

ZUR ZEIT

Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft

Heinrich Barth-Gesellschaft

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

Sekretariat: PD Dr. Kirstin Zeyer, Nottulner Landweg 40a, D-48161 Münster

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

Übriger Vorstand: Dr. Daniel Kipfer; Prof. Dr. Harald Schwaetzer; Andreas Siemens; Dr. Johanna Hueck

Das Bulletin wird für die Gesellschaft herausgegeben von Christian Graf.

Redaktion: Kirstin Zeyer und Harald Schwaetzer

Beirat: Christian Danz (Wien), Pierfrancesco Fiorato (Sassari / Genua), Stephan Grätzel (Mainz)

Michael Hofer (Linz), Lore Hühn (Freiburg), Guy van Kerckhoven (Brüssel), Christian Krijnen (Amsterdam), Thomas Rentsch (Dresden), Claus-Artur Scheier (Braunschweig), Wolfgang Christian Schneider (Bernkastel-Kues)

Bulletin Nr. 24 / Juni 2025

Inhalt

Vorwort	3
<i>Harald Schwaetzer</i>	
Heinrich Barth und das Zeitproblem.....	5
<i>Christian Graf</i>	
Das Zeitproblem bei Kierkegaard in seiner Rezeption durch Heinrich Barth	17
<i>Johanna Hueck</i>	
Theologisch-christologische Begründung in Heinrich Barths: Sein in der Zeit.....	27
<i>Harald Schwaetzer</i>	
BUCHHINWEIS	
Benjamin Breek: Kritische Existenzphilosophie und christlicher Glaube. Hrsg. v. Coban Menkveld.....	32
<i>Inigo Bocken</i>	
BERICHT	
Benjamin Breek: Kritische Existenzphilosophie und christlicher Glaube – Bericht von der Buchpräsentation an der Vrije Universiteit Amsterdam am 19. Mai 2025	35
<i>Kirstin Zeyer</i>	
Impressum	38

Vorwort

Vom 27. bis zum 29. Oktober 2023 fand am *Philosophischen Seminar* in Freiberg am Neckar die jährliche Heinrich Barth-Tagung statt. Das Tagungsthema lautete: Die Zeitphilosophie Heinrich Barths und ihre geschichtlichen Quellen. Dieser Tagung war ein Editions-Workshop zu Heinrich Barths Vorlesungen zum Zeitproblem vorausgegangen, welche von Sophie Asam und Paulus Schürmann transkribiert wurden und sich derzeit in der Endphase der Edition befinden.

Im vorliegenden Bulletin werden drei der dort gehaltenen Beiträge dokumentiert, diejenigen von Johanna Hueck, Christian Graf und Harald Schwaetzer.

Außerdem würdigt das Bulletin eine erfreuliche Neuerscheinung. Coban Menkveld hat die ursprünglich auf Niederländisch verfasste Dissertation von Benjamin Breek *Kritische Existenzphilosophie und christlicher Glaube* übersetzt und mit Einleitung und Kommentar versehen. Die Edition der zu Lebzeiten Barths im Januar 1953 verteidigten Dissertation wird in diesem Bulletin von Inigo Bocken besprochen. Zudem findet sich ein Bericht aus der Feder von Kirstin Zeyer über die Vorstellung der Arbeit an der *Freien Universität Amsterdam*, die durch die großzügige Einladung des Kollegen Christian Krijnen möglich wurde.

Es ist beabsichtigt, das folgende Bulletin ebenfalls der Zeitphilosophie Barths zu widmen. Es wird einen Vortrag Heinrich Barths zu Kant in einer Erstedition von Sophie Asam und Paulus Schürmann mit Einleitung enthalten. Insofern gehören beide Bulletins zusammen.

Für die gute Zusammenarbeit mit Blick auf das vorliegende Bulletin sei den Beteiligten, insonderheit Kirstin Zeyer und Sophie Asam, herzlich gedankt.

Harald Schwaetzer

Heinrich Barth und das Zeitproblem

Christian Graf

Heinrich Barths Hauptthemen sind, nimmt man seine spätere Philosophie zum Maßstab, Existenz und Erscheinung. Beide Themen liegen nicht unbedingt in der Kontinuität seiner philosophischen Herkunft im Marburger Neukantianismus. Sie deuten viel eher auf eine entschiedene Emanzipation von dieser Herkunft hin. Beim Lesen der frühesten Äußerung zum Zeitproblem aus dem Jahr 1921¹, entstanden also ein Jahr nach seiner Antrittsvorlesung in Basel, wurde mir wie nie zuvor bewusst, wie sehr man in der Verfolgung dieser beiden Themen nichtsdestoweniger die konsequente Weiterführung und Radikalisierung der Grundidee des kritischen Idealismus sehen kann.

Barth war noch Ende der 20er Jahre ein überzeugter Verfechter des kritischen Idealismus, was sich etwa in seiner Auseinandersetzung mit Heidegger zeigt. Er vertrat diese Position wesentlich kraftvoller als etwa Ernst Cassirer in der berühmt gewordenen Davoser Disputation mit Heidegger, aus der nach allgemeinem Urteil eindeutig Heidegger als Sieger hervorgegangen war. Allerdings war es längst schon Barths eigene Variante des kritischen Idealismus gewesen, mit der er ins Feld zog. Von seiner eigenen Variante aus kritisierte er den bei Cohen, Natorp und Cassirer vorgefundenen Idealismus wiederholt als einen kritischen, der es nicht verstanden habe, seinen eigenen Prinzipien treu zu bleiben, ja der sich vielleicht selbst nicht ganz verstanden habe.

Das Grundprinzip, das Barth dem kritischen Idealismus entnimmt, lässt sich wie folgt formulieren: Es kann keine der Erkenntnis vorgegebene Instanz objektiver oder subjektiver Art geben, auf die man Erkenntnis zurückbeziehen könnte. Erkenntnis ist autonom.² Sie hat ihr Gesetz, ihre Objektivität in sich selbst. Sie lässt sich aber ebenso wenig auf ein ihr vorgegebenes Subjekt beziehen. Sie ist nicht Beziehung zwischen vorgegebenen Relata namens Subjekt und Objekt. Vielmehr sind diese Relata von der Erkenntnisrelation her zu deuten, als Ergebnis einer Polarisierung im Erkenntnisgeschehen.

Das ist nun in der Tat nichts, was sich von der Lehre der Marburger unterscheiden würde. Gerade Cassirer hat (insbesondere in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*)³ diesen Primat der Relation vor den Relaten wirkungsvoll theoretisiert. Barth fragt nun aber: Wie kommt es, dass der kritische Idealismus der Marburger dennoch immer wieder als „subjektiver“ Idealismus gedeutet wird? Weshalb hat ein Nicolai Hartmann die Notwendigkeit gesehen, von seinen Marburger Wurzeln aus eine Kehrtwendung zu

¹ Das Zeitproblem im Lichte der kantischen Philosophie.

² Ebd., 17.

³ Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin 1910.

vollziehen und der Ontologie und der Metaphysik erneut zu ihrem Recht zu verhel-
fen? Weshalb gibt es Nachfahren des Neukantianismus, welche die Transzenden-
talphilosophie in eine ontologische Richtung umdeuten, weil sie bisher angeblich zu
subjektivistisch konzipiert worden sei? So sehr Barth darin ein Missverständnis zu se-
hen gewillt war, so sehr erkannte er doch an, dass ein Anlass für diese Wendungen tat-
sächlich vorhanden war. In der Tat gebe es nicht nur bei Kant, sondern bei allen Kan-
tianern eine eigenartige „Bevorzugung der Subjektivität“,⁴ die sich mit dem Grund-
prinzip der Erkenntnisautonomie nicht vereinbaren lasse. Zugleich bestehe bezüglich
des Gegenstandsbegriffs seit Kant eine eigenartige Unentschiedenheit, insofern hinter
dem „Objekt der Erfahrung“ stets der laut Barth unhaltbare Begriff eines „Dinges an
sich“ in einem undeutlichen Sinne in Geltung bleibe.⁵

Wenn Barth 1921 versucht, sich anhand der Kantischen Philosophie im Zeitprob-
lem zu orientieren, so ringt er mit diesen Grundproblemen. Und während der Begriff
der Erscheinung erst im Jahr 1933 erstmals zu einem spezifischen thematischen
Schwerpunkt der Barthschen Philosophie zu werden scheint, setzt er ihn bereits hier
ein, und zwar als willkommenes Instrument, den kritischen Idealismus auf eine tragfä-
hige Grundlage zu stellen. Denn wie „Erkenntnis“ ist auch „Erscheinung“ ein idealer
Begriff, um in ihm die radikale Vorgängigkeit gegenüber aller Subjekt-Objekt-Polari-
sierung zu denken. Von hier aus gibt es keinen Grund mehr, an einem Ding an sich
festzuhalten und der Ontologie seine Reverenz zu erweisen.⁶ Das Sein ist als deren As-
pekt in der Erscheinung enthalten und nicht ihr halb verborgener, halb durchschei-
nender Hintergrund.

Gleiches gilt nun aber auch auf der Seite des Subjekts. Während bei vielen
„Kantschülern und Kantinterpreten“ das Subjekt der Erkenntnis eine „bevorzugte
Stellung einnahm“⁷ und selbst bei „berufenen Vertretern des Kritizismus“⁸ keine ein-
deutige Vorkehr getroffen wurde, dass nicht das Sein dem Subjekt gegenüber „in eine
funktionelle Abhängigkeit höherer Ordnung“ gerate,⁹ stellt Barth die Entscheidungs-
frage: „Ist es das Subjekt, oder ist es der Logos, was wir als transzendente Vorausset-
zung anerkennen?“¹⁰ Eine für Barth selbstverständlich rein rhetorische Frage, die nur

⁴ Barth: *Das Zeitproblem*, 29.

⁵ Ebd., 9ff.

⁶ Ebd., 9-11.

⁷ Barth: *Philosophie der Praktischen Vernunft*, 27 (31).

⁸ Ebd., 28 (32).

⁹ Ebd., 29 (33).

¹⁰ Ebd., 28 (32).

eine unmissverständliche Antwort kennt: Der Logos, nicht das Subjekt, ist die transzendente Voraussetzung.¹¹ Von da aus ergibt sich nun aber die Notwendigkeit, den Bereich dessen, was spätere Neukantianer „konkrete Subjektivität“ nennen sollten und dem sie sich zuwandten, weil ihm der frühere Neukantianismus in seiner Betonung der reinen, transzendentalen Subjektivität etwas schuldig geblieben war, neu zu deuten. Barth selbst erkannte darin aber keine Ergänzungsaufgabe, die auf den Grundlagen des existierenden kritischen Idealismus zu vollziehen war. Er hielt vielmehr dafür, dass der kritische Idealismus hier erst wahrhaft kritisch zu werden hatte. Der Bereich der konkreten Subjektivität war so zu denken, dass er sich im Geschehen der Erkenntnis (bzw. in der Erscheinung) erst je und je bildet, als ein diesem Geschehen in keiner Weise Vorgeordnetes. Und auch auf der Ebene der transzendentalen Begründung (kritisch-idealisch formuliert: in der Ordnung der Idee) kann die transzendente Subjektivität nicht nochmals vorgeordnet werden. Sie ist, mit einem Begriff einer anderen Denkschule, als mit dem Sein „gleichursprünglich“ zu denken.

Das Ergebnis dieses Gedankens ist aber eine kaum zu überschätzende systematische Aufwertung der konkreten Subjektivität, des individuellen Subjekts und damit, sprechen wir das Wort ruhig aus, der *Existenz*. Denn die Begriffe der Erkenntnis, der Erfahrung und der Erscheinung werden in dieser Perspektive (auch gedacht in ihrer Reinheit und Objektivität) unlösbar verknüpft mit einer je individuellen Existenz, während sie bisher nur auf ein reines, transzendentes Subjekt bezogen waren. In die auf die „Bedingungen der Möglichkeit“ sich beschränkende Sphäre des Transzendentalen dringt hier also eine Wirklichkeit ein, die Wirklichkeit des individuellen Subjekts oder der Existenz – wobei angesichts dieser doch sehr massiv klingenden Formulierung sofort in Erinnerung gerufen werden muss, dass diese Wirklichkeit in keiner Weise substanzialistisch zu denken ist. Im Gegenteil: Diese wirkliche Subjektivität oder subjektive Wirklichkeit ist Funktion der Erkenntnis, der Erfahrung, der Erscheinung.

Schon 1921 stellt Barth längere Überlegungen zu den Modalitäten des Möglichen und Wirklichen in ihrem Verhältnis an,¹² nicht zuletzt in Kritik des neukantianischen Erbes mit ihrer Rationalisierung dieses Verhältnisses („unendliche Annäherung“¹³). Und da es die Modalität des Wirklichen ist, auf die Zeit einzig zu beziehen sei, ist es nichts anderes als die Zeit, durch die es zu diesem Einbruch des Wirklichen in die transzendentalphilosophische Sphäre logischer Möglichkeiten kommt.

¹¹ Ebd., 31 (35).

¹² Barth: Das Zeitproblem, 29-33.

¹³ Ebd., 30-31.

So legt Heinrich Barths Denken die Auffassung nahe, es gelange gerade im Ernstnehmen der Grundidee des kritischen Idealismus zu den Brennpunkten der Erscheinungs- und der Existenzphilosophie. Und auch die Verwandlung des transzendentalphilosophischen Gedankens mit der Rückbeziehung auf die mittelalterlichen Transzendentalien, von Kantianern gern als Rückfall in die Metaphysik gedeutet, kann in dieser Sicht als strenge Konsequenz des kritischen Idealismus gelesen werden. Barth ging es aufgrund seiner kritisch-idealistischen Prägung stets um eine Achse des Transzendentalen, die weder subjektivistisch noch objektivistisch von einer strikten Vertikale abweicht. Aufgrund meiner Barth-Darstellung wurde ich von Emil Angehrn gefragt, ob Barth denn eine Form von „objektivem Idealismus“ vertrete. Ich antwortete, dass er in meiner Sicht die Unterscheidung von subjektivem und objektivem Idealismus konsequent unterlaufen und obsolet gemacht habe.

In diesen systematischen Grundriss ist nun Barths Auseinandersetzung mit dem Zeitproblem einzutragen. Ich versuche sechs Brennpunkte dieser Auseinandersetzung zu unterscheiden, welche zu ihrem Grundbestand gehören.

1. Bezogenheit von Zeit auf Erscheinung

Schon der Vortragstext von 1921 beginnt wie spätere Auseinandersetzungen mit der Abwehr einer „absoluten“ Zeit¹⁴ und der eindeutigen Beziehung der Zeit auf Erscheinung.¹⁵ Zeit sei keine „Leerform“, in die Erscheinung als Inhalt hineinkomme. Zeit sei von Erscheinung gar nicht zu lösen. Und wie bei späteren Gelegenheiten fehlt schon hier der Verweis auf die Relativitätstheorie nicht, welche als Bestätigung dieser engen Beziehung von Zeit und Erscheinung zu verstehen sei (dieser Verweis steht im Text von 1921 freilich erst gegen Ende, dafür ausführlicher als in späterer Zeit).¹⁶

Mit Blick auf sein ganzes Denken lässt sich sagen, dass Barth Zeit wesentlich anhand der Erscheinung, Erscheinung wesentlich anhand der Zeit erläutert. Es liegt eine enge wechselseitige Bezogenheit der Begriffe vor.

