei. Wenn der Verfasser nun in Bezug auf die Existenzfrage Jaspers und Heidegger anführt, erfährt H. Barth, wenn auch das Verständnis des K.schen Existenzbegriffes als durchaus erheblich für das Verständnis der Barthschen Existenzphilosophie angesehen werden kann, wiederum keine Erwähnung. Was die letzten fünfzig Jahre vor 2009 (Erstveröffentlichung des Aufsatzes) betrifft erwähnt Schulz als ein philosophisches Hauptthema zu K. den deutschen Idealismus. Wenn auch nicht in den letzten 50 Jahren, so behandelte H. Barth jenes Thema bereits in seiner Vorlesung *K. und der deutsche Idealismus* in den 30er Jahren, die leider noch nicht ediert ist.

Ein abschließender Blick auf Ästhetik-, Epistemologie- u.a. Rezeptionen, zu Schlagworten wie „Existenz“, „Wiederholung“, „Literaturwissenschaften“ zeigt, dass der Verfasser sich allen Bereichen der K.-Forschung widmet. Es stellt sich einzig die Frage, warum erst nach 1946 von *research* die Rede ist, wenn hier noch Verfassern wie H. Diem von 1926 hinzugezählt werden.

Das dritte Kapitel beleuchtet die Rezeptionslinie der *Philosophischen Brocken*. Im Blick auf die philosophischen Rezeptionstexte ab den 90er Jahren rückt Brandes nicht zuletzt aufgrund seiner Wirkung auf Lukasz und Heidegger ins Zentrum. Während Heideggers „Anti-Rezeption“ der *Brocken* ausführlich behandelt wird, fällt die Darstellung der theologischen Seite kürzer aus. Wesentlich werden hierbei zwei Grundtypen von Bezugnahmen herausgestellt: Zum einen jene, welche sachliche Berührungspunkte mit K. aufweisen, zum anderen solche, welche bloß indirekt eine Reflexion K.s widerspiegeln. Bei den Entwicklungen der dialektischen Theologie und der dieser folgenden Existenzphilosophie kreisen die Themen um *Paradox* und *Gleichzeitigkeit*, etwa bei den *Brocken*-Kritikern K. Barth und Brunner, aber auch bei Bultmann, dessen „theologische Lebensfrage“ eine „Reformulierung der Mottofrage der *Brocken*“ (147) sei. Wieder sei auf H. Barth verwiesen, der ebenso, wenn auch bloß in einer kurzen unveröffentlichten Abhandlung *Das Paradox und die Philosophie* von 1939, explizit auf das Paradox in den *Brocken* eingeht.

Barth führt den K.schen Gedanken: Die sokratische Erkenntnis wird Barth bei ihrer Gegenüberstellung mit dem christlichen Glaubenserkenntnis nicht wie K. schreibt, zum Ärgernis, sondern die sokratische Wahrheit werde nach Barth „überführt“ und somit gar zum Augenblick des Glaubens.

Weiter wird auf die an philosophischen Grundsätzen – wie Existenz – sich orientierende, innerphilosophische Rezeptionssituation bei u.a. Jaspers eingegangen, in dessen Schrift *Vernunft und Existenz* bspw. das Paradox wiederzufinden ist, wenn er K. für eine „dogmatische Absurdität“ (162) kritisiert. Der Verfasser vergisst auch nicht, die begrenzte gegenwärtige Forschungsliteratur zu den *Brocken* zu diskutieren, so etwa H. Schröer, H. Fischer oder die schwer zugängliche Arbeit C.A. Scheiers.

In Entsprechung zur eingeführten Typologie unterteilt Schulz im vierten Kapitel die Rezeption der *Nachschrift* in zwei große Hauptabschnitte, vor und nach 1910 als Zeitpunkt der ersten deutschen Gesamtübersetzung (Schrempf). Dass dies auch mit der Herausgabe des *Brenner* zu tun haben könnte, welche für die K.-Rezeption im Allgemeinen herangezogen wurde, wird hier nicht erwähnt. Stattdessen stechen unnötige Wiederholungen zur Typologie und verwirrende Querverweise ins Auge, welche die ansonsten sorgfältige Untersuchung in diesem Kapitel beeinträchtigen.

Nach 1910 ändert sich die bisher eher implizit gehaltene Bezugnahme auf K. mit Schrempf, der die Aufmerksamkeit auf die These der Subjektivität bzw. Wahrhaftigkeit als Wahrheit lenkt. Haecker sowie Hirsch bieten katholisch-theologische Alternativen an, die auf das Verhältnis des Humanen und Christlichen blicken, wie von Schulz ausführlich dargestellt wird. Als „systematisch dichteste“ (210) Arbeit wird jene von K. Weisshaupt angeführt, der auf die Nähe K.s zu Hegel aufmerksam macht.

Der Existenzbegriff Tillichs stellt die einzige Ausnahme in der Darstellung der deutschen K.-Rezeption dar. Hierfür gibt es einen guten Grund, immerhin beschäftigte sich Tillich schon vor seiner Emigration mit K. Schulz diskutiert zudem W. Rests erste Monographie zur *indirekten Mitteilung* sowie M. Nientieds „anregenden“ Beitrag dazu. Warum sonst als Schwerpunkte aufgefasste Themen in der vorliegenden Darstellung nicht berücksichtigt werden, macht er auf den abschließenden Seiten des Beitrages deutlich – rezeptionshistorisch komme diesen keine vergleichbare Bedeutung zu bzw. werden sie in anderen Beiträgen ausführlicher behandelt.

Das fünfte Kapitel nimmt Bultmanns Werke als „paradigmatische Variante“ der K.-Rezeption im 20. Jh. in den Blick. Schulz sieht ihn „K.s Anstöße am konsequentesten in die eigene [...] theologische Arbeit“ (10f.) integrieren. Wenn sich auch teils aus Vorhergehendem Bekanntes wiederfindet, zeichnet Schulz doch ein reiches Bild von Bultmanns für die zeitgenössische Theologie relevante K.-Rezeption, indem er sich die These aufstellt, Bultmann konzentriere sich v.a. auf eine implizit-produktive Rezeption christologischer, ethischer und christlicher Themen der pseudonymen Schriften.



Im zweiten, kürzeren Teil des Buches zu K.s Quellen untersucht Schulz die Rezeption der aristotelischen Rhetorik bei K. Er vermutet, dass K.s Notizen von 1847 als christliche Antwort auf die Rhetorik zu lesen seien. K. beziehe sich angesichts der Themen Glaube und Wahrscheinlichkeit in der christlichen Rhetorik auf Aristoteles' *pístis* and *enthymeme*, auf denen K. allerdings ein eigenes genuin produktives Gedankengebäude zum griechischen und christlichen Denken erbaue.

Zu Hegel vertritt der Verfasser die These, K. rezipiere ihn, weil er seinen Denkweg wesentlich beeinflusse, auf produktive Art und Weise und entfalte in seiner Ontologie ein kritisch-polemische Profil. Aus Sicht K.s entfalte Hegel den Gedanken der Einheit von Denken und Sein, Begriff und Wirklichkeit als Zentralidee einer spekulativen Ontotheologie oder als Ausgangspunkt eines monistischen Identitätssystems. Zudem wird K.s Kritik an Hegel bzw. am zeitgenössischen Hegelianismus durch die Pseudonyme dargestellt. Auch der Einfluss von Marheinekes und Rosencrantz auf K. wird deutlich, wenn Schulz zu dem Ergebnis kommt, dass beide Denker eine größere Rolle für K. spielen, als es zunächst den Anschein hat.

Abgerundet wird das Buch durch eine ausführliche Bibliographie. Insgesamt ist es Schulz gelungen, durch die monographische Veröffentlichung von Aufsätzen der letzten Jahre einen ausführlichen, detailliert-recherchierten Überblick über die deutsche Rezeptionsgeschichte K.s zu geben und diese noch reicher zu gestalten, indem er ebenso K.s eigene Quellen mit einbezieht. Der einführende Charakter macht das Buch auch für Nicht-Experten empfehlenswert.

## REZENSION

Jürgen Stolzenberg / Smail Rapic (Hgg.): *Kierkegaard und Fichte. Praktische und religiöse Subjektivität* (= *Kierkegaard Studies, Monograph Series 22*), Walter De Gruyter, Berlin / New York 2010, ISBN: 978-3-11-022106-0

*Christiane Bacher*

Während das Thema Kierkegaard und Hegel in der Forschung schon von vielen Seiten ausführlich beleuchtet worden ist, wird in diesem Sammelband die systematische Frage zu Fichtes Einfluss auf den sich mit Hegel auseinandersetzenen Kierkegaard untersucht. Wohl wissend, dass in einem solchen Umfang keineswegs eine Gesamtdarstellung Kierkegaard-Fichte möglich ist, konzentrieren sich die einzelnen Autoren auf Fichtes Schriften *Die Bestimmung des Menschen* und *Die Anweisung zum seligen Leben*, mit denen sich Kierkegaard „vermutlich näher beschäftigt“ (V) hat. Der Sammelband will damit zu einer breiteren Analyse des Verhältnisses Kierkegaard-Fichte an die 1984 von A. Hochenbleicher-Schwarz vorgelegte Studie anknüpfen und über diese hinausgehend weitere Blickwinkel auf Fichtes und Kierkegaards Werk sowie die Beziehung zwischen diesen beiden Denkern eröffnen.

Jürgen Stolzenbergs Beitrag ist dem moralischen und religiösen Selbstbewusstsein bei Fichte im Blick auf Kierkegaard gewidmet. Zunächst wird die These Fichtes untersucht, dass das religiöse Bewusstsein im moralischen enthalten sei. Dazu wird auf Analysen der inneren Verfassung des moralischen Bewusstseins Fichtes rekurriert sowie das diese fortführende Argument mit dem Fichte den Begriff Gottes und den des religiösen Bewusstseins als „Gefühl der Abhängigkeit[,] [und] Bedingtheit“ (2) bestimmt. Fichtes Verhältnis des Ich in Bezug auf dessen Freiheitsbewusstsein wird mit Blick auf Kierkegaards Verhältnis des Selbst zu sich selbst betrachtet. Wenn auch Fichte nicht wie Kierkegaard von Verzweiflung spricht, so taucht bei ihm durchaus der Begriff des Zweifels auf. Nach Fichte ist derjenige aus solcher Verzweiflung befreit, der sich als abhängiges und bedingtes Selbst versteht. Insgesamt, so Stolzenbergs Fazit, lassen sich die Analysen Fichtes in Bezug auf Kierkegaards *Religiösität A* lesen, wodurch die große Nähe Kierkegaards zu Fichte betont wird.

In einem weiteren Beitrag geht Jørgen Huggler davon aus, dass Kierkegaards Dissertation wichtig für die sein Denken beeinflussende Fichte-Rezeption sei. Huggler geht der Frage nach, in welcher Hinsicht Fichte in Kierkegaards Dissertation erwähnt wird, und wie sich seine Interpretation von jener Hegels unterscheidet. Kierkegaards Interesse an Fichte liege, so Huggler, vor allem im Verhältnis der romantischen zur sokratischen Ironie. Für Kierkegaards Fichte-Darlegung, so Huggler weiter, scheine Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* und seine Kommentierung der Beziehungen zwischen Frühromantik und Fichte „die eigentliche Quelle“ zu sein. Kierkegaard benutze Hegel, um Fichte zu korrigieren,

gehe aber dennoch über Hegel hinaus. Allerdings sei der eigentliche Fokus nicht auf Fichte selbst, sondern vielmehr auf Fichte im Hinblick auf die Problematisierung der Romantik unter den Aspekten Wirklichkeit vs. Möglichkeit und Endlichkeit vs. Unendlichkeit.

Im Blick auf die Ethik in *Entweder-Oder II* kommt Peter Wolsing zu einem anderen Ergebnis: Die Hegel-Rezeption aus Sicht der praktischen Philosophie – angefangen bei den frühen *Journalen*, über *Den Begriff der Ironie*, sowie *Entweder-Oder* und den *Begriff der Angst* – beleuchtend, stellt er heraus, dass bei Kierkegaard, trotz des eindeutigen Einflusses von Hegel, eine Wandlung in Bezug auf Fichtes Philosophie festzustellen sei. Wenn sich Kierkegaard auch nirgendwo systematisch mit Fichte auseinandersetze, so werde doch bereits in den frühen *Journalen* Fichtes Betonung der praktischen Subjektivität hervorgehoben. Die Entwicklung der Kierkegaardschen Ethik orientiert sich nach Wolsing bei zunehmender Distanz von Hegel an Fichtes *Die Bestimmung des Menschen*, was v.a. im Begriff des existentiellen Selbstverhältnisses deutlich werde. Im *Begriff der Angst*, so Wolsing, schließe sich Kierkegaard durchaus an den ethischen Individualismus, wie er bei Fichte zu finden sei, an.

Nach diesem erneuten Aufweis der Nähe von Kierkegaard zu Fichte, nimmt Uta Eichler den Begriff der praktischen Subjektivität bei Fichte als transzendentalphilosophisch fundiert, aber dennoch mit dem empirisch Endlichen verbunden, und bei Kierkegaard, als gänzlich im konkreten Leben verankert, näher in Blick. Während zunächst die Bedeutung des „Wer bin ich?“ betrachtet und die Differenz zwischen der Selbstwahl bei Kierkegaard und dem setzenden Ich bei Fichte herausgearbeitet wird, vergleicht Eichler dann Kierkegaards moralisches Handeln in der Lebensführung des Einzelnen mit Fichtes an das absolute Sittengesetz gebundenen freien Wahl. Den Begriff des Gewissens betreffend, der bei beiden Denkern eine entscheidende Rolle spielt, wird die Verbindung zwischen Endlichem und Absolutem in Form von praktischer Entscheidung diskutiert.

Smail Rasic versteht den Begriff des Existierens als an Fichtes individuelles Selbstbewusstsein anknüpfend. Er kommt zu dem Schluss, dass Haufniensis (alias Kierkegaard) Fichtes frühe Wissenschaftslehre für die Behandlung des Selbstbewusstseins in handelnder Person nutze, was an *De omnibus dubitandum est* deutlich werde. Wenn Haufniensis Hegels und Fichtes rein wissenschaftliche Thematisierung der Existenz überschreiten wolle schließe er sich, so Rasic, mit seiner Aussage, dass jede Reaktion des Ästhetikers auf die Aufforderung zu wählen, schon eine Form der Selbstwahl sei, an Fichtes System der Sittenlehre an. Während es bei Fichte und in Kierkegaards *De omnibus dubitandum est* um die Rolle der Intersubjektivität bei der „Genese des Selbstbewusstseins“ gehe, komme dem Appell zur Wahl in *Entweder-Oder II* eine geltungstheoretische Funktion zu. Schließlich sieht Rasic in Haufniensis Ansatz eine konkrete Umsetzung des Programms einer „pro-

duktiven Transformation von Fichtes Analyse des Ursprungs des Selbstbewusstseins“ (133).

Richard B. Purkarthofer zieht in seinem Beitrag Parallelen zwischen Kierkegaard und den Junghegelianern in Bezug auf Fichtes „Primat der Praxis, das Prinzip der Subjektivität und den Rückgriff auf eine antithetische Ethik“ (145). Wenn auch Divergenzen bestehen – beim Rückgriff auf Fichtes antithetische Dialektik modifiziert Kierkegaard diese insofern, als dass er die „prinzipielle Unerreichbarkeit des Zielpunktes allen Strebens“ (147) nicht akzeptiert; die Unterschiedlichen Ich-Begriffe der beiden Denker werden deutlich – so stellt Purkarthofer die These auf, dass Kierkegaard in die Reihe der sich auf Fichte beziehenden nachhegelschen Philosophen zu zählen ist.

Während Edith Düsing Parallelen zwischen Fichtes *Anweisung zum seligen Leben* und Kierkegaards *Abschließender unwissenschaftlicher Nachschrift* zieht, sowie die Tagebucheinträge in Blick auf die Stufen der Existenz und den Dreischritt von ästhetischer, ethischer und religiöser Existenz, welcher sich in *Entweder Oder* wiederfindet, vergleicht, weist im Gegensatz dazu Hartmut Rosenau gerade auf die Divergenz der philosophischen Religiosität in Fichtes *Bestimmung des Menschen* und Kierkegaards *Furcht und Zittern* in Blick auf die bei Kierkegaard im Zentrum des Glaubens stehende Kategorie des Absurden hin. Vor allem der Begriff des Gewissens wird hierbei beleuchtet.

István Czakó widmet seinen Beitrag der Frage, inwiefern sich Fichtes Offenbarungskritik und Kierkegaards apophatische Theologie thematisch berühren. Es verblieben wesentliche Differenzen in Bezug auf Gott und die Offenbarung, wie z.B. Fichtes rationalistische Konzeption gegenüber/versus Kierkegaards Standpunkt, dass sich Gott und Offenbarung transzendental gar nicht denken ließen, oder die unterschiedliche Bewertung der Geschichtlichkeit der Offenbarung bei beiden Denkern. Zugleich wird abschließend auf die Gemeinsamkeit beider Ansätze in der subjektiven Gültigkeit der Offenbarung verwiesen.

Im vorliegenden Sammelband werden sowohl Divergenzen wie auch Parallelen zwischen den beiden Denkern verdeutlicht und so der Bezug Kierkegaards zu Fichte von vielen Seiten kritisch beleuchtet. Der Sammelband, der auch formal durch handliche Sach- und Personenregister besticht, bietet so einen facettenreichen Einblick in die Fichte-Rezeption Kierkegaards vornehmlich im Blick auf *Die Bestimmung des Menschen* und *Die Anweisung zum seligen Leben*.

## Zum 80. Geburtstag von Georg Maier

Als ich Georg Maier in den letzten Jahren des alten Jahrtausends (und damit in den Gründungsjahren der Heinrich Barth-Gesellschaft) erstmals begegnet bin, konnte von einer *Begegnung* im qualifizierten Sinne von meiner Seite aus gar keine Rede sein. Zu sehr sah ich es, als Philosophiestudent an der Basler Universität, für meine Aufgabe an, Heinrich Barth im Bereich der universitären Philosophie als einen erstrangigen und noch immer aktuellen Denker zu etablieren. Weil ich damals auf diesem Weg noch keine Erfolge vorzuweisen hatte, schränkte die entsprechende Ausrichtung meinen Blick sehr ein. Dass ich in der Heinrich Barth-Gesellschaft mehrheitlich nicht auf professionelle Philosophen, sondern auf Personen aus anderen Lebensbereichen traf, bedauerte ich damals. Es schien mir Wasser auf die Mühlen derer zu sein, die mir explizit oder implizit zu verstehen gaben, dass Barth es nicht wert sei, dass man sich *als Philosoph* so eingehend mit ihm beschäftigt, wie ich das tat.

Ich erinnere mich, wie Georg Maier mich einmal mit den Worten ansprach: „Der Barth hat es doch mit dem ‚Dass‘...“, wozu er vielsagend lächelte. Was ich darauf entgegnete, weiß ich nicht mehr. Jedenfalls machte mich eine solche Äußerung damals ungeduldig: Nun ja, freilich hat das „Dass“ eine große Bedeutung bei Barth; das ganze Existenzproblem hängt an diesem nicht ins „Was“, ins Eidetisch-Begriffliche überführbaren Aspekt. Zugleich ist damit bei Barth jedoch im Unterschied zu anderen Existenzphilosophen auch nicht reine, sinnfremde, sinnindifferente Faktizität gemeint. Es gibt kein Dass, keine Existenz, kein Erscheinen der Erscheinung, die nicht gleichwohl *bezogen* wären auf das Eidos. So oder ähnlich hätte man weiterfahren müssen, um mich damals zufriedenzustellen. Vermutlich habe ich etwas dergleichen geäußert, was nun aber das Anliegen Georg Maiers offenkundig nicht berührte. Eine Frage tauchte bei mir auf: Wieso ist nun ausgerechnet einem Physiker das Dass und der mit ihm verbundene existentielle Aspekt so wichtig?

Im Jahr 1999 hatte Georg Maier gemeinsam mit Hans Rudolf Schweizer und Rudolf Bind *erscheinenlassen* herausgegeben, eine handliche Textauswahl aus Barths spätem monumentalem Hauptwerk *Erkenntnis der Existenz*, die um einige hinführende und kommentierende Texte ergänzt worden war. Was ich damals davon hielt, liegt auf der Hand: Es ist sicher verdienstvoll, Barth zugänglicher machen zu wollen. Doch man muss das ganze, unabgekürzte Werk kennen, um Barth zu verstehen. Je leserfreundlicher man ihn macht, desto mehr Gehalt geht verloren.

Jahre später rief ich dann aber auf Vorschlag von Harald Schwaetzer einen Barth-Lesekreis an der Universität ins Leben, der freilich nur in ganz wenigen Fällen Zuzug von Studenten der Uni erhielt. Barths Denken wurde ja verschiedentlich mit der Phänomenologie in Verbindung gebracht, und zwar in dem Sinn, dass Barth gar noch grundsätzlicher als jene ansetze (so Jens Soentgen in: Bull. 7 [2002], 24f.). Ein „phänomenologischer“ Zugang zu Barth, der sich dessen Denken zunächst einmal unmittelbar in Form seiner Texte erscheinen lässt, vorausset-

zungslos bzw. die nun einmal gegebenen Voraussetzungen einklammernd – was könnte näherliegen? Es war für mich dennoch eine große Überraschung, dass es tatsächlich „funktionierte“: In der gemeinsamen, von philosophischen Voraussetzungen weitgehend unbelasteten Lektüre kamen wir oft viel rascher an die zentralen Probleme dieser Philosophie heran, als in einem universitären Diskurs, wo immer erst viele Hindernisse wegzuräumen sind.

Georg Maier war und ist in diesem Kreis in gewisser Weise stets der Mittelpunkt. Immer mehr merkte ich, mit welcher Liebe und Aufmerksamkeit er Barths Denkweg in *Erkenntnis der Existenz* begleitet und nachvollzogen hat und wie sehr er dieses Denken zu sich hat sprechen lassen. Schon seit vielen Jahren leidet Maier an Parkinson, entsprechend wurde die Anreise von Dornach nach Basel und auf den Nadelberg immer beschwerlicher. Es nötigte uns allen große Bewunderung ab, wie er diese Strapazen Mal für Mal auf sich nahm, mit trockenem Humor kommentierte und gar nicht daran dachte, sie sich zu ersparen. Welches Feuer muss in diesem Menschen brennen! Es bedurfte schließlich der Intervention Rudolf Binds, damit für alle Beteiligten deutlich wurde, dass es so nicht weitergehen konnte. Seit Anfang dieses Jahr trifft sich der Kreis im Hause Maier in Dornach.

Auch drei Beiträge Georg Maiers zu unserem Bulletin kamen im Laufe der Jahre zusammen: Bei zwei Gelegenheiten („Leben in der intensiven Mannigfaltigkeit der Erscheinung“, in: Bulletin 2 [1998] sowie „Drei Phasen des Erfahrens - zur Praxis der sinnlichen Erkenntnis“, in: Bulletin 13 [2006]) handelte es sich um die Zusammenfassung eines Vortrages in der Gesellschaft, in der Maier sein an Barth anschließendes Konzept der *Wahrnehmung* vorgestellt und nachvollziehbar gemacht hat. Beim zweiten dieser Vorträge war ich selber anwesend – und er ist mir in lebhafter Erinnerung geblieben. Hinzu kommt ein dritter Text unter dem Titel „Ästhetik und Umwelt“ (in: Bulletin 6 [2001]).

Nicht unerwähnt bleiben darf hier das große Werk Georg Maiers, das er zusammen mit zwei langjährigen, aber schon Jahre vor der Veröffentlichung verstorbenen Wegbegleitern, Ronald Brady und Stephen Edelglass, verfasst hat und das vielleicht so etwas wie sein Vermächtnis darstellt: „Being on Earth. Practice in Tending the Appearances“ (Berlin 2008). Harald Schwaetzer hat das Buch für uns gelesen und im Bulletin 17 (2009) einen eindrücklichen Überblick über seinen offenkundig nicht weniger eindrücklichen Inhalt gegeben.

Auch schon aus Sicht einer innerphilosophischen Auseinandersetzung scheint in Barths Denken ein nachdrücklicher Appell vorzuliegen, Erfahrung, Empirie, auf die sich die „empirischen“ Wissenschaften berufen, in einem erweiterten Sinne zu denken und zu erproben. Das hat Georg Maier in einem ganz direkt auf die Wissenschaft bezogenen Sinne zu seinem Programm gemacht.

Und was bleibt schließlich von meiner Reserve, dass einem Physiker sich notgedrungen nur ein bestimmter Aspekt des Barthschen Denkens erschließen kann? Nichts bleibt von ihr, denn so geht es uns allen, nicht nur dem Physiker Georg Maier. Barths Philosophie wendet sich an Individuen und entfaltet erst bezogen

auf einen je individuellen Lebenskontext seine Wirksamkeit. Als geschlossener Lehrzusammenhang könnte sie nur wenige erreichen. Diesen – im übrigen ursokratischen – Gedanken hat kaum ein anderer Philosoph in jüngerer Zeit so bewusst gemacht und bewusst gehalten wie Barth. Und Georg Maier ist ein leuchtendes Beispiel dafür, wie sehr ein Individuum sich von einer bestimmten Philosophie ansprechen und angehen lassen kann.

Für das große, langjährige Engagement für Heinrich Barth und die Gesellschaft, als Quästor, Verantwortlicher für die Fertigstellung und den Versand unseres Bulletins sowie einfach als Mensch, der uns in seiner ganz besonderen Weise die Augen geöffnet und uns das Erscheinenlassen gelehrt hat, gebührt Georg Maier unser größter Dank!

## WIEDERABDRUCK

### Heinrich Barth: Christliche und idealistische Deutung der Geschichte<sup>1</sup>

Meine Herren!

Es ist keine Wahl der Willkür, die uns unser heutiges Thema zum Gegenstande gemeinsamer Betrachtung gemacht hat. Nicht der Zufall war im Spiele, wenn der Vorschlag des Vortragenden von Ihrer Seite mit nachdrücklicher Zustimmung beantwortet wurde. Es hat alles seine Zeit. Auch die Gedanken sind nicht wahllos über die Zeit zerstreut, sondern sie finden ihren ausgezeichneten, nur ihnen zugehörigen Moment, der sie zur Klarheit der Erkenntnis aufruft und der eben durch diese Erkenntnis seine Bedeutung gewinnt.

Vor etwa dreißig Jahren wäre kaum gute Gelegenheit gewesen, den Begriff der Geschichte in seiner Beziehung zum Christentum und zum Idealismus zum Gegenstande fruchtbarer Überlegung werden zu lassen. Damals lautete die Frage: Naturwissenschaft und Christentum; denn es war der Begriff der Natur, mit dem sich das christliche Bewußtsein auseinanderzusetzen hatte, wenn es je dem vielleicht befangenen aber doch auch wieder aufrichtigen Wahrheitsgewissen jener Zeit Rechnung tragen wollte. Wie tiefgreifend hat sich seit den Jahren der „naturwissenschaftlichen Weltanschauung“ die Lage verändert! Durch Erstarken der philosophischen Kritik, durch Neuentdeckung idealistischer Grunderkenntnis, durch Neubelebung vergangener Geistigkeit mannigfachster Ausprägung hat sich das neue Jahrhundert von dem Drucke jenes naturalistischen Weltgedankens befreit. In düsterer Mythologie trat er uns etwa in den Dichtungen Spittellers vor Augen. Aber über den schreckhaften Mythos haben hellere Erkenntnisse den Sieg errungen. In ihrer ganzen Fülle wurden die Möglichkeiten idealistischer Welt- und Lebensbetrachtung neuerprobt; eine Flut religiöser Gesinnungen und Erfahrungen hat sich unseres Zeitalters bemächtigt. Näher und näher ist von da und von dort diese erneuerte Lebenserkenntnis auch an das Christentum herangetreten. In der mächtigen philosophischen Strömung der sog. Phänomenologie gewinnt sie unverkennbar eine [155] positive Beziehung selbst zum Katholizismus; führende Denker sprechen die Sprache des Christentums und lassen eine eingehende Verarbeitung seiner Gedankenwelt erkennen. Wie bedeutsam ist etwa der Gedankenweg eines Paul Natorp! Dieser strenge Denker hat beim

---

<sup>1</sup> „Vortrag, gehalten am 19. Dezember 1924, im Kreise von Dozenten und Studierenden der Theolog. Fakultät Zürich.“ Diese und die weiteren Anmerkungen stehen im Original. Der Text ist erschienen zuerst in: Zwischen den Zeiten 3 (1925), 154-182. Den Wiederabdruck besorgte Christian Graf.