Bemerkenswert an der frühen Berufung auf Erscheinung im Jahr 1921 ist, dass Erscheinung für Barth in Anbetracht all der späteren Aufmerksamkeit, die er ihrem Problem angedeihen ließ, damals selbst noch ein vergleichsweise leerer Begriff hatte sein müssen. Trotzdem traute er ihm offenkundig dann schon zu, das Phantom einer leeren Zeit augenblicklich zu verscheuchen.

¹⁴ Ebd., 4ff.

¹⁵ Ebd., 29.

¹⁶ Ebd., 61-70.

2. Kritik an der Subjektivierung der Zeit

Wenn die Zeit keine objektive, absolute Realität haben kann, so darf sie laut Barth ebenso wenig subjektiviert werden. Indem Barth die Zeit auf die der Subjekt-Objekt-Polarisierung vorgängige Erscheinung bezieht, hat er auch diesen möglichen Irrweg von vornherein vermieden. Barth meldet immer wieder Vorbehalte gegenüber Augustin an, der Vergangenheit und Zukunft als Erinnerung und Erwartung nur in der Seele aufweisen zu können glaubte. Ein ähnliches Immanentwerden von Vergangenheit und Zukunft kritisierte er auch an Heideggers Begriff der „Ekstasen“. ¹⁷ Und auch Kants Beziehung der Zeit auf einen „inneren Sinn“ hält Barth zumindest für problematisch und interpretationsbedürftig. ¹⁸

3. Eine Bestimmung anderer Ordnung

Ein drittes konstantes Moment in Barths Zeitthematisierung betrifft die Kritik an der Parallelisierung von Zeit und Raum, die sich als eine Verräumlichung der Zeit äußert. Dass Henri Bergson die „Dauer“ als etwas begreift, das in aller Deutlichkeit von der Raumzeit, der dem Raum angeglichenen Zeit zu unterscheiden ist, findet Barths Zustimmung. Nur mache Bergson aus der „Dauer“ ein metaphysisches Prinzip, wozu kein Anlass bestehe.

Die schlechte Analogie von Raum und Zeit kritisiert Barth auch regelmäßig anhand der geläufigen bildlichen Vorstellungen, in denen wir uns Zeit vergegenwärtigen (die Zeit als Strom, als rollendes Rad, die Zukunft als schon vorhandenes, uns aber noch unbekanntes Land usw.).

Zeit ist für Barth eine „Bestimmung der Erscheinung“, und zwar eine eigenständige Form, die Erscheinung zu bestimmen, die nicht in die räumliche Bestimmung aufzuheben sei. Später (ab 1933) führt Barth hier die Unterscheidung von *Was* und *Dass*, *Quid* und *Quod* ein, die für räumliche und zeitliche Bestimmtheit stehen. Die räumliche (bzw. zeitlose) Bestimmung der Erscheinung erschöpfe deren Bestimmung nicht. Sie sei durch die zeitliche Bestimmung zu ergänzen, welche aber „anderer Ordnung“ sei und deshalb, nimmt man die Perspektive der räumlichen Bestimmung zum Maß, nichts zu dieser hinzuzufügen habe.

¹⁷ Barth: Das Sein in der Zeit, 12-14. Die Passage enthält Anerkennung und Kritik sowohl der Zeitphilosophie Augustins wie Heideggers.

¹⁸ Barth: Das Zeitproblem, 27-29.

4. *Zeit als Problem der Naturphilosophie und der Existenzphilosophie*

Wie Subjekt und Objekt umgreift Barths Erscheinungsbegriff auch den Gegensatz von Naturphilosophie und Existenzphilosophie. Erscheinung ist nicht weniger ein kosmologisches als ein existentielles Prinzip. Dennoch betont Barth die Existentialität der Zeit. Von Zeit sei eigentlich erst die Rede, wo es um die Zeitphasen, um Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit gehe. Und diese Zeitphasen setzen eine Gegenwart voraus, die als „Augenblick“ (so noch 1965 in *Erkenntnis der Existenz*) zu verstehen und somit von einer existentiellen Perspektive nicht loszulösen ist. Im Zuge dieser existentiellen Interpretation der Zeit kommt Barth wiederholt Formulierungen nahe, die an Heideggers „Zeitigung“ oder andere Konzepte erinnern, welche Zeit und Lebensvollzug miteinander verknüpfen. Deshalb ist daran zu erinnern, dass von Barths systematischer Grundlegung aus darin keine Subjektivierung oder Existentialisierung der Zeit zu sehen ist. Es kann bei Barth keine „Existenzzeit“ geben, die neben eine kosmologische Zeit treten könnte oder innerhalb dieser so etwas wie ein Reservat bilden würde. Die Existenz ist nicht auf den Menschen beschränkt, sondern durchwirkt als Moment der Erscheinung auch den Kosmos, freilich im Schatten bloßer Potentialität.

Barth pflegt den Übergang von einer naturphilosophischen zu einer existenzphilosophischen Betrachtungsweise gerne als eine quasi-dramatische Abfolge mit verschiedenen Stationen darzustellen (so etwa in der Vorlesung aus dem Jahr 1933).¹⁹ Mit den Überlegungen zum Verständnis der *Bewegung* wird gezeigt, inwiefern eine Mathematisierung der Zeit scheitert und schon im Horizont der Naturphilosophie gleichsam ein Schritt auf die Existenz zu getan werden muss. Eine ähnliche Funktion hat der Hinweis auf die Relativitätstheorie, die mit ihrer Einbeziehung des Beobachters einen simplen wissenschaftlichen Objektivismus durchbricht, gleichzeitig aber physikalische Theorie bleibt, die weder Philosophie begründen kann, noch zu deren Begründung gebraucht wird.

Ist deutlich geworden, inwiefern die Zeit mit ihren Phasen nicht von unserem Lebensvollzug und unserer Erkenntnis der zeitlichen Relationen zu lösen ist („unsere Zeitlichkeit ist unsere Erkenntnistat“²⁰), besteht ein weiterer entscheidender Schritt darin, dass diese im Zeitvollzug implizierte Erkenntnis ausdrücklich als existentielle, durch das Moment der Entscheidung gekennzeichnete Erkenntnis verstanden wird (sehr betont in der Vorlesung von 1933). Im Vortragstext von 1921 findet sich der

¹⁹ Barth: Das Zeitproblem (Vorlesung).

²⁰ Barth: Das Zeitproblem, 59.

Begriff der Entscheidung noch genauso wenig wie der mit ihm korrespondierende der Existenz. Trotzdem sind schon in ihm einige Andeutungen der existentiellen Dimension enthalten, wie beispielsweise die Idee eines Daseins, das mit Erkenntnis schlechthin zusammenfällt, worin die als Erkenntnis definierte und mit Augustin als Frage nach sich selbst verstandene Existenz bereits präfiguriert wird.