Positivismus seinen Ausgang genommen und in christlich-idealistischen Grunderkenntnissen seine reiche Lebensarbeit zum Ziele geführt. Was bedeutet dieser Zustrom der Erkenntnisse, diese Nähe der Philosophischen Einsicht für den christlichen Glauben? Handelt es sich um Bestätigung, Verstärkung, Bezeugung, – oder am Ende doch vielleicht um Angriff auf das Christentum?

Naturwissenschaft und Christentum standen einander feindselig gegenüber als zwei Geistesmächte, zwischen denen jede Brücke abgebrochen schien. Verständnislos für das Wahrheitsrecht des Gegners bewegten sich beide selbstsicher in der starken Notwendigkeit ihres wesensverschiedenen Gehaltes; denn sie waren ihrer unverwüstlichen Eigenbedeutung gewiß. Wenn die Naturwissenschaft am Christentum Kritik übte, so geschah es in völliger Verkennung seiner weltüberlegenen Wahrheit; ihr Angriff bediente sich allzu wuchtiger Waffen, als daß durch ihn sein fein qualifiziertes geistiges Objekt empfindlich hätte getroffen werden können. Im Wesentlichen unberührt von dem Ungestüm einer wenig congenialen, äußerlichen Gegnerschaft hatte es auch keine nennenswerte Einbuße zu verzeichnen; eine beziehungslose, verständnisarme Kritik ließ sein Wesen unangetastet, und es durfte am urwüchsigen Unglauben der Wissenschaft in vornehmer Selbstvertrauen vorbeischießen.

Aber den Jahrzehnten der wissenschaftlichen Religionsferne folgte eine Zeit des Verständnisses, des liebevollen Eingehens, der geisteskräftigen Durchdringung christlichen Wesens. Seine Gefühlswerte wurden neu durchlebt, sein Ideengehalt neu durchdacht. Eine verfeinerte Geistigkeit durfte sich die einzigartige Höhe seiner Lebensanschauung nicht entgehen lassen, wenn sie nicht den tragenden Grundfaktor europäischer Kultur- und Geistes-tradition wie mit Blindheit geschlagen verkennen wollte. Und wenn auch diese Erneuerung und Vertiefung nachdenkender und nacherlebender Einsicht nicht minder außerchristlichen Mächten religiösen, romantischen, mystischen Geisteslebens zu gute kam, so erwuchs doch unserer Gegenwart eine Atmosphäre verfeinerter und vertiefter Beurteilung eben der christlichen Dinge. Denker und Weltweise finden da und dort geradezu darin die Genugtuung ihres geistigen Berufes, daß sie ihr Zusammenleben mit dem innersten Lebenskerne des Christentums überzeugend nachzuweisen vermögen. – Wenn nun aber die christliche Wahrheit von [156] hier und von dort in Anspruch genommen wird, dann ist nicht zu erwarten, daß diese Wahrheit ohne jede Gestaltung ihrer Form und ihres Wesens den sie ergreifenden Geistern zugänglich werde. Denn wenn sie ihre Bedeutung erkennen, dann kann es nicht anders geschehen, als daß sie ihren Gehalt zu deuten versuchen, – zu deuten nach denjenigen Maßstäben und Beurteilungsweisen, die ihrem Denken kraft ihrer philosophischen Besinnung notwendig geworden sind. Wir leben in einer Atmosphäre des Zusammenschauens, der Vereinbarungen, der Synthesen; und es liegt am Tage, daß es für die Erkenntnis des Christentums nicht gleichgültig bleiben kann, mit welchem Gegengliede es zusammengeschaute wird. Die

Erkenntnis des Christentums gewinnt ganz bestimmte Umrisse, je nachdem ein Denker sich in den Notwendigkeiten des einen oder anderen Systems bewegt; darin liegt die Gefahr, die ihm zu allen Zeiten eben von seinen Freunden erwachsen ist. Denn heißt nicht „deuten“ fast dasselbe wie „umdeuten?“ Kann der Interpret seinen Eigenbesitz, der zunächst außerhalb des gedeuteten Gegenstands liegt, der Vergessenheit anheimgeben? Ist dieser Eigenbesitz nicht vielmehr das unentbehrliche Werkzeug, das ihm eine Deutung erst ermöglicht? Allein, was gedeutet wird, schwebt in Gefahr, wesentlich beeinträchtigt zu werden. Und auch das sich um das Christentum bewerbende Denken vieler Zeitgenossen nimmt ja in seiner Deutung von einem selbständig auswählenden, selbständig akzentuierenden und wohl auch frei formenden Verfahren keinen Abstand.

Aber wir gestehen es gleich: Zwar nicht die befürchtete Beeinträchtigung, aber der da und dort zu ihr verleitende methodische Weg selbsttätiger Interpretation kann nicht umhin, zum wesentlichen Kennzeichen unserer nachdenkenden Geistesarbeit zu werden. Unser Erkennen ist angewiesen auf das Zusammenschauen wesensfremder Geistesmächte, wenn es sich je die Aufgabe stellen darf, die innere Beziehung ihres beidseitigen Gehaltes zum Vorwurf seiner Gedanken zu machen. Der Philosoph darf seine Philosophie nicht vergessen, wenn ihm die Durchdringung christlicher Erkenntnis zur Notwendigkeit wird; er darf sich nicht geberden, als ob sein bisheriges Unternehmen philosophischer Systemanlage des Ernstes und der Verantwortung entbehrt hätte. Weiß er doch, daß auch Sein Suchen dem Worte gilt, das im Anfang war; welches Gelingen ihm auch beschieden sein mag, so kann doch auch Seine Arbeit dem Bereiche des einen göttlichen Logos nicht entfallen. Der Philosoph darf vor dem argwöhnisch kritisierten Beginnen der „Synthese“ nicht zurückschrecken, selbst wenn es um die Erkenntnis christlicher Geistestradi-tion gehen soll. Denn Synthese schafft Beziehung; und ohne Beziehung gibt es kein Verstehen dessen, was wir nun eben [157] nicht vereinzelt, sondern umgeben von bedeutungsvollen Entfaltungen des Geistes in Geschichte und Gegenwart vorfinden. Wir finden das Christentum umrahmt vom Logos der Wissenschaft, des Staatslebens, der Kunst. Eine Beziehung qualifizierter Art zwischen ihm und seinen Mitbewerbern um Wahrheit wird notwendig eintreten; denn weder die eine, noch die andere Macht läßt sich vom Schauplatz des Geistes verbannen.

Es gibt eine gewisse intransigente theologische Denkweise, die das profane Geistesleben nicht anders glaubt in Anspruch nehmen zu dürfen, als daß sie es dem Katarakte einer großen Paradoxie entgentreiben läßt. Wenn Großes an ihm ist, so ist es nur darum groß, damit sein Fall umso größer werde; es wird das mächtige Schauspiel gewähren, daß es an der Klippe einer christlichen Paradoxie zerschellen und vergehen muss. Allein wir können es nicht für angezeigt halten, daß der Blick des christlichen Theologen starr an dieser dramati-

schen Wendung haften. Und es möchte Leute geben, die lieber mit dem Wahrheitssinn der profanen Vernunft Schiffbruch leiden würden, als daß sie sich von dem berückenden Gedanken einer jähren, paradoxen Zerreißen aller Problembeziehungen blenden ließen. Ist ja doch nicht jeder offenbarungstheologische Absolutismus etwa mit der Haltung Luthers gegen Erasmus zu vergleichen; denn mag auch das Schwergewicht letzter Glaubens- und Wahrheitsanliegen Spannungen erzeugen, denen das schulgerechte Denken sich nicht gewachsen zeigt, so ist doch die Eigenart der so entstandenen Paradoxie darin zu erkennen, daß in der Anstrengung praktischen Widerspruchs ihre Strenge gefunden wird; nicht aber wird diese Strenge sich in einem dialektischen Schärfen und Zuspitzen paradoxer Begriffsbildungen bewähren können.

Auf Erkenntnis will am Ende niemand verzichten. Im Erkennen aber ist das verdächtige „Zusammenschauen“ nicht zu umgehen; ist es doch der Erkenntnis wesentlich. Und der Prozeß der Erkenntnis vollzieht sich darin, daß sich Widersprüche selbsttätig aufdrängen und nach ihrer Lösung verlangen; nicht erst an einem Grenzpunkte begegnet Erkenntnis der ihr von außen her antwortenden Paradoxie. Eben darin liegt ja die Arbeit der Erkenntnis, daß sie den Widerspruch als Anspruch zu verstehen weiß – als Anspruch, der gerade an sie gestellt ist, als Herausforderung, die sie nur in ihrer synthetischen Bewegung zu erwidern vermag. In dieser Bewegung unterliegt sie allen Gefahren, die im „Zusammenschauen“ verborgen sind: daß sie Unterschiede verkennt, Gegensätze übersieht, prägnante Spitzen und scharf hervorragende Klippen abstumpft und unkenntlich macht. Das philosophische Denken hat sich in Wahrheit vorzusehen, daß es christliche Erkenntnis [158] nicht herabmindere und abschwäche. Aber es darf sich dieser Gefahr nicht entziehen; seine ausgesetzte Lage muss es tragen. Denn ihm ist es versagt, sich des etwas wohlfeilen Auswegs einer bloß dialektischen Paradoxie zu bedienen. Dem Philosophen bleibt nichts übrig, als das Risiko der Verkennungen und Verirrungen auf sich zu nehmen; und er kann insbesondere von dem theologischen Partner sich nur das Vertrauen zu einer nach Vermögen einsichtigen und verantwortungsbewussten Erfüllung seiner Aufgabe erbitten.

Jenes Risiko des Philosophen aber hat sich insofern verschärft, als es heute nicht mehr um die Natur, sondern um die Geschichte geht. An der Natur ist das Christentum relativ unbeteiligt; mit einer eigenartigen Deutung der Geschichte aber tritt es entschlossen, ja herausfordernd auf den Plan. Aber auch die Philosophie hat sich auf dem Schauplatze eingefunden; sie ist ihrerseits längst in der Lage, von einem geistigen Sinn der Geschichte zu reden, und sie scheint in dessen Anerkennung dem Christentum als Freund entgegen zu kommen. Wird es sich mit Berufung auf die Paradoxie seiner Wahrheit diese Begegnung schlechthin verbieten? Es dürfte dies gewiss nicht ohne zwingende Gründe tun. Aus Gründen der Sachlichkeit wird es bei der rein tatsächlichen Feststellung stehen bleiben, daß da oder dort in ganz bestimmter Beziehung

seinen Ansprüchen nicht Genüge getan wird. Auf eine absolute Anklage aber wird die christliche Theologie besser Verzicht leisten.

Idealistische Deutung der Geschichte – wem tritt hier nicht jenes großartige Unternehmen universalen Weltbegreifens vor die Seele, das in der Philosophie Hegels unsere staunende Bewunderung wachruft? Wer würde nicht mitberührt von dem „bacchantischen Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist“, als den Hegel das „Wahre“ bezeichnet,<sup>2</sup> wenn er in der „Phänomenologie des Geistes“ die unendliche Fülle geschichtlicher Gestaltmöglichkeiten vorüberfluten sieht? Es ist nicht tote Notwendigkeit, sondern die Bewegung des Geistes, von der sie getragen sind; Typen menschlichen Gebahrens, Formen wesenhafter Lebensgestaltung, Möglichkeiten des Verhaltens zu Gott und Welt, was immer im menschlich-geschichtlichen Leben durch Sinn und Bedeutung denkwürdig wurde, es schreitet an uns vorüber, bewegt, aber vom Geist geleitet, in ewiger Unruhe sich überbietend, erneuernd, erfüllend und zu immer neuer Erfüllung drängend, und doch beherrscht vom Gesetze des Geistes, das sich als das lebendige Gesetz der Geschichte bekundet.

In der Geschichte findet die Idee ihre Erfüllung. Sie ist keine Sammlung von Zufälligkeiten, wie ein in leeren Abstraktionen lebendes, [159] aufgeklärtes Jahrhundert sie gedeutet hatte. Nur dessen zeitlos rationalistischem Denken war es vorbehalten gewesen, in Verkennung des Geistes der Geschichte die „zufällige Geschichtswahrheit“ zur „Wahrheit der Vernunft“ in unveröhnlichen Gegensatz zu stellen. Und wenn sich diese Stellung zur Geschichte durch armselige Nüchternheit auszeichnete, so lag – sofern wir mit Hegel urteilen – der tiefere Grund solcher geistlosen Geschichtsbetrachtung in jener dürftigen Vorstellung von der Vernunft, deren Wesen sich in dünnen, formalen Begriffen und Abstraktionen zu erschöpfen schien. Jetzt wird die Vernunft lebendig! Ausgestattet mit konkretem, dynamischem Gehalt tritt sie auf den Plan und entlässt aus ihrem inhaltreichen Sein im Rhythmus des dialektischen Dreitaktes das bedeutungsvolle Geschehen des Weltprozesses, das nur das befangene Auge kurzsichtiger Verständigkeit als „zufällig“ hinstellen konnte. Ist es nicht Hegel, dem das menschliche Denken die Entdeckung des Vollgehaltes der „Idee“ zu verdanken hat? Vernunft wurde zur Geschichte und Geschichte zur Vernunft; in ihrem Zusammenfallen schien der deutsche Idealismus seine Erfüllung gefunden zu haben.

Hegels Deutung der Geschichte geht dahin, „daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist.“<sup>3</sup> Denn die Vernunft ist Substanz, sie ist unendliche Macht, unendlicher

---

<sup>2</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Herausgg. von O. Weiss, S. 37.

<sup>3</sup> Hier u. im Folgenden vgl. Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte* (Vorlesungen über Philosophie der Weltgeschichte), *Phil. Mbl.* Bd. 171 a S. 1-88. Der Text beruht z. T. auf der Redaktion von Lasson.

Stoff wie unendliche Form. Jetzt wird klar, „daß die Vernunft nicht so un-mächtig ist, um es nur bis zum Ideal, bis zum Wollen zu bringen und nur außerhalb der Wirklichkeit, wer weiß wo, wohl nur als etwas Besonderes in den Köpfen einiger Menschen vorhanden zu sein.“ Vernunft ist nicht bloßes Sollen; sie ist mächtig; sie beherrscht das Feld des Geschehens, das der Schauplatz ihrer Entfaltung ist. Kein geschichtliches Element, das sich ihr entziehen könnte. Also ist durch philosophische Betrachtung das „Zufällige“ der Geschichte „zu entfernen“. Es ist in der Geschichte vielmehr ein absoluter Endzweck aufzusuchen, dessen Betätigung sie ist. Nur scheinbar widerstrebt das Geschehen dieser teleologischen Bestimmtheit; „wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an.“ Die Vernunft lebt der Gewißheit, daß das Geschehene sich dem Begriffe fügt. So darf die Geschichte unter einem einheitlichen Gesichtspunkte betrachtet werden; sie gehorcht dem Weltgeist, „dem konkreten geistigen Prinzip der Völker, dem Geist der Begebenheiten, der sie hervortreibt“; „er ist der Merkur, der Führer der Völker“.

So spricht Hegel weiter: Mir ist wohl bekannt der religiöse Gedanke, daß eine Vorsehung die Welt regiere. Und diese Wahrheit entspricht dem von mir angegebenen Prinzip; sie bedeutet „die Weisheit nach unendlicher Macht, welche ihre Zwecke, d. h. den absoluten, vernünftigen Endzweck der Welt verwirklicht.“ Aber der gemeinchristliche Glaube an die Vorsehung ist ganz allgemeiner Art; er geht nicht „zum Bestimmten“, „zum umfassenden Verlauf der Weltbegebenheiten“ fort. Denn der Plan der Vorsehung soll, wie man sagt, unsern Augen verborgen sein; ja es soll Vermessenheit sein, ihn erkennen zu wollen. Im Einzelnen, in besondern Vorkommnissen, läßt man die Vorsehung etwa gelten; man spricht von Schickungen, wo Andere nur Zufälligkeiten sehen. Allein wir können, sagt Hegel, nicht „bei jener, sozusagen, Kleinkrämerei des Glaubens an die Vorsehung Halt machen“ und auch nicht bei dem allgemeinen Vorsehungsglauben! „Das Konkrete, die Wege der Vorsehung sind ... die Erscheinungen in der Geschichte, die offen vor uns liegen.“ Und da wir nach der Schrift Gott nicht nur lieben, sondern erkennen sollen, darf es der Vernunft nicht zum Hochmut angerechnet werden, von ihm etwas erkennen zu wollen. Vielmehr besteht wahre Demut gerade darin, ihn in allem zu erkennen, ihm in allem die Ehre zu geben, „vornehmlich auf dem Theater der Weltgeschichte“. Bis dahin pflegte man Gottes Weisheit in der Natur zu bewundern; warum sollte er sich nicht auch in der Weltgeschichte offenbaren? Ist sie doch für die Vorsehung nicht ein zu großer Stoff. Erst im Geistigen ist die göttliche Idee „auf ihrem eigentümlichen Boden“; „und gerade da muß sie erkennbar sein“. „In der christlichen Religion hat Gott sich geoffenbart, d. h. er hat den Menschen zu erkennen gegeben, was er ist, so daß er nicht mehr ein Verschlussenes, Geheimes sei.“ Mit ihr ist die Zeit gekommen, mit dem Gedanken klar zu erfassen, was bis dahin im „an sich“ des Geistes ruhte. Der Endzweck der Welt ist jetzt endlich auf allgemeingültige,

bewusste Weise in die Wirklichkeit getreten. „In der christlichen Religion weiß man, was Gott ist.“ „Die Christen sind also in die Mysterien Gottes eingeweiht und so ist uns auch der Schlüssel zur Weltgeschichte gegeben. Hier gibt es eine bestimmte Erkenntnis der Vorsehung und ihres Plans.“

So ist also das Ziel der Weltgeschichte, daß der Geist zum Wissen dessen gelange, was er wahrhaft ist und sich zu einer vorhandenen Welt verwirkliche; sein Sein ist dies, „sich hervorgebracht zu haben“. Darum sind die Klagen nichtig, daß die Ideale in der Wirklichkeit nicht realisiert werden könnten. Diese Ideale, welche an der Klippe der harten Wirklichkeit scheiternd zu Grunde gehen, können zunächst nur subjektive und bloß der Individualität des Einzelnen angehören. „Denn was [161] das Individuum für sich in seiner Einzelheit sich ausspinnt, kann für die allgemeine Wirklichkeit nicht Gesetz sein.“ „Es kann allerdings geschehen, daß dergleichen nicht realisiert wird. Es kann auch sein, daß dem Individuum Unrecht geschieht; aber das geht die Weltgeschichte nichts an, der die Individuen als Mittel in ihrem Fortschreiten dienen.“ Bedient sie sich doch geradezu mit List ihrer subjektiven Leidenschaft, um jenseits des Wissens des beteiligten Individuums das Werk ihrer Verwirklichung zu vollbringen. Die Philosophie aber will uns zu der Einsicht führen, „daß die wirkliche Welt ist wie sie sein soll, daß der vernünftige Wille, das konkret Gute, das Mächtigste ist..., die absolute Macht, die sich vollführt.“

Ein glänzender Ausblick eröffnet sich dem zur Freiheit und Weite erwachten christlichen Denken. Idealismus reicht dem Christentum die Hand. Idealismus, geleitet von der Tiefe und Fülle seiner Erkenntnis, bestätigt den christlichen Gedanken einer göttlichen Weltordnung und lehrt die Geschichte als den Weg der Vorsehung erkennen. Vernunft hat sich dem Leben zugewandt; die Idee ist real geworden; sie ist die göttliche Realität, die jetzt auch von der Philosophie bezeugt wird. Ist es nicht eine wahrhaft christliche Deutung der Geschichte, die uns im Gewande der Hegelschen Dialektik entgegentritt? – Allein diese verlockenden Klänge fanden binnen weniger Jahre kein williges Gehör mehr. Und was war es doch, was dem schönen, glanzvollen Bilde so bald die Kraft der Überzeugung raubte? An den Tatsachen hat es sich zerschlagen! antwortet die rückblickende Betrachtung der Wissenschaft. Aber sie hat damit den tiefern Gründen dieses Scheiterns noch nicht Rechnung getragen.

Die Geschichte schritt weiter, ob auch Hegel geglaubt hatte ihre Erfüllung zu sehen. Aber auch die Philosophie der Geschichte schritt weiter, die in ihm ihren Bahnbrecher gesunden hatte, nicht ohne Abhängigkeit von ihm, aber doch voller Feindschaft gegen die anmaßliche Überhebung der idealen Weltkonstruktion. Mit dem Erwachen eines selbstbewussten Proletariats war der Geschichte eine Masse namenloser Subjekte zugewachsen; ihr exponiertes Menschentum verlangte nach einer klaren, sachlichen Deutung seiner Lage. Der Marxismus vermochte sie ihm zu bieten; mit Verzicht auf die Höhen des

Geistes gab er sie in den Begriffen realer, exakter Wissenschaft. Auch hier strebte ein Geschichtsprozess vorwärts zur Befreiung; allein das treibende Rad der Ökonomie hatte die Bewegung der Idee erübrigt, und nur wie ein ungreifbarer Schatten schwebte sie jetzt als „Ideologie“ über dem realen, natürlich gesetzmäßigen Geschehen dahin.

[162] Und der verstandesklare Geist westlicher Wissenschaft schuf sich im *positivistischen* Denken die bezeichnende Theorie seiner exakten Erkenntnisart. Auch hier war es die Geschichte, die sich alsbald zum Ausdruck einer Weltanschauung gestaltete; denn das große Thema des Jahrhunderts erlaubte mannigfache Variationen seiner Durchführung. Es durfte jetzt die Naturwissenschaft zu Worte kommen, da die Spekulation einer unbefangenen Anerkennung erfahrungsmäßiger Tatsachen gewichen war und empirisch gerichtete Sachlichkeit das Feld behauptete. Denn wie hätte es der Wissenschaft länger entgehen können, daß die Geschichte innig mit dem Naturprozeß verquickt ist? Geschichte wurde Entwicklungsgeschichte; und wie sich Gestaltungen und Strukturformen der Gesellschaft in naturbedingter Folge zum Ganzen des geschichtlichen Prozesses reihen, so entfaltet sich auch der Geist der Menschheit in strenger Determination des Weges seines Erkenntnisfortschritts: vom Mythos erhebt er sich zur Metaphysik und von der Metaphysik zur Klarheit wissenschaftlichen Denkens. Auch hier also gibt es ein Ziel der Geschichte; in der dem Zeitalter der Wissenschaft entsprechenden „Religion der Menschheit“ feiert ein Aug. Comte die Sinnhaftigkeit des Daseins, so wie eben er sie versteht. Es ist aber die Wissenschaft der Naturgeschichte, die in diesem Weltbild, in dieser Geschichtsbetrachtung ihren Triumph erlebt. Und in unübersehbaren, weit sich verzweigenden Wellen überflutet jetzt naturwissenschaftliche Deutung der Geschichte das Geistesleben des Kontinentes.

Und es war nicht nur die exakte Wissenschaft, die sich in antiidealistischem Sinne der Geschichte bemächtigte. Auch die Spekulation hatte in Deutschland längst ihren besondern Weg eingeschlagen, der dem Optimismus des Hegelschen Geschichtsbewusstseins ein bedenkliches Gegenbild vor Augen hielt. Auch wenn die Empirie zunächst in den Hintergrund trat – wo stand es geschrieben, daß der spekulative Gedanke zu jener zuversichtlichen Bejahung des Geschehens führen musste? Sinn konnte auch als Unsinn, Vernunft als blinder Lebenswille verstanden werden; welcher Idealismus vermochte dem pessimistischen Weltgedanken Schopenhauers seine faszinierende Überzeugungskraft zu rauben, wenn er die gesamte Geschichte als ein fortdauerndes Missverständnis des seine innerste Wahrheit in der Erscheinung verlierenden Lebenswillens hinstellte? Hier war die Vorstellung von einem vernünftigen Ziel der Geschichte entfallen; was im täuschenden Spiel der Erscheinungen den Willen zum Leben verführte, das war nicht geeignet, ein sinnvolles Geschehen zum Dasein zu erwecken, und die Nichtigkeit wurde zur unvermeidlichen Begleiterin aller menschlichen Taten.

[163] Aber der geschichtsfeindliche Weltgedanke Schopenhauers stand einem enormen Aufschwung der historischen Wissenschaften nicht im Wege. Ein J. Burckhardt zeigt, daß er imstande war, diese Wissenschaft als tragischen Unterton zu begleiten, ohne sie aufzuheben. Die Geschichte fand ihre klassischen Interpreten in jener Reihe glänzender Darsteller, in denen Gelehrtentum und gestaltungskräftiges Können sich zu eindrucksvoller Einheit zusammenfanden. Und das geschichtliche Bewusstsein erweiterte und verfeinerte sich gegen Anfang des neuen Jahrhunderts zu jener enormen Virtuosität historischer Empfänglichkeit, die der Gegenwart in ihrer Größe und in ihrer Gefahr im Begriff des „Historismus“ zum Bewusstsein gekommen ist. In einem Wilh. Dilthey begegnete sich universale Empirie der Forschung mit der Fähigkeit innerlichen Erfassens des geistesgeschichtlichen Objektes; die naturwissenschaftliche Methode hatte sich in dem feinen Werkzeug einer verstehenden Psychologie ihre wertvolle Ergänzung geschaffen, und die Forschung schien nun wirklich befähigt, aus dichter Nähe auch des zartesten geschichtlichen Objektes habhaft zu werden. – Wie stand es aber mit der „Deutung“ der Geschichte? Historisches Wissen besagt noch nicht, daß uns mit dem Begriff der Geschichte ein bestimmter, scharf umrissener Gedanke vor der Seele steht; und eben die starke Seite des Historismus war es nicht, sich über die Voraussetzungen seines Wesens klare Rechenschaft zu geben. Ein Dilthey, ein Troeltsch, ein Simmel, sie bewegten sich in feinsinnigen, differenzierten, aber dabei überfeinerten und undeutlich gewordenen geschichtsphilosophischen Gedankengängen, deren eklektischer Charakter keine ganz scharfe Prägung erlaubte. Eine Darstellung der heutigen Lage, wie wir sie in Troeltschs glänzendem Werke „der Historismus und seine Probleme“ finden, vermag uns zunächst nur mit Resignation zu erfüllen. Welcher geschichtsphilosophische Gesichtspunkt unter all den sich kreuzenden Perspektiven wird wohl Licht in diese ewige Dämmerung bringen?

Allein wir haben gewichtigen Stimmen noch kein Gehör geschenkt. Die Jahrhundertwende schenkte uns ein Neuerwachen des philosophischen Idealismus. Der Kantische Kritizismus war der mächtige Hebel, der den Naturalismus aus seiner dogmatischen Selbstsicherheit ins Wanken brachte; er machte erfolgreich geltend, daß auch die Wissenschaft der Natur ohne Beziehung auf den begründenden Logos einer sinngebenden Einheit entbehren muss. Und wenn seine Arbeit zunächst vorzüglich der kritischen Klärung naturwissenschaftlichen Denkens zu gute kam, so ließ doch eine Erweiterung seines Gesichtsfeldes auf die geschichtliche Welt der Geistes- und Kulturwissenschaften nicht auf sich warten. Das Problem einer idealistischen Geschichtsphilosophie musste [164] neue Bedeutung gewinnen, wie ja auch Fichte, Schelling, Hegel sich neuer Anerkennung erfreuten. War am Ende doch der Hegelsche Geschichtsgedanke einer eingehenden Beachtung wert? In einsamer Stellung hatte Herm. Lotze einer geistesfeindlichen Zeitströmung unbescha-



det den Gedanken eines sinn- und werthafteu Gehalteu der Geschichte hoch gehalten. Wenn die Naturwissenschaft mit dem Gesichtspunkte teleologischer Determination nie ganz ins Reine kommen konnte, dann wurde er um so mehr am Problem der Geschichte wachgehalten. Und Lotzeu Gedanken trugen Frucht in der Neubelebung geschichtsphilosophischen Denkens, wie wir sie insbesondere dem Idealismus der sog. „Heidelbergerschule“ verdanken. Mit aller Umsicht kritischer Besinnung trat der Gedanke einer eigentümlichen Methodik historischer Forschung auf den Plan. Jetzt wurde der Einsicht Raum gegeben, daß die Methode naturwissenschaftlichen Denkens der Bewältigung der geschichtlichen Erkenntnisausgabe nicht gewachsen ist. Es war Wilh. Windelband, der die Linie Lotzeu kraftvoll wieder aufnahm; und Heinr. Rickert schuf in seinen „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ eine neue Logik der Geschichtswissenschaft. Er machte überzeugend klar, daß der Gegenstand der Geschichte nicht im Allgemeinbegriff der Naturwissenschaft erfaßt werden kann; eine auf das Individuum gerichtete Begriffsbildung allein sei der Einmaligkeit des geschichtlichen Objektes angemessen. Wenn dort das Einzelne als bloßes Exemplar gegenüber der Erkenntnis des Gesetzes keine Bedeutung beanspruchen kann, so wird hier gerade das Besondere des individuellen Geschehens das eigentümliche Betätigungsfeld wissenschaftlicher Forschung. Allein es ist darum doch nicht die bloße Differenzierung des Objektes, die es zum geschichtlichen Gegenstande macht. Sondern geschichtlich wird das Individuum erst durch Beziehung auf einen Wert. Historische Forschung steht vor dem Probleme der Auslese des Wesentlichen in den Ereignissen; und sie erkennt, was wesentlich ist, nicht daran etwa, daß es wertvoll ist – denn Rickert teilt die herrschende Auffassung, daß dem Historiker die Bewertung verboten sei – aber „wertbezogen“ muss es sein, wenn die Geschichtschreibung es berücksichtigen soll. Nur dasjenige menschliche Leben und Streben gehört der Geschichte an, bei dem Werte auf dem Spiele stehen, bei dem um Werte gerungen und gelitten wird. Und wenn so der Wertbegriff zum Kriterium der Auslese geworden ist, so verzichtet darum nach Rickert geschichtliche Forschung keineswegs auf kausale Erkenntnis des Geschehens. Nur daß sie den Gesetzescharakter naturwissenschaftlicher Kausalität zu einer individualisierenden Kausalbetrachtung verfeinert, die der Eigentümlichkeit des historischen Objektes Rechnung trägt.