Der existenzphilosophische Horizont, in den eine Auseinandersetzung mit der Zeit für Barth notwendigerweise früher oder später treten muss, kann auch durch Barths These angezeigt werden, dass Zeit und Geschichte nicht voneinander zu lösen sind. Diese auch bei Heidegger und in der hermeneutischen Philosophie anzutreffende Verflechtung erhält bei Barth, wenn ich recht sehe, ihrerseits durch die Bezugnahme auf das Entscheidungsthema einen eigenen, stärker existenzphilosophisch markierten Akzent. Geschichte ist für Barth nicht in ein Sinngeschehen zu nivellieren, sondern unter dem Aspekt einer permanenten Krisis zu interpretieren. Auch ist die Geschichte für Barth wesentlich ein Ort existentieller Begegnung.

5. Interpretation der Zeitphasen in ihrer relativen Selbständigkeit und in ihrem Zusammenhang

Einerseits betont Barth die Zeitphasen in ihrer Eigenständigkeit, ja sogar „Entfremdung“ voneinander, die nur in der Transzendenz „ewiger Zeit“ überwunden werde („nur auf Grund der übergreifenden, vereinenden Beziehung auf ‚ewige Zeit‘ ist es möglich, eine entfremdete Vergangenheit und eine dunkle Zukunft uns zur eigenen Sache zu machen“²¹). Andererseits wird er aber auch auf die mannigfachen Verflechtungen der Zeitphasen untereinander aufmerksam.

Gegenwart: Gegenwart ist für Barth die Voraussetzung der Zeitphasen, weil in ihr die Zeit sich ihrer selbst bewusst wird. In *Erkenntnis der Existenz* verdeutlicht Barth dies mit dem wörtlich verstandenen „Augen-blick“.²² Die Gegenwart bildet eine Perspektive und lebt somit in der Erkenntnis zeitlicher Relationen. Im Barthschen Denken über Gegenwart zeigt sich eine bemerkenswerte Ambivalenz, was deren Auszeichnung einerseits, deren Relativierung andererseits betrifft. Die Auszeichnung zeigt sich in den mit ihr korrelierten Begriffen des *Dass*, des *Jetzt*, der Aktualität, des Ereignisses, der Entscheidung, in Begriffen, die ihrerseits bei Barth unmissverständlich ausgezeichnet werden. Auch vermag Barth der positiven Beziehung der Gegenwart auf Ewigkeit, sei es in Kierkegaards „Augenblick“, sei es in der Mystik mit ihrer „ewigen Gegenwart“,

²¹ Barth: Das Zeitproblem (Vorlesung, Fassung 1940).

²² Barth: Erkenntnis der Existenz, 250.

durchaus etwas abzugewinnen.²³ Andererseits durchschaut Barth die Neigung jeder einzelnen Gegenwart, sich zum absoluten Maßstab zu machen und von ihm aus alle Vergangenheit und Zukunft für nichtig zu erklären, als perspektivischen Trug. Er spricht gelegentlich gar von einem „Solipsismus“ der Gegenwart (so auch in der Vorlesung aus dem Jahr 1933). Aber vielleicht lässt sich im für Barth so wichtigen transzendierenden Horizont auch genau diese Paradoxie auflösen. *Sub specie aeterni* muss zwar die Abwertung des nur aus der Perspektive einer einzelnen Gegenwart nicht Gegenwärtigen korrigiert werden. An der Auszeichnung der Gegenwart aber verändert sich dadurch nichts. Diese Auszeichnung wird in der Behauptung der Ewigkeitsbeziehung einer jeden einzelnen Gegenwart vielmehr erneuert. Die Auszeichnung der Gegenwart ist streng vertikal zu verstehen und darf nicht in eine horizontale Bevorzugung einer bestimmten Gegenwart übersetzt werden.

Die Betonung der Vertikale lenkt Barth nicht davon ab, die quasi horizontalen Verflechtungen der Zeitphasen zu beachten. Gegenwart sei aus der „Doppelbeziehung“ zu Vergangenheit und Zukunft nicht herauszulösen.²⁴ Sie sei nicht als Punkt oder Grenze zu verstehen (bzw. ihre Punktförmigkeit sei als „Brennpunkt der Entscheidung“ zu verstehen²⁵). Über das Moment der Dauer, ohne das sich Gegenwart nicht denken lasse, sei diese mit einer in der Erinnerung vergegenwärtigten Vergangenheit verbunden, über den Begriff der Entscheidung mit der Zukunft (so etwa in der Vorlesungsfassung von 1933:147). In der letzten Phase von Barths Denken (1951 [*Grundriss*] noch nicht!) fasst Barth diese Verflechtung in die Beziehung von *fiendum*, *fieri* und *factum*.²⁶

Zukunft: Außer der Vorstellung vom unbekannten Land problematisiert Barth hier einen allzu wörtlichen Zukunftsbegriff, nach dem Zukunft wie ein schon fertiges Gebilde auf uns zukommt und uns auf die Haltung bloßer Erwartung reduziert. Barth nimmt dagegen den typisch existenzphilosophischen Begriff des Entwurfs auf, der freilich Zukunft nicht in seine Verfügungsgewalt zu bringen vermöchte.²⁷

Vergangenheit: In ihrem Zusammenhang thematisiert Barth ausführlich den Begriff der Reflexion als „Vergegenwärtigung“ des Vergangenen, wobei er stark deren Grenze betont (die Aktualität vergangener Existenz sei unwiederbringlich verloren), allerdings

²³ Ebd., 250f.

²⁴ Barth: Grundriss, 120.

²⁵ Ebd., 119.

²⁶ Barth: Erkenntnis der Existenz, 254-256.

²⁷ Barth: Das Sein in der Zeit, 16; Erkenntnis der Existenz, 263, 277; hier bevorzugt Barth ausdrücklich den Begriff der „Setzung“ (277f.).

auch deren Existenzgeschichte erst möglich machende und damit geradezu Existenz erzeugende, schöpferische Bedeutung hervorhebt. Geschichte, der Status von Existenzphilosophie, Erinnerung, Schuld und Reue sind wichtige Themen, die in diesem Kontext diskutiert werden.

Was die Verflechtung der Zeitphasen betrifft, erkennt Barth in den Darstellungen ab den fünfziger Jahren dem Begriff des *Unbewussten* eine wichtige Rolle zu. Dieser Begriff wird zwar auch separat verhandelt, immer aber auch in einem Bezug zum Zeitproblem.

6. Transzendierender Horizont

Ein wiederkehrendes Moment transzendierender Überlegungen zur Zeit bildet die schon erwähnte Korrektur der Selbstabsolutsetzung der Gegenwart *sub specie aeterni*.

In erster Linie aber bedarf hier der Erläuterung Barths Konzept einer „ewigen Zeit“. In *Das Sein in der Zeit* aus dem Jahr 1933 bezieht sich Barth auf Heideggers Herausarbeitung einer „ursprünglichen Zeit“, die dieser anhand von Kants Einbildungskraft in den Blick gewinnt. Wenn er Zeit und Zeitlichkeit unterscheide, meine er mit Zeit jene „ursprüngliche“ Zeit, die er aber im Unterschied zu Heidegger nicht ontologisch, sondern in Kants Sinne transzendental denke.²⁸ Den Bezug zu Kant muss Barth jedoch sogleich relativieren. Es dürfe nicht passieren, dass der Zeitbegriff in Verfolgung von Kants Bestreben, nach den „formalen“ Bedingungen aller Erfahrung zu suchen, seinerseits „formal“ werde.²⁹ Barth deutet hier an, dass sich einerseits sein Begriff von transzendentaler Begründung bereits recht weit von Kant entfernt hat und dass er andererseits einem Begriff von Ewigkeit kritisch gegenübersteht, der im griechisch-metaphysischen Denken fast alternativlos geworden ist und Ewigkeit tendenziell mit Zeitlosigkeit gleichsetzt. Die „tote Erhabenheit“ dieser Ewigkeit habe sich „von der Weltzeit verabschiedet“.³⁰ Demgegenüber müsse Ewigkeit so gedacht werden, dass ihr selbst die Bedeutung der Zeit innewohnt. Anders sei sie nicht in der Lage, zu unserer Zeit in eine begründende Beziehung zu treten. Dass aber aus der in die Phasen der Zeit zerstreuten Existenz ein Sinnzusammenhang, Geschichte, genauer: meine je eigene Geschichte werde, dafür sei „ewige Zeit“ die transzendente Voraussetzung.³¹

²⁸ Barth: *Das Sein in der Zeit*, 23.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd..