[165] Durfte sich das moderne philosophisch-idealistische Denken mit dieser Theorie zufrieden geben? Beachten wir, wie der Wortführer des geschichtsphilosophischen Bewusstseins unserer Zeit, E. Troeltsch, gegen sie seine Stimme erhebt! Ihm genügt es nicht, wenn Rickert den idealen Gehalt der Geschichte durch die Bezogenheit ihres Geschehens auf ein abstraktes Wertsystem zum Ausdruck bringt. Denn dieses Geschehen ist ja noch immer im Typus naturwissenschaftlichen Kausalgeschehens gedacht: es ist verstanden als eine kausale Folge von Stadien des Geschehens, die den eigentlich

geschichtsdynamischen Charakter vermissen läßt.<sup>4</sup> Was Troeltsch von der Geschichtsphilosophie erwartet, ist etwas viel Reicheres und Tieferes als eine enge kritizistische Methodik der empirisch-historischen Kausalbetrachtung. Seine Ansprüche erheben sich vielmehr zu der nicht eben genügsamen Frage: „Wie kommt es vom empirischen Gebrauch eines spezifisch-historischen, logisch zu führenden Entwicklungsbegriffs zu einem universalen Werdegedanken, in dem zugleich unsere eigene Schaffensrichtung normiert und objektiv begründet ist?“<sup>5</sup> Rickert läßt nach Troeltsch vermissen einen gehaltreichen Begriff der Entwicklung. Denn es genügt ihm nicht, wenn das Geschehen nur durch jene äußere Beziehung auf einen Wert gehaltvoll gedacht wird. Für den Historiker sei die Entwicklung „eine innere Bewegung des Gegenstandes selbst, in die man sich intuitiv versenken kann und muß“.<sup>6</sup> Jenes „Ineinander des Individuell-Schöpferischen mit dem Objektiv-Geforderten“, in dem Troeltsch „Entwicklung“ erkennen will, erfordere aber „in letzter Linie eine metaphysische Deutung“. „Rickert hat die Individualitätstheorie der Romantik aufgenommen; daher die Fruchtbarkeit seines Gegenstandsbegriffs. Aber die Entwicklungsidee der Romantik hat er abgelehnt; daher die Unfruchtbarkeit seiner Vorstellungen vom historischen Werden“.<sup>7</sup> So faßt Troeltsch sein Urteil zusammen. Und er gewinnt damit den Anlaß, zur Darstellung der Hegelschen Dialektik, als der „ersten großen Theorie der historischen Dynamik“<sup>8</sup> hinüberzuschreiten. Sollte er mit dieser Wendung wirklich angezeigt haben, welche Stunde es für unser geschichtsphilosophisches Denken geschlagen hat? Werden wir uns einer, von selbstverständlichen Vorbehalten begleiteten, modern verfeinerten, aber doch in ihrem Wesen unverkennbaren Erneuerung idealistischer Deutung der Geschichte zu versehen haben? Und sollen wir dieser Erneuerung unsere freudige Zustimmung schenken, als einem Symptome idealistischer und christlicher Belebung unseres Zeitbewußtseins?

[166] Wir erinnern uns hier eines bekannten Wortes von Ranke, mit dem er sich gegen die fortschrittsgläubige Ansicht wendet, „daß in jeder Epoche das Leben der Menschheit sich höher potenziert“, und daß demnach jede Generation nur als Stufe im Fortschreiten zu einer letzten, bevorzugten zu betrachten sei. „Jede Epoche,“ sagt er, „ist unmittelbar zu Gott und ihr Wert beruht gar nicht aus dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst in ihrem eigenen Selbst“.<sup>9</sup> Diese Worte enthalten eine unmittelbar sich selbst beglaubigende Wahrheit. Wir können uns ihrer überlegenen Überzeu-

---

<sup>4</sup> E. Troeltsch, *Der Historismus u. seine Probleme*. S. 236.

<sup>5</sup> S. 227.

<sup>6</sup> S. 235.

<sup>7</sup> S. 239.

<sup>8</sup> S. 241.

<sup>9</sup> Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte*. Herausgg. Von Dave. S. 5.

gungskraft nicht verschließen, auch wenn wir nicht einmal recht wissen, warum wir ihnen Wahrheit zugestehen müssen. Es kann einfach nicht sein, daß eine Generation um die andere mit ihrem ganzen Dasein dem Dienste einer fernen Zukunft verhaftet sein sollte. Ihr erschöpfender Sinn kann nicht der sein, daß sie zu einem „Bau der Ewigkeiten zwar Sandkorn nur um Sandkorn reicht...“ Wir sind keine Kärner und Fronarbeiter eines einmal zu erwartenden Weltreiches. Denn wir erkennen es deutlich: solche Macht kann der Zweckbegriff über Leben und Geschichte nicht haben, daß er Menschen und Zeiten zu Mitteln herabmindern dürfte. – Aber was sträubt sich denn in uns gegen die Lehre, daß alles geschichtliche Geschehen und auch unsere eigene Existenz einer teleologischen Notwendigkeit gehorcht, in der sich die universale Macht der Weltvernunft über alles geschichtliche Dasein bekundet? Es ist das unverlierbare Bewusstsein, daß wir in einem unvermittelten Sinne Subjekte der Geschichte sind. Nicht erst ein unübersehbarer Gesamtprozeß darf uns die Bedeutung unseres gegenwärtigen Lebens schenken. Nicht mit Recht wird die Frage nach Sinn und Wert von Heute auf ein unbestimmtes Morgen, von unserer Generation auf kommende Geschlechter hinausgeschoben, von denen uns im Rückblick Sinn und Wert zuerkannt würde. Denn wir stehen unmittelbar zu Gott.

Dieses Wissen widerstreitet aber dem, was uns bis dahin als „idealistische“ Deutung der Geschichte vor die Augen getreten ist. Daß es dem naturalistischen Evolutionismus zuwider läuft, bedarf keines Nachweises; da ja doch von einem „Stehen vor Gott“ auf diesem Boden kaum die Rede sein kann, bleibt hier überhaupt der Sinngehalt des Daseins im Dunkeln. Nein, dem idealistischen Geschichtsbegriffe widerstrebt das von Ranke angedeutete selbständige Existenzbewußtsein jeder Epoche. Eben gegen jene vergeistigte Deutung des Geschehens meldet ein neuer Anspruch seine Rechte: die Rechte der Gegenwart.

Der geschichtsphilosophische Idealismus alten und neuen Gepräges darf sich eines tiefen Einblicks in die Welt des Geschehens rühmen. [167] Weder das bunte Spiel der sich drängenden Erscheinungen, noch die offenkundige Naturbezogenheit auch der geschichtlichen Ereignisse läßt ihn an der Sinnhaftigkeit des Daseins irre werden. Er erfasst mit klar blickendem Auge die sinnhafte Bedeutung geschichtlichen Prozesses; er erschaut seine geistvolle Dynamik, die der Gestalten Fülle aus geheimnisvollem Dunkel hervorgehen läßt. Nicht nur in Allgemeinbegriffen, sondern an den individuellen Gestaltungen wird sie ihm lebendig – darauf legt ja etwa ein Troeltsch das höchste Gewicht. Aber die Individuen schaut er in umfassenden dynamischen Zusammenhängen, in denen der lebendige Geist der Geschichte sich schaffend auswirkt, und dieses Wirken und Walten faßt sich seinem spekulativen Überschauen zusammen zu dem Gedanken eines Werdens, einer Entwicklung, voller Kraft des Geistes und doch von unendlicher Mächtigkeit, in die Erschei-

nung zu treten, unergründlich im Wesen ihrer schöpferischen Vollmacht, und doch in der lichten Erfahrung des Geschehens anschaulich gegenwärtig.

Dieses Bild ist wohlgefällig; es erfreut und erhebt. Was ist denn dagegen zu erinnern? Daß hier die Existenz in das Universum des Prozesses aufgehoben wird; sie ist Seinem Sinne, Seiner Vernunft, Seiner Notwendigkeit anheimgegeben. Gegenwart trägt ihre Bedeutung zu Lehen von der zeitlich-überzeitlichen Wesenheit; ist sie doch nicht mehr als eine Stufe ihrer Auswirkung. Existenz steht im Sinnzusammenhang eines vernunftvoll lebendigen Prozesses; es ist ja augenscheinlich, daß die Last des Ewigkeitsanspruchs von der Gegenwart abgewälzt und auf die Universalität jener geistigen Bewegung übertragen wird. Existenz ist ja einbezogen in das spekulative Sein der sich realisierenden Vernunft. Sie steht in der dialektischen Emanation eben dieser Vernunft; ihre Beziehung zum metaphysischen Weltwesen wird durch die Stufen der Dialektik vermittelt. Existenz ist also nicht unmittelbar zu Gott. Darum ist Einspruch nötig. Wir gedenken dessen, der ihn ein- für allemal eingelegt hat: *Kierkegaards*.

Kierkegaard verschmäht den Glauben an eine die Geschichte determinierende Weltvernunft. Er weist mit herber Kritik die gutgemeinte Ansicht von sich, daß einst eine letzte Generation sich der Früchte unserer Arbeit erfreuen werde. „Wäre aber eine solche triumphierende Generation, die mit Sang und Klang durchs Leben zieht, ... wäre die wohl wirklich glaubend? Wahrhaftig, sollte der Glaube einmal den Einfall bekommen, *en masse* im Triumphe auszurücken, so brauchte man keinem erlauben, Spottlieder zu singen. Denn es hülfe nichts, wenn man es allen verböte“<sup>10</sup>. „Wenn die gleichzeitige Generation Glauben-[168]der keine Zeit zum Triumphieren fand, so gibt es eine solche für keine Generation; denn die Aufgabe ist dieselbe und der Glaube jederzeit streitend.“ Es ist aber die Spekulation der Geschichte, die in jener eigenartigen Form der Enderwartung Zeitliches mit Ewigem verknüpft. Sie ist es, die das Ewige in der Zeit sich entfalten läßt, weil sie es ja als ihr immanentes Bewegungsprinzip verstanden hat. Die Spekulation ist nach Kierkegaard darum glaubensfeindlich, weil sie das Dasein entwertet; nicht auf Seiten der zeitlich-irdischen Enderwartung liegt für ihn der Glaube, sondern auf Seiten der Anerkennung der Ewigkeitsbedeutung der Gegenwart. Kierkegaard haßt die Hegelsche Spekulation. Und er tut es nicht aus blinder, beschränkter Feindschaft gegen das philosophische Denken. Sein Protest hat seinen triftigen Grund in der Unterschlagung des Existenzproblems, die sich diese Spekulation gestattet. Mit der existenziellen Gegenwart aber ist das unendliche Interesse an der ewigen Seligkeit verknüpft, ein Interesse, das keine spekulativen Vermittelungen seines Anspruchs verstattet.

---

<sup>10</sup> Kierkegaard, Philosoph. Brocken. Ges. Werke Bd. 6, S. 98.

Das ist eben das Missliche an der Spekulation, daß sie die Existenz erklären will, ohne doch Existenzmitteilung zu sein<sup>11</sup>. Allein „in ein logisches System darf nichts aufgenommen werden, ... was nicht gleichgiltig gegen die Existenz ist“<sup>12</sup>. „Das logische System darf keine Mystifikation, kein Bauchreden sein, worin der Gehalt des Daseins hinterlistig und erschlichen hervorkommt.“ Dies eben ist in den Augen Kierkegaards das Unredliche an der Spekulation, daß sie auf die Existenz hinzielt, ohne doch existenziell zu denken. Sie hat es darauf abgesehen, Existenz zu erfassen; aber sie verhüllt ihr Beginnen in abstrakten Zurüstungen, die über das Missliche der geplanten Usurpation hinwegtäuschen. Diese Täuschung liegt vor allem in dem blendenden Gedanken einer in Bewegung versetzten Logik. – Es ist die Deutung der Geschichte, die die bedenklichen Konsequenzen dieser Problemvermischung zu tragen hat. Sie erzeugt jenes große Missverständnis, „das Ewige ohne Weiteres geschichtlich werden zu lassen und die Notwendigkeit des Geschichtlichen begreifen zu können.“<sup>13</sup> „Alles was geschichtlich wird, ist zufällig. Denn gerade dadurch, daß es entsteht, geschichtlich wird, bekommt es sein Moment von Zufälligkeit; denn Zufälligkeit ist gerade der eine Faktor in allem Entstehen.“ Lessings Wort von den „zufälligen Geschichtswahrheiten“, die nie der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten werden können, ist wohl so zu deuten, daß Geschichtswahrheiten als solche zufällig genannt werden. Lessing konnte nicht eine Unterscheidung von wesentlichen und zu-[169]fälligen Geschichtswahrheiten im Sinne haben. Diese Wahrheiten sind eben zufällig.

Und so hätte sich denn der Kreislauf unsere Wanderung zunächst geschlossen. Eben über den Aufklärungsstandpunkt der „Zufälligkeit“ hatte sich der Idealismus siegreich erhoben. Zu der Zufälligkeit aber scheint der kritische Einspruch Kierkegaards zurückzurufen. Werden wir dermaßen durch die gewaltige Geistesbewegung des Idealismus irregeführt, daß wir am Ende genötigt sind, still auf gerettetem Kahn an dem einst freudig verlassenen öden Gestade der Aufklärung anzulegen?

Höchste Umsicht muss hier unser philosophisches Gebahren leiten. Was bedeutet es, wenn Kierkegaard die Existenz in den Mittelpunkt seines Denkens stellt, wenn er insbesondere die Geschichte unter dem Gesichtspunkt der Eigenbedeutung des Daseins beurteilt? Es liegt in seiner Haltung vor allem eine gewaltige Abwehr und eine durchgehende Negation, die sich zum radikalen Angriff wendet. Von ihm ist sicher zu lernen, was Geschichte nicht ist; in der Strenge der Verneinung ist sein Verdienst zu erkennen. Geschichte ist kein theoretisch-spekulatives Etwas, das sich in der Determination dialektischer Notwendigkeiten entfaltet. Sie widerstrebt dem Beginnen einer Deu-

---

<sup>11</sup> Abschliessende unwissenschaftl. Nachschrift. Bd.7. S. 250.

<sup>12</sup> ib. Bd.6. S. 195.

<sup>13</sup> ib. Bd. 6. S. 184.

tung aus spekulativen Grundbegriffen; sie ist weder metaphysische Bewegung, noch organisches Werden, noch ideelle Entwicklung, noch geistige Dynamik. Denn alle diese Begriffe bedeuten metaphysische Hypostasen der theoretischen Vernunft und determinieren das in ihnen verwurzelte Geschehen mit der Kraft theoretischer Notwendigkeit. Ein geschichtliches Geschehen ist es aber nicht, was sich aus metaphysischen Prinzipien theoretisch ableiten lässt; sein Gesetz ist ein anderes, als das determinierende Gesetz der Theorie. Wenn wir auch sonst nichts von ihm wissen, so steht doch das Eine fest: es ist theoretisch unableitbar, in diesem Sinne allerdings „zufällig“, „kontingent“.

Unableitbarkeit, Kontingenz des Geschehens ist aber darum die unausweichliche Voraussetzung der Geschichte, weil sie als ableitbarer Prozess ihre Bestimmtheit als praktisches Geschehen verliert. Dialektisch-notwendiges Geschehen, Bewegung aus immanenter theoretischer Determination, und wäre es diejenige selbst der Idee, sie ist unvereinbar mit dem Begriff der „Handlung“. Was die Handlung schafft, darf sich nicht deduktiv ergeben aus metaphysischen Urbegriffen; sonst ist es wohl durch Prozess, nicht aber durch Handlung in die Erscheinung getreten. Kierkegaards Kampf für das Existenzielle der Begebenheit bedeutet ein Verfechten praktischer Lebenswahrheit, als deren Offenbarung er die Gegenwart des Hier und Jetzt des [170] menschlichen Geschehens erkennt. Wie er denn auch nachdrücklich den Begriff der „Ethik“ zu dem Anspruch der „Existenz“ in unlösbarer Beziehung bringt. Eben der „Augenblick“ ist kein gleichgültiges Stadium in der Entfaltung geistiger Notwendigkeiten. Er ist aufgerufen und angesprochen von der Ewigkeit. In ihm liegt letzte Entscheidung, unvermittelte Gegenwart endgiltiger praktischer Lebenswahrheit. In der Endgiltigkeit jener Dasein fordernden und schaffenden ethischen Wahrheit ist die unbedingte Verantwortung begründet, die auf dem Augenblicke lastet. Seine ethische Aktualität ist es, die auf dem Spiele steht. Weil sie nicht preisgegeben werden kann, darum darf der Augenblick nicht als Wellenschlag in der unendlichen Bewegung der lebendigen Idee verstanden werden. Mit seiner ethischen Aktualität aber ist ein theoretischer Begriff des Geschehens unvereinbar. Darum lehnen wir auf Grund Kierkegaardscher Einsicht alle spekulative Metaphysik der Geschichte ab.

Und doch sind wir nicht zum Standort der Aufklärung zurückgekehrt, wenn wir mit Kierkegaard an der Kontingenz des geschichtlichen Geschehens festhalten müssen. Denn das geringschätzigste Prädikat der „Zufälligkeit“ kommt ihm ja – es wäre über das Nähere erst zu reden – nur unter dem Gesichtspunkt theoretischen Denkens zu. Dieses Denken der Theorie freilich stößt im geschichtlichen Ereignis auf ein existenzielles Geschehen, das sich einer Ableitung grundsätzlich entzieht. Um so unbedingtere Bedeutung hat es für die Erkenntnis praktischer Vernunft. Zeit und Ewigkeit stehen zu einander zwar im Verhältnis qualitativer Verschiedenheit; keine spekulative Entwicklung darf von hier nach dort die Brücke schlagen wollen. Nichtsdestowe-

niger stellt Ewigkeit ihren direkten praktischen Anspruch an die zeitliche Wirklichkeit. Wenn sie „zufällig“ ist, so heißt das, daß sie eben diesem Anspruch zugefallen ist – ein Verfallensein, von dem die Aufklärung noch keine Einsicht hatte.

Wenn wir uns aber so mit aller Entschiedenheit einer spekulativen Geschichtsphilosophie entschlagen müssen, dann erhebt sich freilich die dunkle Frage, wie wir den klaffenden Verlust ersetzen werden. Naturalistische Deutung ist in ihren Prinzipien zu beschränkt, als daß sie Geschichte zu begreifen vermöchte. Idealistische Konstruktion aber scheitert an dem praktischen Gehalte des Geschehens. Durch diese Problemlage sind wir aufgefordert, den Begriff der Geschichte auf nicht-spekulativer Grundlage neu zu entdecken. Von der Spekulation sind wir ja zum Denken der Ethik hinübergedrängt worden; am Ethos des Augenblicks kam die dialektische Notwendigkeit zu Falle. Also ist es ein praktisch-ethischer Begriff der Geschichte, der uns Antwort verspricht.

[171] Allein wir müssen es offen zugestehen: Wir vermögen es nicht, ihn in hinlänglicher Klarheit zu bilden. Wir sind nicht imstande, für die zerbrochene Gedankenwelt der Geschichtsmetaphysik in einer äquivalenten praktischen Systematik den Ausgleich zu bieten. An der gefährlichen Klippe des Freiheitsproblems müsste ein voreiliges Vorgehen vorderhand zu Schanden werden. Aber das Wesen geschichtlicher Bewegung dürfen darum vorerst nur spärliche, das Problem nicht im mindesten erschöpfende Aussagen gewagt werden – Aussagen, die uns immerhin in eine ganz bestimmte, von aller Geschichtsmetaphysik eigenartig sich abhebende Betrachtungsweise versetzen.

Idealistische Deutung der Geschichte hat bis dahin versagt. Sollte etwa ihre christliche Deutung von derselben Ergebnislosigkeit begleitet sein? Oder gibt es am Ende gar keine prägnante christliche Deutung der Geschichte? Hegel, nicht weniger als wie Kierkegaard, will als christlicher Denker anerkannt sein; setzt er doch sein großes Bemühen an den Nachweis einer Übereinstimmung des Christentums mit den Lehren der Dialektik. Wenn ihm nun aber Kierkegaard mit dem Proteste seines Existenzbewusstseins den Weg versperrt, so kann der christliche Gedanke nur auf Einer Seite liegen. Weil die beiden Betrachtungsweisen sich ausschließen, darf nur die eine Deutung der Geschichte als „christlich“ in Anspruch genommen werden. Wir aber haben uns in diesem Dilemma um eine Entscheidung zu bemühen.

Diese Entscheidung vollziehen wir nicht durch einen willkürlichen Machtanspruch. Sondern wir halten uns an das Zeugnis einer altchristlichen Urkunde, die wir im neutestamentlichen Kanon vorfinden. Ein Ausschnitt dieser Urkunde soll uns für unsere weitem Gedankengänge zum Wegleiter werden. Wir werden diese Schriftworte zu uns reden lassen, wir werden sie überdenken und um ihren Sinn befragen. Und von einem ganz anderen Orte der Geistesgeschichte aus wird sich uns ein Verstehen dieser Worte eröffnen. Die

Beziehung auf entscheidende philosophische Erkenntnis wird uns einen Zugang zum Begreifen ihrer Tragweite schaffen. Wir werden dabei gleichzeitig Anlaß haben, die Frage der idealistischen Deutung der Geschichte einer neuen Erwägung zu unterziehen. Denn was bedeutet am Ende „Idealismus?“

Es heißt im Brief an die Hebräer (11,1):

„Es ist aber der Glaube eine Zuversicht dessen, das man hofft, und eine Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht.“

Diese Worte sind der Ausgangspunkt einer Vergegenwärtigung bedeutsamer Ereignisse in der biblischen Geschichte. In ihnen finden diese [172] Begebenheiten ihren Halt und ihre Beleuchtung. Eben diese Worte, verstanden in der prägnanten Erfassung dessen, was sie bejahen und was sie verneinen, scheinen uns geeignet, zum unverrückbaren Beziehungspunkt aller geschichtlichen Betrachtung zu werden. In der Geschichte bewegt sich alle lebendige Problematik der Geschehnisse um eine Wahrheit, die man nicht sieht. Diese Einsicht ist nicht naheliegend; wir haben ihrer erst habhaft zu werden. Denn der Hinweis auf das Unsichtbare dürfte wohl da und dort all zu leichten Kaufes hingenommen werden. Daß ein übersinnliches Sein in Rechnung zu ziehen sei, dies würde nicht eben der härteste Anstoß sein, der dem modernen Bewußtsein geboten werden könnte. Denn in dieser Anerkennung scheint es allenthalben unzweideutig seine geistige Gesinnung zu bekunden. Wir möchten aber in Erwägung ziehen, ob das „Ungesehene“ des Hebräerbriefes vielleicht etwas bedeuten möchte, was auch mit dem Auge der Spekulation nicht geschaut wird. Was ist denn „Spekulation“ anderes als ein Schauen in höheren, nur dem leiblichen Auge unsichtbaren Regionen. Etwas anderes aber auch als diese Sichtbarkeit wird in unserem Worte als Gegenstand des Glaubens bezeichnet. Auf etwas anderes wird die „Zuversicht“ gegründet, als etwa auf ein allwaltendes, mit dem innern Auge erschaubares Geistesleben. Denn die Folge zeigt, daß der hier beschriebene Glaube der „Alten“ etwas anderes ist als Kontemplation.

Es gibt eine von der Spekulation wesensverschiedene Vernunft, einen andersartigen Logos, eine endgiltig unsichtbare Wahrheit, die gleichsam in radikalem Querschnitt den Weg der Spekulation durchkreuzt. Auf ihren Sinn ist zu achten. Wenn wir in ihrer Benennung das Anliegen des philosophischen Denkens wahren möchten, dann soll sie uns hier als der „Logos des Guten“ gegenwärtig sein. Er ist schöpferischer Wille, ebenso wie praktische Forderung, Anspruch auf das Leben, und eben damit ein Hervorrufen seiner Wahrheit in die Wirklichkeit, lebensschaffendes Sein, das doch die Spannung zwischen Sollen und menschlichem Dasein begründet, Sein und Nicht-Sein des Lebens in der einzigartigen Einheit, mit der im Logos des Guten das Nein mit dem Ja verschlungen ist. Sollte sich dieser Logos von demjenigen spekulativer Gnosis etwa nur relativ unterscheiden? Wahrhaftig nicht! Denn seine Erkenntnis ist praktisches Ergreifen und Ergriffenwerden, nicht theoretische Objektiv-



vierung, sittliche Bewegung, nicht kontemplative Ruhe, ein tätiges Suchen nach dem ursprünglichen, wirkungsmächtigen Lebenssinn, nicht aber ein Beschauen vorüberflutender Lebensströme. Es ist der Logos Praktischer Vernunft, den wir umschreiben möchten. Von seinem Begreifen müssen wir sinngemäß Abstand nehmen, weil ein Begreifen ja nur in der praktischen Aktualität eben dieser Erkenntnis anzutreffen wäre. Diese Aktualität der Erkenntnis steht uns nicht so Gebote, wie uns die theoretische Betrachtung zu Gebote steht. Denn es ist die Aktualität des Glaubens, die hier in Frage kommt. Eben der Glaube ist es, der fordernd über das Dasein der Dinge hinausgreift, und dem doch das Sein der Verheißung zum Rückhalte dient. Der Glaube ist es, der das Wagnis vollbringt, Unsichtbares als Wahrheit, Nicht-Gegebenes als Realität vorauszusetzen. Ist nicht auch er Logos, ist nicht eben er der Sinn, ja der wahrhafte Sinn, tiefer noch als der Sinn der Spekulation? Ist nicht auch er Vernunft, tätige, schöpferische oder eben „Praktische Vernunft?“

Meine Herren Theologen! Achten Sie die Gabe nicht gering, die uns in Kants praktischer Philosophie geschenkt ist! Befreien Sie diese Grundlegung der Ethik vom Staube der Lehrbücher, aus denen oft geist- und gedankenlos klappernde Begriffe statt lebendiger Erkenntnisse in den Besitz des Lernenden übernommen werden! Betrachten Sie diese Lehre in derjenigen Freiheit, die Ihnen die Distanz des Überblicks über die Jahrtausende gewährt! Sie werden dann mit mir Kants praktische Philosophie aus dem Geiste platonischer oder auch johanneischer Logoslehre heraus verstehen und ihre Tiefe zu würdigen wissen. Uralte, geschichtlich bewährte Wahrheit von der Schöpferkraft des „Wortes“ werden Sie in Kants kritischer Neubegründung der Ethik wieder erkennen können. Sagen Sie nicht, daß andere Denker das Wesen der Sittlichkeit voller und lebendiger zum Ausdruck gebracht hätten! Vor Kant feiert die reine Theorie des Denkens in Leibniz ihre glänzendste Entfaltung; und nach Kant geht die Philosophie im Strome geistvoller Spekulation der Neuentdeckung Praktischer Vernunft verlustig. Sehen wir uns vor, daß wir nicht voreilig allerlei bei Kant zu vermissen glauben, was uns nur durch die Zurückhaltung seiner kritischen Methode zu entgehen pflegt! Nicht Fichte, sondern Kant ist es, der die echte Transzendenz des ursprünglichen Logos, sein Vorgehen vor menschlicher Wirklichkeit, seine grundsätzliche Priorität vor den Gegebenheiten konkret-geschichtlichen Daseins anerkennt. Es ist Kant, dessen Ethik sich wahrhaft auf die Praxis der Vernunft bezieht und sich nicht, wie die seines Nachfolgers, in Gnosis verwandelt. Durch Kant, nicht durch Fichte, wird jener verheißungsvollen Negativität des Guten ein Genüge getan. Wenn irgend ein Denker der neuen Zeit, dann ist es Kant, dessen Lehre als eine „Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht“ bezeichnet werden darf. Von Dingen, die man in Wahrheit „nicht sieht!“