³¹ Ebd., 20-22.

Was Barths Konzept einer „ewigen Zeit“ angeht, lassen sich zwei gegenläufige Tendenzen ausmachen: In bestimmten Darstellungen wird Barths Fassung der transzendentalen Begründung, namentlich in ihrem Bezug auf die Existenz, als schon bekannt und anderswo entwickelt vorausgesetzt. Sie findet dann von dort aus einfach Anwendung auf das Problem der Zeit. Ein Beispiel dafür ist das folgende: Wie die transzendente Voraussetzung der Existenz laut Barth selbst existentielle Bedeutung haben muss, so müsse auch die transzendente Voraussetzung unserer Zeit (bzw. der Zeitlichkeit) selbst zeitliche Bedeutung haben. Ewige Zeit muss als weiterer Aspekt des Transzendentalen in dessen Ordnung eingetragen werden.

Es gibt aber auch die andere Tendenz: Barth greift auf den christlichen Begriff von Ewigkeit zurück,³² in dem er ein viel zu wenig philosophisch verwertetes Angebot sieht, Zeit, Gegenwart und Existenz besser zu deuten und zu verstehen, als es unter den Bedingungen des griechisch-metaphysischen Ewigkeitsbegriffs möglich scheint. Die Zeitphilosophie Michael Theunissens zeigt hier, wenn auch von anderen Voraussetzungen her und mit anderen Bezugspunkten, eine auffallende Parallelität. In dieser Perspektive trägt gerade die Auseinandersetzung mit dem Zeitproblem dazu bei, den Sinn transzendentaler Begründung noch einmal neu und vielleicht schärfer ins Auge zu fassen.³³

³² Ebd., 24.

³³ Zum Zusammenhang von „ewiger Zeit“ und transzendentaler Begründung (der Existenz) vgl. vor allem: Erkenntnis der Existenz, 284-291.

Literatur

- Barth, Heinrich: Das Sein in der Zeit. In: Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen. Basel 1967, 8-25.
- Ders.: Das Zeitproblem im Lichte der kantischen Philosophie. Vortrag, gehalten in der Ortsgruppe Basel der Kantgesellschaft am 1. Juli 1921. Bisher unveröffentlicht.
- Ders.: Das Zeitproblem (Vorlesung, Fassungen aus dem Jahr 1933 und 1940). Publikation in Vorbereitung.
- Ders.: Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik. Basel / Stuttgart 1965.
- Ders.: Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen. Basel 1967.
- Ders.: Grundriss einer Philosophie der Existenz. Hg. von Christian Graf, Cornelia Müller und Harald Schwaetzer. Regensburg 2007.
- Ders.: Philosophie der Praktischen Vernunft. Tübingen 1927 (Basel, 2010).
- Cassirer, Ernst: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin 1910.

Das Zeitproblem bei Kierkegaard in seiner Rezeption durch Heinrich Barth

Johanna Hueck

Kierkegaards Denken spielt für Heinrich Barth und die Entfaltung seines existenzphilosophischen Ansatzes eine entscheidende Rolle. Auch wenn zu Kierkegaard keine ausführliche Monographie aus Barths Feder vorliegt, darf seine Bedeutung für den Basler Philosophen in einem Atemzug mit derjenigen Platons, Augustins und Kants genannt werden. Nicht umsonst heißt es in dem 1926 erschienenen Aufsatz *Kierkegaard der Denker*¹:

„Kierkegaard vollbrachte die große Tat, daß er den Schauplatz des Existenzproblems von der Theorie in die Praxis verlegte. Eine Wendung wurde hier vollzogen, deren Bedeutung der Entdeckung der ‚Praktischen Vernunft‘ durch Kant vergleichbar ist.“²

Die Beschäftigung mit dem Dänen fällt in eine prägende Zeit von Barths Entwicklung, nämlich zwischen die 1921 vorgelegte Habilitation über *Die Seele in der Philosophie Platons* und die 1927 publizierte *Philosophie der praktischen Vernunft*. In der ersten Schrift zeigen sich erste vorsichtige Differenzen zum Marburger Neukantianismus, etwa in der Aufwertung des Doxa-Begriffes; in der zweiten formuliert Barth erstmals seinen eigenen Ansatz einer transzendentalen Existenzphilosophie. In ihr verweist Barth auf die systematische Relevanz Kierkegaards für Barths spezifisches Existenzverständnis.

Das Ergebnis der Beschäftigung mit Kierkegaard zeigt sich nicht nur in der Herausbildung des Existenz-Begriffes, sondern auch in einigen schriftlichen Ausarbeitungen. Aus dem Jahr 1925 liegt eine Vorlesung mit dem Titel *Kierkegaard und der deutsche Idealismus* vor sowie der oben zitierte Aufsatz aus *Zwischen den Zeiten*. Des Weiteren hält Barth 1926 einen Vortrag unter dem Titel *Geschichte und Offenbarung (im Hinblick auf Sören Kierkegaard)*. Ein intensiver mündlicher und brieflicher Austausch beginnt mit dem Theologen und Kierkegaard-Herausgeber Hermann Diem.

¹ Neben dem entschiedenen Blick auf die Konkretion der praktischen Existenz sieht Barth eine weitere Stärke Kierkegaards darin, dass er die Vertiefung des Existenzproblems aus einer Negation des deutschen Idealismus gewinnt, ohne diesen dabei völlig über Bord zu werfen.

² Barth: Kierkegaard der Denker. Vier Lesungen. In: *Zwischen den Zeiten* 4 (1926), 194-234, hier: 198f.

Auch wenn Kierkegaard dann im weiteren Werkverlauf nur cursorisch Erwähnung findet, bleibt dessen Wendung von der Theorie zur Praxis und der Fokus auf die Existenz des Einzelnen für Barths Existenzphilosophie entscheidender Anstoß und Maßstab. Dies zeigt sich auch in der Vorlesung über das Zeitproblem, die hier im Zentrum steht. So taucht der Däne dort in entsprechend positiver Kommentierung auf, wenn Barth schreibt: „K.’ Gedanken über die Zeit stellen ohne Zweifel den Höhepunkt der im 19. Jahrh. lautgewordenen Zeittheoreme dar.“³ Damit stellt Barth Kierkegaard über die idealistischen Zeitauffassungen, insbesondere diejenige Hegels. Zugleich spart Barth, wie wir sehen werden, nicht mit kritischen Anfragen an Kierkegaards ‚Zeittheoreme‘.

Um für die Einschätzung von Barths Kierkegaard-Rezeption in der Zeit-Vorlesung eine Grundlage zu schaffen, werde ich im Folgenden zunächst Kierkegaards „Theorie des Augenblicks“⁴ aus dem dritten Kapitel der Schrift *Der Begriff Angst* darstellen, auf die sich Barth in den Passagen aus der Zeit-Vorlesung ausführlich bezieht, um daraufhin Barths Referat Kierkegaards sowie seine Interpretation und Kritik zu diskutieren.