„(2) Denn in diesem Glauben haben sich die Alten Zeugnis erworben.“

Wer sind sie denn, diese „Alten“, von denen der Hebräerbrief erzählen will? Wer sind die „Alten“, denen die Geschichtschreibung ihre geist- und mühevollen Arbeit schenkt? Hinter uns liegen vorgeschichtliche Äonen naturgebundener Menschlichkeit. Dahingegangen sind auch in geschichtlicher Zeit unübersehbare Scharen von Namenlosen; Einzelne, soziale Gruppen, völkische Verbände mit ihren natürlich-menschlichen Betätigungen und Erlebnissen – sie sind vergessen und ungekannt, unwert erachtet der geschichtlichen Kenntnisnahme, zu unwesentlich befunden, als daß die Erinnerung sich ihrer annähme. Nicht alle gehören zu den „Alten“, von denen wir Nachricht empfangen wollen; von menschlichem Tun ist nur ein bescheidener Teil geschichtlich. Eine „Auslese“ muß stattfinden, wenn es zur Geschichte kommen soll; ein Prinzip muß wirksam sein, das uns anzeigt, was geschichtlich denkwürdig und der Erforschung wert erscheint. Nur das Bedeutsame wird unser Interesse finden; und bedeutend ist nicht die reine Tatsächlichkeit des Menschlichen, sondern die Äußerung seiner Freiheit. Geschichtlich ist das, was in irgend einer Lage menschlicher Möglichkeiten als ein Erwachen aus dem Bann natürlicher Gegebenheit zu verstehen ist. Geschichte erzählt von denjenigen Ereignissen, in denen das Ungegebene unsichtbarer Schöpfungsmöglichkeiten zum Quellpunkt des Geschehens geworden ist. Ein Nicht-Sein ist Anfang und Ursprung dieser Ereignisse; im Glauben wird es ergriffen und zum Dasein verwirklicht. Was bedeutsam, was wesentlich ist im Geschehen, ist durch Glauben zum Ereignis geworden; denn er ist es, der die Bejahung ungesehener Welten wagt. Durch diese Bejahung sind die „Alten“ zu Menschen der Geschichte geworden; und wenn auch durch die breiten Schichten menschlicher Gestaltungen und Lebensäußerungen der Funke des Glaubens nur in unendlichen Brechungen flimmern mag, so kann doch kein Zweifel sein, daß seiner Schöpfertat Geschichte zu verdanken ist. Durch „Wertbezogenheit“, meint Rickert, werde die Auslese möglich. Es ist aber trotz aller Vorurteile der Historiker am Ende doch der Wert selbst, der den Begriff der Geschichte begründet. Und „wertvoll“ ist eben die Tat des Glaubens.

In ihm haben sich die Alten ein Zeugnis erworben. Es ist das Zeugnis, das Gott ihnen ausgestellt hat; Gott selbst hat über sie ein Werturteil gesprochen. Denn die Werte lassen sich nicht aus der Begrenztheit des menschlichen Subjektes verstehen. Wie wäre es auch in der Lage, aus seinem beschränkten, empirischen Lebensbereich heraus den ursprünglichen Logos, das ewige „Wort“ zu erzeugen! Ein Jenseits [175] menschlicher Gegebenheit ist die Voraussetzung der Werte; eine Transzendenz des Logos begründet seine Vollmacht, über menschliche Dinge das Urteil zu sprechen. Von Gott haben sich die Alten ein Zeugnis erworben. Und dieses ungeschriebene Zeugnis bewahrt seine Gültigkeit unbeschadet des geschriebenen Zeugnisses, das ihnen die Geschichte ausstellt. Im göttlichen Zeugnis liegt die Voraussetzung und der Grund aller geschichtlichen Bezeugung; nur durch jene urgeschichtliche

Bezeugung ist es zu verstehen, daß Geschichte überhaupt etwas zu bezeugen hat. Jenes erste Zeugnis ist es, dessen sich die Geschichtschreibung in ihrer nachlebenden Neuerzeugung wieder zu erinnern sucht. Diese Wiedererkennung ist ihr letzter Beweggrund und ihre bestimmende Idee; sie ist Anfang und Ende aller menschlichen Bezeugung.

„(3) Durch Glauben erkennen wir, daß die Welten fertig geworden sind durch Gottes Wort, sodass nicht aus der Erscheinung das Sichtbare hervorging.“

Letzte Zusammenhänge scheinen sich hier zu eröffnen, deren Nachzeichnung nur in unsicherm Striche gelingen kann. Am Anfang der Geschichte steht die Schöpfung, aber nicht nur als ihr zeitlich erstes Ereignis, sondern als ihr sinndeutendes und ursprünglich konstituierendes Prinzip, das uns anzeigt, worin der Wesensgehalt des Geschichtlichen zu erkennen ist. Nicht aus der Erscheinung ist das Sichtbare hervorgegangen, sondern in der Transzendenz des göttlichen Wortes sind die Welten gegründet worden. Hier wird freilich auf eine Urgeschichte hingewiesen, deren Geschehen auch das Sein der Natur zur Wirkung des „Wortes“ macht. Wir enthalten uns einer Deutung dieses Gedankens; wir verweilen aber bei dem Begriffe einer göttlichen Schöpfung als der letzten Beglaubigung dessen, was sich uns als „geschichtlich“ immer deutlicher zu erkennen gibt. Schöpfung wird uns hier bedeutsam durch die Eigenart derjenigen Korrelation, die in der Beziehung von Schöpfer und Geschaffenem behauptet wird.

Am systematischen Gegenbilde vermögen wir den Sinn dieser Eigenart zu ermessen. Es ist durch dasjenige Denken bezeichnet, das die Existenz der Daseinwelt aus der göttlichen Wesenheit in der Folge dialektischer Deduktion herzuleiten sucht; als das Ergebnis logisch-spekulativer Emanation aus der Gottheit haben wir hier die Existenz zu deuten. Der Schöpfungsbegriff aber behauptet einen qualitativen Unterschied zwischen dem Logos und den gegründeten Welten. Hier wird die Existenz nicht deduziert; hier bleibt sie unvergleichbar dem sie begründenden „Worte“. Einem Verfließen des Existenzialen im Göttlichen, einer Immanenz Gottes in der Existenz ist durch die Prägnanz des Schöpfungsbegriffs die Voraussetzung entzogen. Der Begriff der [176] Schöpfung bedeutet die Anerkennung der Kontingenz des Daseins. Diese Kontingenz ist es ja, die in der menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit dem durch keine Spekulation gebrochenen, direkten Anspruch des göttlichen Wortes unterliegt.

Welche Philosophie ist es aber, die dem Existenzproblem den ihm gebührenden Raum verstattet und damit den Zugang zum Schöpfungsgedanken offen läßt? Wenn wir absehen vom Okkamismus, der ja in bedeutenden Beziehungen zur Reformation zu stehen scheint, so ist es das Kantische Denken, das der Existenz keine Gewalt antut. Eben die Strenge der Kritik verbietet hier, den qualitativen Unterschied zu verwischen und unklar Logos und

Existenz in einander zu schieben und zu fragwürdiger Einheit zu verschmelzen. Schon Fichte glaubte sich die kritische Zurückhaltung in der Existenzfrage nicht mehr auferlegen zu müssen; so geschieht es denn, daß er sich zu einer Verwerfung der Schöpfungslehre genötigt sieht<sup>14</sup> – eine Verwerfung, in der sich die spekulative Weltbetrachtung selbst ihren Stempel aufgeprägt hat. – Wenn aber die Kritik der Vernunft das Recht der Existenz unangetastet läßt, so bewahrt sie damit die Denkbarkeit des Begriffs der Handlung, während Handlung in einem Systeme der Deduktion nicht anzutreffen ist. Für die Lehre von der Praktischen Vernunft ist denkbar die Handlung des Menschen, denkbar auch die schöpferische Handlung Gottes. Was aber „im Glauben“ geschieht, wird es mit besserem Recht als Handlung des Menschen oder als Handlung Gottes verstanden? Der Logos jedenfalls, in dem wir den Ursprung der Handlung erkennen, ist nicht Sache des Menschen. Er ist Voraussetzung des Menschen, wenn ja doch der Mensch bei Kant als „vernünftiges Subjekt“ begriffen wird. Daß Geschichte prinzipiell als Handlung Gottes in Betracht gezogen wird, das ist eben durch die reine, kritische und insofern das menschliche Subjekt begründende Bedeutung des Logos nahegelegt.

„(4-10) Durch Glauben brachte Abel Gott ein größeres Opfer als Kain, durch welchen er das Zeugnis erhielt gerecht zu sein, indem Gott zeugte für seine Gaben, und durch ihn redet er noch, wiewohl er gestorben ist. Durch den Glauben wurde Henoch hinweggenommen, so daß er den Tod nicht sah, und er wurde nicht gefunden, weil ihn Gott weggenommen hatte. Denn vor seiner Wegnahme hat er Zeugnis bekommen, daß er Gott wohlgefallen habe. Ohne Glauben aber ist es unmöglich Gott zu gefallen. Denn wer zu Gott naht, muss glauben, daß er ist, und daß er denen, die ihn suchen, ein Vergelter wird. Durch Glauben empfing Noah die Weissagung über [177] das, was man noch nicht sah und baute mit Vorsicht einen Kasten zur Rettung seines Hauses; durch diesen Glauben verurteilte er die Welt und wurde der Erbe der Gerechtigkeit nach dem Glauben. Durch Glauben gehorchte Abraham, da er berufen ward, auszuziehen an einen Ort, den er als Erbe empfangen sollte, und er zog aus und wußte nicht, wo er hinkam. Durch Glauben siedelte er sich an in einem Lande der Verheißung, einem fremden Lande, und wohnte in Zelten, mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung. Denn er wartete auf die Stadt, die feste Grundlagen hat, deren Künstler und Werkmeister Gott ist.“

Dies sind Begebenheiten, vorgestellt in räumlicher und zeitlicher Bestimmtheit, zugehörig dem Bereiche der Existenz und daher ihrer Schranken teilhaftig. Wer würde es aber noch wagen, die geschichtliche Begebenheit als solche

---

<sup>14</sup> Vgl. Fichte, die Anweisung zum seligen Leben, 6. Vorlesung. Werke (Medikus), Bd. V. S. 191.

etwa mit dem Dichterworte zu erledigen: „Was sich nie und nimmer hat begeben, das allein veraltet nie?“ Mitten im rationalistischen Zeitalter erwachte in einem Hamann das lebendige Bewußtsein einer Offenbarung Gottes nicht nur in der Natur, sondern auch in der Geschichte; an der biblischen Erzählung ging ihm ein Licht auf über die göttliche Mission der Begebenheit. Geschichte wird jetzt nicht mehr ein farbloses Vielerlei von Vorkommnissen sein; sie wird eine Sprache gewinnen und ihrerseits zum Ausdruck des „Wortes“ werden. Die christliche Auffassung von der geschichtlichen Offenbarung fand in Hamann ihren neuen Entdecker.

Was ist es aber, das den biblischen Geschehnissen den Charakter einer „Heilsgeschichte“ aufprägt? Nach dem Urteil des Hebräerbriefes ist der Glaube das Kennzeichnende dieser geschichtlichen Bewegung. Was dort von den Alten erzählt wird, das beruht auf außerordentlichem Entschluß, auf unverständlichem Gebahren, auf gewagter, befremdender Tat, auf seltener Erleuchtung ihres Denkens und Wollens. Dies ist das Wesen und der Typus des geschichtlichen Geschehens: nicht ein Eintreten dessen, wovon wir sagen, „daß es so kommen mußte,“ – denn die Determination theoretischer Notwendigkeit ist etwas anderes als das Geschehen der Geschichte. Eben um das geht es hier, was nicht so kommen mußte: um die erstaunliche Wendung, um den unvorgesehenen Ausweg, um die unwahrscheinliche Rettung, begründet aber nicht in Mirakel oder Zufall, sondern darin, daß der berufene Träger der Geschichte das Nicht-Sein der Verheißung als seiend anerkennt und sich damit das Zeugnis Gottes erwirbt. Es gibt, wie wir sehen, eine prägnante christliche Deutung der Geschichte, weit überlegen einem naturalistischen Entwicklungsbegriffe, tiefer noch als der romantische Gedanke des organischen Wachstums und der dialektischen Entfaltung [178] der Idee. Abraham, der in das fremde Land der Verheißung wandert, dürfen wir als den Prototyp einer geschichtlichen Persönlichkeit betrachten; denn er vollbringt den gewagten Sprung, sich der Logik des Nicht-Seienden, der Vernunft der Verheißung anzuvertrauen. Und die Erzählung von seiner unwahrscheinlich gewordenen Nachkommenschaft können wir wohl als die symbolische Antwort der Schrift auf die „Morphologie der Weltgeschichte“ auffassen.

In den Erlebnissen der Alten glauben wir den Typus geschichtlichen Geschehens zu erkennen. Paradox sind diese Ereignisse; sie laufen zuwider allem wahrscheinlichen Gang der Dinge. Sie haben sich nicht, wie wir sagen, „abgewickelt“, wie von einer Spule der Entwicklung. Aber diese Paradoxie beruht nicht auf einer willkürlichen Spielerei spekulativ verstandener Offenbarungsmächte; denn nicht mehr als das Moment der Überraschung vermöchten sie in der Geschichte zu bestreiten. Wir bedauern es, wenn uns „Offenbarung“ etwa als die große Überraschung dargestellt wird, die an irgend einer Ecke des von uns redlich verfolgten Weges unserer harren soll. Wohl ist es Paradoxie, was die Geschichte begründet, nämlich die ausgezeichnete Paradoxie der

Wahrheit des guten Gottes, in der sich Praktische Vernunft ewig von der Vernunft des natürlichen Seins abhebt. Nicht auf künstlich spekulativem Wege ist die Paradoxie des Glaubens zu erzeugen; sie wird nur begriffen, insofern sie im praktischen Gehorsam anerkannt wird.

Dabei dürfen wir auf ein Weiteres aufmerksam werden. Die biblischen Ereignisse sind außerordentlich, aber nicht willkürlich. Sie folgen sich in bestimmter Reihe. Sie stehen zu einander im Zusammenhang. Sie verfolgen die Linie der Verheißung und lassen die auf die Zukunft gerichtete Tradition göttlich-menschlichen Geschehens nirgends abbrechen. Eine Kontinuität der Ereignisse ist nicht zu verkennen; von einer Unterbrechung der Geschichte durch die Glaubenstat ist offenbar nicht die Rede. Damit wird unsere Einsicht wiederum bedeutend erweitert. Hegels großer Gedanke ist der geistige Zusammenhang der geschichtlichen Ereignisse. Seine Konsequenz ist, daß das geschichtlich Gewordene als ein Sinnreiches vorausgesetzt werden darf. Dieser Gedanke bleibt uns erhalten. Auch die biblische Auffassung weiß ja von einer Weisheit des geschichtlichen Zusammenhanges. Sogar Kierkegaard kennt ein historisches „Werden“<sup>15</sup>, freilich ein solches, das mit „Ungewißheit“ verbunden ist. Der Grund dieser „Ungewißheit“ liegt darin, daß das Werden mit der einzigartigen praktischen Problematik der Existenz unlösbar verbunden ist. Zusammenhang ist in aller Geschichte anzuerkennen, aber nicht im Sinne einer dialektischen Deter-[179]mination der Gegenwart durch die Vergangenheit. Wir dürfen ihn als eine praktische Sinnbeziehung der Ereignisse ins Auge fassen, die die Bedeutung des Augenblicks unangetastet läßt. So darf unter wesentlichem Vorbehalt auch Hegel wieder zu Worte kommen. – Mit dieser dürftigen Andeutung weiterer Ausblicke soll es aber hier sein Bewenden haben.

„(13-16) Im Glauben sind diese Alle gestorben und haben die Verheißungen nicht davongetragen. Sondern sie sahen sie von ferne und begrüßten sie, und sie bekannten, daß sie Fremdlinge und Beisassen auf der Erde sind. Denn die Solches reden, tun damit kund, daß sie nach der Heimat trachten. Und wenn sie dabei an diejenige dächten, von der sie ausgezogen sind, so hätten sie Zeit wieder umzukehren. Nun aber verlangen sie nach einer bessern, nämlich nach der himmlischen. Darum schämt sich Gott ihrer nicht, daß er ihr Gott genannt werde. Denn er hat ihnen eine Stadt bereitet.“

Das Ziel der Weltgeschichte ist ihr selbst nicht immanent. Dies scheint unzweideutig aus diesen Worten hervorzugehen. Darin, daß die Alten die Verheißung von ferne begrüßten und dahingingen, haben sie die Reinheit ihres Glaubens bewährt. Dieser Glaube war die Überzeugung von einem Ungeschauten; darum durfte das Schauen ihnen versagt bleiben. Sie wußten aber,

---

<sup>15</sup> „Philosophische Brocken“, Ges. Werke, Bd. 6, S. 67 ff.

daß dieses Versagtsein kein Versagen der Verheißung bedeutet; ihr Glaube war auf eine Bestätigung in diesem Leben nicht angewiesen. Ihr Dasein hatte kein Ergebnis; in ihrem Absehen vom Ergebnis aber lag das Unerhörte ihres Lebens und Sterbens. – Und wir wissen, daß die Frage nach dem Ergebnis nicht von einer Generation aus die andere abgeschoben werden darf. Denn es ist ja ein- und dieselbe Frage, ob sie nun im Hinblick auf den Tod des Menschen oder im Ausblick auf das Ende der Menschheit gestellt wird. Es ist mit keinem Ergebnis der Geschichte zu rechnen. Denn die „Heimat“ und die „gegründete Stadt“ ist nicht im Diesseits des Geschehens zu erwarten. Keine immanente Teleologie der Geschichte kann uns ihres Sinnes gewiß machen. Ihr Erfolg darf nicht berechnet werden; denn eine andere Rechnung ist hier wirksam, als die mit zeitlichen Ergebnissen rechnet. Es liegt die Krisis jeder Epoche darin, daß sie unmittelbar zu Gott ist.

„(12, 1-2) Wohlan denn, so wollen auch wir, die wir eine solche Wolke von Zeugen um uns haben, alle Beschwerung und die uns umstrickende Sünde ablegen, und in Geduld laufen in dem Kampfe, der uns verordnet ist, und aufblicken auf den Führer und Vollender des Glaubens, Jesus, der anstatt der Freude, die vor ihm lag, das Kreuz, [180] auf sich nahm und der Schande nicht achtete; und er hat sich gesetzt zur Rechten des Thrones Gottes.“

Es ist die Gewohnheit des Geschichtsphilosophen, in kühnem Überblick sich die Jahrhunderte gegenwärtig zu machen, um alsdann etwa die Frage nach der Art und dem Gesetze dieses Geschehens aufzuwerfen. Und die einzelnen Ereignisse und Gestalten verschwinden ihm in dem Allgemeinen, zu dem ihm das Universum der Geschichte geworden ist. Ein Prinzip der Geschichte tritt ihm dabei vor Augen, und wenn er in seinen Betrachtungen auf die Konkretion der Ereignisse greift, so geschieht es, um an Beispielen das Recht seines Geschichtsbegriffes zu beglaubigen. Zu Beispielen sind ihm die Ereignisse geworden; und so überblickt er denn die Geschichte als eine begrifflich gleichförmige Reihe von Begebenheiten. Sie sind subsumiert unter das sie begreifende Prinzip und nur insofern bedeutungsvoll, als sie seine Wahrheit bestätigen.

Dieser geschichtsphilosophischen Betrachtung ist es aber entgangen, daß sie an ihrem Gegenstande eine durchgreifende Abstraktion vollzogen hat. Sie hätte ihn nicht in einem Inbegriff erfassen, nicht das Einzelne als dessen Beispiel betrachten können, wenn sie nicht abgesehen hätte von dem praktischen Gehalte der Ereignisse, jenem Gehalte, der sie zu Ereignissen eben der Geschichte macht. Geschichtliche Inhalte sind als solche werterfüllt; ihr Wertgehalt fordert unsere praktische Erkenntnis aus, sich mit ihnen aus dem Boden praktisch-aktueller Problemstellung auseinanderzusetzen. Ethische Auseinandersetzung mit dem Gegenstande bedeutet nun nicht etwa ein subjektives Anliegen gegenüber einem jenseits der Bewertung liegenden, von ihr unberührten Sachverhalte. Sondern gerade eine sachliche Beziehung zu diesem Gegenstände

kann nur in einer Erkenntnis liegen, die seinem werthafte Sachgehalte gerecht wird. Diese Erkenntnis aber kann nicht umhin, in ihrer Beziehung auf unsere eigene sittliche Problematik wirksam zu werden. Der wahrhaft geschichtliche Gegenstand wird nicht als neutrales Objekt in unserm Wissen verharren; er ergreift das lebendige Sein unserer ethischen Persönlichkeit. Er vertieft ihre tätige Selbsterkenntnis; indem ihr die geschichtlich verwirklichte Lebensmöglichkeit vor Augen gestellt wird, erweitert sich ihr der Kreis möglicher Lebensentscheidungen. Wird dieser Gegenstand in adäquatem Sinne erkannt, dann ruft er unsere eigene Erkenntnis wach, daß sie Stellung nehme; es wird letzten Endes unser Leben sein, das anzeigt, ob wir uns seiner bemächtigt haben.

Gedankenlose Vorurteile, die sich an das Wort „Objektivität“ klammern, verlieren den Nimbus ihrer wissenschaftlichen Übermacht. Ihr [181] Irrtum beruht darauf, daß sie die Objektivität der Theorie auf ein Gebiet übertragen, dem nur die Objektivität überlegener Glaubenserkenntnis gewachsen ist. Selbst ein Troeltsch hält es für unmöglich, „von jenem historisch sich öffnenden und belebenden Reiche der Möglichkeiten nicht zu eigener Sinnbildung fortzuschreiten und die historische Anschauung für eigene Entscheidung und Schöpfung nicht zu verwerten. Wo konkrete, historische, gewesene Sinnbedeutung anerkannt und gefühlt wird, da ist sie umspielt von einer Atmosphäre der Sinnbedeutung überhaupt, aus der sich irgend etwas zu eigener Stellungnahme verdichten muss“<sup>16</sup>. – Wenn wir doch eine Wolke von Zeugen um uns haben, dann laßt uns laufen mit Geduld in dem Kampfe, der uns verordnet ist! Sonst laufen wir Gefahr, ihr Zeugnis lügen zu strafen und einer unwarren, unsachlichen Stellung zur Geschichte anheimzufallen.

Und endlich ein Letztes. Für den theoretischen Betrachter, dem die Ereignisse zu bloßen Fällen der Verwirklichung eines allgemeinen Prinzips geworden sind, wird sich die Geschichte als eine gleichmäßige Linie darstellen, deren Elemente ungefähr gleichwertig erscheinen. Jedenfalls darin sind die Ereignisse einander gleich, daß sie an seiner neutralen Betrachtung fremd und anspruchslos vorüberwandern. Einem praktischen Geschichtsbewußtsein aber, wie es der Hebräerbries zu erkennen gibt, wird sich jene Linie alsbald in ein reich bewegtes Profil von markanten Höhen und weiten Niederungen verwandeln. Dieses praktische Geschichtsbewußtsein verfährt schlechthin auswählend, hervorhebend, herausgreifend; es kennt keine Reihe von Ereignissen überhaupt, sondern nur bestimmte, konkrete, singuläre Ereignisse. Wenn dieses Bewußtsein im letzten Grunde Aufgeschlossenheit für den Glaubensgehalt der Geschichte bedeutet, wenn es diesen Glauben nicht als Tat des Menschen, sondern als Offenbarung Gottes zu verstehen weiß, dann ist es gerade darum weit davon entfernt, Offenbarung in theoretischer Allgemeinheit der Geschichte überhaupt zuzuerkennen. Eben damit würde es sich ja einer neuen

---

<sup>16</sup> „Historismus“, S. 69.



spekulativen Abstraktion schuldig machen. Sein Offenbarungsbewußtsein kann sich nur auf einen singulären geschichtlichen Inhalt beziehen, und dieser Inhalt wird nicht theoretisch als Beispiel der Offenbarung gedacht, sondern als ihre höchste Verwirklichung lebendig ergriffen. So ist dieses praktische Geschichtsbewußtsein in der Lage, von einer „Heilsgeschichte“ inmitten des Geschehens zu reden, auch wenn es sich nicht in der Notwendigkeit sieht, diese Heils- oder Offenbarungsgeschichte [182] in dogmatisch-doktrinärer Weise abzugrenzen; – denn damit würde es ja doch wieder einen spekulativen Akt vollziehen.

Zufällige Geschichtswahrheiten können zwar nie zum Beweis von ewigen Vernunftwahrheiten werden, wenigstens nicht zum theoretischen Beweise der spekulativen Demonstration. Sie können aber zum praktischen Beweise des Geistes und der Kraft werden, insofern als an ihnen die Wahrheit Gottes offenbar wird. Das versteht auch der kritische Idealismus, der ja einsieht, daß das Faktum der Erfahrung zum Ausgangspunkt für die Erkenntnis der Idee werden muß. So ging auch Sokrates in seiner ethischen Demonstration von der Erfahrung aus, wenn er von den Taten der Handwerker, Schiffleute und Ärzte redete. Aber es steckte ein Stück Ironie in diesem Vorgehen; denn das Faktum war auch gar zu unwesentlich im Verhältnis zu dem, was demonstriert werden sollte. Offenbarungsgeschichte bedeutet das Faktum ohne Ironie. Denn bei ihr geht es um das Erwachen des Glaubens an der realen Glaubens- und Lebensmacht, vorzüglich an dem Führer und Vollender des Glaubens Jesus. Hier aber findet auch die christliche „Deutung“ der Geschichte ein Ende; nur im „Zeugnis“ dürfte sie ihre Fortsetzung finden.

## Anzeige

Am 7. November 2013 wird Platonkenner Prof. Dr. Salvatore Lavecchia (Udine) im Rahmen der langjährigen Vortragsreihe der Heinrich Barth-Gesellschaft einen Vortrag halten, in dem er die Resultate seiner Lektüre der Habilitationsschrift Heinrich Barths über „Die Seele in der platonischen Philosophie“ (Tübingen 1921) vorstellt. Im Jahr darauf wird in Basel dann eine größere Tagung zum Thema „Heinrich Barth im Kontext von Platonismus und Neuplatonismus“ stattfinden, bei der derselbe Text im Zentrum stehen wird. Außer Prof. Lavecchia haben für diesen Anlass schon jetzt zugesagt:

Prof. Dr. Michael Hofer (Linz)  
Prof. Dr. Jörg Jantzen (Hamburg)  
Prof. Dr. Dr. Claus-Artur Scheier (Braunschweig)  
Prof. Dr. Wolfgang Christian Schneider (Hildesheim)  
Prof. Dr. Harald Schwaetzer (Alfter)  
u.a.

### Impressum

Bulletin der Heinrich Barth-  
Gesellschaft, ISSN 1661-0415  
Redaktionelle Verantwortung:  
Christian Graf  
Fertigstellung:  
Kueser Akademie für Europäische  
Geistesgeschichte, Harald Schwaetzer

### Heinrich Barth-Gesellschaft

Homepage: [www.heinrich-barth.ch](http://www.heinrich-barth.ch)  
Mitgliedsbeitrag: SFr. 50.-/Euro 35.-

### Bankverbindung

Postcheckkonto CH:  
Heinrich Barth-Gesellschaft, Basel  
Kontonummer: 18-567209-8  
IBAN: CH44 0900 0000 1856 7209 8  
BIC: POFICHBEXXX

Konto in Deutschland:  
Heinrich Barth-Gesellschaft  
c/o Kueser Akademie für Europäische  
Geistesgeschichte  
Kennwort: Barth  
Sparkasse Mittelmosel  
BLZ: 587 512 30  
Kontonr.: 322 923 28  
IBAN: DE6358751230 0032 2923 28  
BIC: MALADE51BKS