Kierkegaards Überlegungen zum Augenblick

Die berühmte Passage über das Selbst als ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und als solches „eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit“⁵ ist, aus *Die Krankheit zum Tode* von 1849, hat einen Vorläufer in dem Werk *Der Begriff Angst* von 1844. Dort wird der Mensch ebenfalls als Synthese bezeichnet, zunächst – anknüpfend an die Tradition – als „Synthese von Seele und Leib“⁶. Dasjenige, was diese Synthese in einem Dritten vereinigt und damit allererst zur wirklichen Synthese macht, ist der Geist, der allerdings das Verhältnis von Seele und Körper unentwegt stört, denn er kann sich als Synthese weder selbst loswerden noch selbst ergreifen und insofern verhält er sich zu sich selbst als Angst, die die Voraussetzung für die Freiheit und das Böse des Menschen und damit letztlich auch Ausgangspunkt für Geschichte als solche ist.⁷ Ein vollkommener Geist, ein Engel, der sich selbst ergreifen kann und keine Synthese aus Körper

³ ZP, VL 19, 115.

⁴ Vgl. hierzu Theunissen: Augenblick, 649.

⁵ GW, KT, 8.

⁶ BA, 49. Vgl. zu Kierkegaards Zeit-Verständnis im Kontext von *Der Begriff Angst* auch Thonhauser: Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Sören Kierkegaard.

⁷ Vgl. Z.B. BA, 54.

und Seele ist, kennt den Widerspruch nicht, hat aber auch keine Aufgabe und ist mithin geschichtslos. Erst mit dem Widerspruch entsteht Zeitlichkeit als Geschichte.⁸ Insofern ist es nicht verwunderlich, wenn Kierkegaard zwei Kapitel später die erste anthropologische Synthese um eine weitere Synthese ergänzt. Im dritten Kapitel von *Der Begriff Angst* heißt es:

„Der Mensch war also eine Synthese von Seele und Körper, er ist jedoch zugleich eine Synthese von Zeitlichem und Ewigem.“⁹

Und er fügt hinzu:

„Was die zuletzt genannte Synthese anbetrifft, so fällt sofort auf, daß sie anders aufgebaut ist als die erste. In der ersten waren Seele und Leib die beiden Momente der Synthese, und der Geist war das Dritte, jedoch so, daß erst von der Synthese eigentlich die Rede war, indem der Geist gesetzt wurde. Die zweite Synthese hat nur zwei Momente: das Zeitliche und das Ewige. Wo ist hier das Dritte? Und ist kein Drittes vorhanden, so ist eigentlich keine Synthese vorhanden; denn eine Synthese – die ein Widerspruch ist – läßt sich als Synthese nur in einem Dritten vollenden; denn daß die Synthese ein Widerspruch ist, besagt ja gerade, daß sie nicht ist.“¹⁰

Um diese Frage zu beantworten, bestimmt Kierkegaard daraufhin zunächst die Zeit (*nota bene*: nicht die Zeitlichkeit) als unendliche Sukzession, da die Momente der Zeit sich in einem unendlich vorbeigehenden Prozess befinden (lineare Zeitauffassung bei Barth). Die Unterscheidung in die Zeitphasen, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, kann sich nicht aus der unendlichen und inhaltlosen Sukzession der Zeit selbst ergeben, da hier kein Anhaltspunkt für eine Einteilung gegeben ist. Alles Leben, das nur in der Zeit stattfindet, hat für Kierkegaard im eigentlichen Sinne keine Gegenwart.¹¹

Wie steht es demgegenüber um das Ewige? Dieses ist Gegenwärtigkeit als solche im Sinne einer aufgehobenen Sukzession und einer umfassenden Präsenz des Göttlichen. Insofern besitzt aber auch das Ewige keine Vergangenheit und Zukunft.

Die drei Dimensionen der Zeit und mit ihnen die Geschichte als differenziertes existentielles Geschehen in der Zeit entstehen erst durch den Augenblick. Dieser dürfe dabei nicht als rein abstraktes Dazwischenliegendes zwischen Vergangenem und Zukünftigem¹² gedacht werden, wie Kierkegaard es dem Plötzlichen bei Platon attestiert, denn ein solches könne es gar nicht geben. Er ist mithin nicht ein ausschließlich in der

⁸ Ebd. 50.

⁹ Ebd., 92.

¹⁰ BA, 92.

¹¹ Vgl. BA, 93.

¹² Vgl. BA, 94.

unendlichen Sukzession der Zeit sich vollziehendes „Atom der Zeit“, sondern im Gegenteil „Atom der Ewigkeit“ und mithin derjenige Moment, in dem Zeit und Ewigkeit zusammenkommen:

„Der Augenblick ist jenes Zweideutige, worin die Zeit und die Ewigkeit einander berühren; hiermit ist der Begriff *Zeitlichkeit* gesetzt, in der die Zeit die Ewigkeit ständig hemmt und die Ewigkeit die Zeit ständig durchdringt. Erst jetzt erhält die vorhin erwähnte Einteilung ihre Bedeutung: die gegenwärtige Zeit, die vergangene Zeit, die zukünftige Zeit.“¹³

Mit dem Augenblick wird demnach das Verständnis einer schlechten Unendlichkeit in der sukzessiven Zeit aufgehoben und die geschichtliche Zeit mit den Zeitphasen in ihrer je eigenen Qualität begründet. Dabei räumt, das sei in Klammern vermerkt, Kierkegaard dem Zukünftigen vor dem Vergangenen und Gegenwärtigen eine gewisse Vorrangstellung ein; denn in ihm zeigt sich erst das Ganze, verwirklicht sich erst das Ewige als Erfüllung der Zeit.

Mit Blick auf den Ausgangspunkt, nämlich der Frage nach dem Dritten in der Synthese von Zeitlichem und Ewigem wird deutlich, dass der Augenblick offensichtlich dieses Dritte ist und damit an derselben Stelle steht wie der Geist. Kierkegaard bemerkt entsprechend: „Sobald der Geist gesetzt ist, ist der Augenblick da.“¹⁴

Hier wurde deutlich, dass der Augenblick in *Der Begriff Angst* vornehmlich anthropologisch hergeleitet und bestimmt ist. Kierkegaard verwendet das Motiv des Augenblicks allerdings noch in anderer, nämlich in christologischer und in existentiell-geschichtsphilosophischer Hinsicht.¹⁵ Beide Aspekte des Augenblicks spielen auch für Barth eine Rolle, insofern möchte ich sie hier in gebotener Kürze ergänzend anführen.

Im christologischen Sinne verwendet Kierkegaard den Begriff des Augenblicks in den *Philosophischen Brocken*, zeitgleich erschienen mit *Der Begriff Angst*, und zwar als Ausdruck für das absolute Paradox der Menschwerdung Gottes als eines Einbruchs der Ewigkeit in die Zeit, also für die Entscheidung, als Ewiges einen neuen Anfang zu setzen durch das Eintreten in die Zeit und der Beginn des Geschichtlichen im eigentlichen Sinne. Insofern ist der Augenblick für Kierkegaard eben das schlechthinnige Paradox.¹⁶

Als solches bezeichnet der Augenblick aber in den *Philosophischen Brocken* nicht nur den Inkarnationsmoment Christi, sondern zugleich den existentiellen Moment der *conversio* des Menschen.¹⁷ Anders als im Platonismus, in dem der Schüler die Wahrheit

¹³ BA, 96.

¹⁴ BA, 96.

¹⁵ Vgl. Theunissen: Augenblick, 650.

¹⁶ Vgl. GW, PB, 54.

¹⁷ Vgl. PB, 16.

immer schon in sich trägt und durch den Lehrer lediglich an sie erinnert werden muss, ist der Augenblick der *conversio* in Kierkegaards Sinne eine völlig unvorhergesehene Wiedergeburt:

„Im *Augenblick* wird der Mensch sich dessen bewußt, daß er geboren wurde; denn sein vorangehender Zustand, auf den er sich in diesem Falle nicht wohl beziehen wird, war ja, nicht zu sein. Im *Augenblick* wird er sich der Wiedergeburt bewußt; denn sein vorangehender Zustand war ja, nicht zu sein. Wenn sein vorangehender Zustand gewesen wäre, zu sein, so hätte in keinem der beiden Fälle der Augenblick entscheidende Bedeutung für ihn, wie oben entwickelt wurde. Während also das griechische Pathos sich auf die Erinnerung konzentriert, konzentriert das Pathos unseres Projektes sich auf dem Augenblick, und was Wunder, oder ist es nicht eine höchst pathetische Sache, von dem Nichtsein aus ins Dasein zu treten?“¹⁸

Der Augenblick ist in seiner Doppeldeutigkeit als göttliche Entscheidung der Menschwerdung und als menschliche Entscheidung zur Ewigkeit Moment der „Fülle der Zeit“ – ein Motiv, auf das auch Barth mehrfach hinweist. Er ist ein Geschehen, das Akt, Begegnung und Person in einem ist – wie Jeanne Hersh es in ihrem Aufsatz über Kierkegaards Augenblick ausdrückt.¹⁹

Die hier referierte dreifache Theorie des Augenblicks in anthropologischer, christologischer und existentieller Hinsicht wird nun von Barth in der Vorlesung zum Problem der Zeit ebenso positiv wie kritisch diskutiert. Wie sieht Barths Stellungnahme zu Kierkegaard aus und wie ist sie zu bewerten?

Heinrich Barth zu Kierkegaards ‚Theorie des Augenblicks‘

Zunächst ist rein äußerlich die Tatsache zu bemerken, dass die Diskussion der Kierkegaardschen Zeitphilosophie in den beiden uns vorliegenden Fassungen der Zeit-Vorlesung an unterschiedlicher Stelle verortet wird: 1933/34 geht Barth stärker systematisch vor und führt erst die idealistischen Zeitsysteme an, bevor er von Hegel zu Augustinus springt und der aus seiner Sicht bei Hegel statthabenden Gefahr einer dialektischen Aufhebung der Zeit die dem Christentum entspringenden Zeitlehren (Augustinus und Kierkegaard) als Korrektiv entgegenstellt.²⁰ Demgegenüber ist die zweite Fassung von 1940 stärker historisch orientiert: Augustinus folgt auf die Zeitlehren des Neuplatonismus, von da aus geht der Weg über Thomas in die neuzeitliche Philosophie (Descartes, Spinoza, englische Empiristen, Newton, Leibniz) hin zu Kant und

¹⁸ PB, 18f. Vgl. hierzu auch Hersch: Der Augenblick, 315

¹⁹ Hersch: Der Augenblick, 314.

²⁰ Vgl. ZP, VL 19, 65.

Hegel, um von dort zu Kierkegaards „Gegenschlag“ überzuleiten.²¹ Trotz der Differenz im Aufbau wird Kierkegaard in beiden Fällen auf durchaus klassische Weise als Gegenpol zu idealistischen Zeitkonzeptionen angeführt.

Im Zentrum steht dabei die ‚Theorie des Augenblicks‘ und mit ihr insbesondere eine Auslegung von *Der Begriff Angst*. Deren Stärke sieht Barth darin, dass Kierkegaard die Problematik einer linear-sukzessiven Zeitauffassung klar erkennt und damit einem äußerlich-mathematischen Zeitbegriff eine Absage erteilt. Der Augenblick stellt sich der Linearität entgegen, „dadurch daß er nicht aus der bloßen Folge, sondern nur aus der je u. je neuen Beziehung zum Ewigen zu verstehen ist“.²²

Zudem erwähnt Barth Kierkegaards Kritik am abstrakten Begriff des Augenblicks in Platons Parmenides, die erst durch das christliche Zeitdenken überwunden werden könne, weil hier die Ewigkeit in die Sinnlichkeit eintrete und damit wesentlich werde.²³ Erst dadurch werde ein Verständnis der Zeit als bloße Sukzession überwunden und die Bestimmungen der Zeitphasen in ihrer Differenziertheit möglich. Barth wertet Kierkegaard also in einer Linie mit Augustinus als Vertreter einer christlichen Zeitlehre.

Ein weiterer wichtiger Aspekt für Barth ist die Existentialität des Augenblickes bei Kierkegaard, die er aus dem Gedanken der Synthese von Ewigkeit und Zeitlichkeit im Augenblick herleitet. Barth betont, dass diese Konzeption des Augenblicks als Fülle der Zeit, bzw. als Jetzt, das die Folge fortwährend unterbricht, „in innigster Beziehung zur Angefochtenheit der Existenz“²⁴ stehe – wir erinnern uns, dass die widersprüchliche Synthese von Zeitlichkeit und Ewigkeit bzw. von Körper und Seele im Augenblick sich äußert als Angst, ein Sachverhalt, der wiederum Voraussetzung ist für die Freiheit und das Böse des Menschen sowie Ausgangspunkt für Geschichte.

Bei allen diesen Punkten (der Absage an die linear-mathematische Zeit, der Betonung der Differenziertheit der Zeitphasen und der Existentialität des Augenblicks) wird deutlich, dass Kierkegaards Zeitkonzeption derjenigen von Heinrich Barth sehr nahe steht. Auch für Barth ist die linear-mathematische Zeitauffassung eine bloße abstrakte Vorstellung, die mit der Wirklichkeit der Zeit und ihren Phasen nichts zu tun hat. Zeit könne nicht von dem wirklichen In-die-Erscheinung-Treten der Existenz abstrahiert werden, deren Brennpunkt in der Gegenwärtigkeit der Entscheidung liege

²¹ Vgl. ZP, VL 31, 53.

²² ZP, VL 19, 73.

²³ Vgl. ZP, VL 31, 53.

²⁴ ZP, VL 31, 54.

– womit die drei wesentlichen Begriffe der Barthschen Philosophie, Erscheinung, Existenz und Entscheidung – im Spiel sind.

Und so ist es nicht verwunderlich, wenn Barth noch in seinem großen letzten Werk *Erkenntnis der Existenz* ebenfalls auf den Augenblick zurückgreift, wenn er schreibt:

„Indem wir nach einer bessern Explikation der ‚Gegenwart‘ Ausschau halten, kommt uns der vielsagende Begriff des ‚Augenblicks‘ zustatten. Durch den ‚Augenblick‘ wird Gegenwart als solche begründet. [...] Nun ist dies aber ein Akt der Existenz, in dem ein Ich in seinem Existieren einen Inhalt findet. Als ein Erscheinen-Lassen der Erscheinung gewinnt der Augenblick existentielle Bedeutung und damit auch die Gegenwart des existierenden Ich. Denn der Augenblick ist ‚Entscheidung‘ zwischen einem Sich-Verschließen und einem Offenhalten der Sicht.“²⁵

Bei aller Nähe spart Heinrich Barth allerdings nicht mit kritischen Anfragen an den dänischen Philosophen, die schon in der Einleitungspassage von 1933 deutlich werden. Zwar beginnt Barth, indem er, wie oben bereits zitiert, Kierkegaards Bedeutung unterstreicht, er formuliert aber zugleich eine grundlegende Kritik:

„K.’ Gedanken über die Zeit stellen ohne Zweifel den Höhepunkt der im 19. Jahrh. lautgewordenen Zeittheoreme dar. Sie haben freilich die Eigenschaft, daß sie sich leichter in ihrem Wortlaut wiederholen, als eindeutig begrifflich formulieren lassen. Bei aller geistreichen Zuspitzung eminent gehaltvoller Aussagen haftet ihnen etwas Schillerndes, Mehrdeutiges, Unfaßbares u. Mißverständliches an. Besonders zu vermissen sind die genauen Begründungen; K.’ gedanklicher Stil verharrt in einer aphoristischen Äußerungsweise, die dem philosophischen Nachdenken noch große Aufgaben zu lösen übrig läßt.“²⁶

Barth vermisst in dem literarisch-existenzphilosophischen Stil des Dänen die begriffliche Schärfe und Eindeutigkeit und bemängelt fehlende Begründungsstrukturen – eine Kritik, die in gewisser Weise an Kierkegaards Methode der indirekten Mitteilung vorbeigreift²⁷ – zumal Kierkegaard selbst betont, dass der Begriff „Augenblick“ ein bildlicher Ausdruck sei und es insofern nicht leicht falle, mit ihm umzugehen.²⁸

Besonders die Unklarheit in der Beziehung zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen im Augenblick ist Barth ein Dorn im Auge. Die merkwürdige Nähe des Ewigen im Augenblick scheint Barth verdächtig. Er meint herauszuhören, dass Kierkegaard im Augenblick das tatsächliche Eingehen des Ewigen in die Zeit betone, Ewigkeit, Augenblick und Fülle der Zeit scheinen in einer einzigen Konkreszenz zusammenzutreten,²⁹ so Barths Eindruck. Dabei fügt er hinzu, dass eine solche „Immanenz des Ewigen in

²⁵ EE, 249f.

²⁶ ZP, VL 19, 73.

²⁷ Vgl. Schwab: Der Rückstoß der Methode.

²⁸ BA, 94.

²⁹ Vgl. ZP, VL 19, 78f.

der Gesamtheit der Augenblicke“³⁰ nicht im Sinne des evangelisch-lutherischen Theologen Kierkegaard sein dürfte. Auch vermisst Barth die Eindeutigkeit der Augenblickskonzeption: Bezeichnet dieser nun eine je und je im Augenblick existentieller Entscheidung statthabende Berührung mit dem Ewigen (existentielle Bedeutung des Augenblicks) oder nur und ausschließlich den „ausgezeichneten Augenblick, in dem die ‚Fülle der Zeit‘ in die Geschichte eingetreten ist“³¹ (christologische Bedeutung)?

Wie ist Barths Kritik an Kierkegaard einzuordnen?

Bei aller berechtigten Kritik an einer gewissen Unschärfe der Begriffe Kierkegaards, bleibt bei Barth m.E. unberücksichtigt, dass der Däne seinen literarischen Stil bewusst wählt und in seiner umkreisenden Mehrdeutigkeit und Indirektheit methodisch durchaus exakt anwendet. In Barths Unbehagen gegenüber dem zu nahen Verhältnis von Ewigkeit und Zeit zeigt sich vorderhand wohl vor allem der Hintergrund der dialektischen Theologie, der bei Barth – trotz der starken Betonung der Wesentlichkeit der Erscheinung – doch immer wieder durchscheint, so beispielsweise in der Ablehnung des neuplatonischen Hintergrundes Augustins oder in seinem schwierigen Verhältnis zur Mystik.

Barths spezifischer Kunstgriff ist hier, wie auch an anderer Stelle, die Figur der transzendentalen Transzendenz, in deren Linie seine Interpretationen der „ewigen Zeit“ und der „Fülle der Zeit“ liegen und darin eindeutig von Kierkegaard abweichen. Hierzu noch eine abschließende Erläuterung:

Für Barth steht fest, dass die ewige Zeit die transzendente Voraussetzung von Zeitlichkeit ist und als solche ‚im Jenseits‘ verbleiben muss.³² Nur als übergreifender und begründender Beziehungspunkt kann sie den Zusammenhang der Zeitphasen stiften. Ihre Transzendentalität (nicht Transzendenz!) ist daher notwendig für die Einheit der Zeitlichkeit und der Geschichte.³³ Die ewige Zeit ist also weder reine Ewigkeit und damit fernes, transzendentes Prinzip (als solche hätte sie keinen Bezug zur Zeitlichkeit), noch geht sie völlig ein in die Zeitlichkeit (denn dann könnte sie die Einheit nicht mehr stiften), sondern sie bleibt notwendig Voraussetzungshorizont nicht der theoretischen, sondern der existentiellen Erkenntnis. „Ewige Zeit [als transzendente

³⁰ ZP, VL 19, 73.

³¹ ZP, VL 31, 55.

³² ZP, VL 19, 99.

³³ ZP, VL 19, 99.

Transzendenz der Zeit, JH] ruft die Einheit u. stiftet das Band der Zeitlichkeit.“³⁴ Die Fülle der Zeit ihrerseits, so Barth in der ihm eigenen keuschen Knappheit am Ende der Vorlesung, sei nicht der Augenblick als solcher, „wie Kierkegaard vorauszusetzen scheint“.³⁵

„Fülle der Zeit‘ ist derjenige Augenblick, in dem ‚ewige Zeit‘ Existenz nicht nur begründet u. begrenzt, sondern in ihr in die Erscheinung tritt. Sie bedeutet eine neue Voraussetzung dafür, daß Gegenwart gegeben, Zukunft aufgegeben u. Vergangenheit vergeben wird.“³⁶

Meines Erachtens ist dieses eine deutlich christologisch zu deutende Interpretation der „Fülle der Zeit“, die allerdings verneint, dass die ‚ewige Zeit‘ in ihrer ganzen Bedeutung auch im je einzelnen Existenzakt des Menschen in die Zeit eintreten könne. Beim Menschen geht es nicht um das Eintreten der Ewigkeit in die Zeit, sondern um die existentielle Erkenntnis der Ewigkeit als transzendente Voraussetzung – mithin, so könnte man etwas zugespitzt sagen, um die Aufgabe des existentiellen Nachvollzuges der Menschwerdung Gottes nicht im Sein, aber im Erkennen.

Literatur

- Hersch, Jeanne: Der Augenblick. In: Dies.: *Ausgewählte philosophische Schriften* 1. *Schriften zur theoretischen Philosophie und Philosophiegeschichte*. Hg. Silvan Imhof, Jean Terrier, Urs Marti-Brander. Basel 2020, 313-322 (ursprüngl.: *L’instant*. In: *Kierkegaard vivant. Colloque organisé par l’unesco à Paris, 21-23 avril 1964*. Hg. von unesco. (Coll. Idées). Paris 1966, 94-110.)
- Kierkegaard, Sören: *Gesammelte Werke*. Übersetzt von Wolfgang Pfeiderer und Christoph Schrempf. Jena 1910-1929.
- Ders.: *Der Begriff Angst*. Übers., mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Hans Rochol. Hamburg 1984.
- Schwab, Philipp: *Der Rückstoß der Methode. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung*. Berlin / Boston 2012.
- Theunissen, Michael: Augenblick. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I, 649f.
- Thonhauser, Gerhard: *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Sören Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*. Freiburg 2014.

³⁴ ZP, VL 19, 99.

³⁵ ZP, VL 19, 100.

³⁶ ZP, VL 19, 100.

Theologisch-christologische Begründung in Heinrich Barths: *Das Sein in der Zeit*

Harald Schwaetzer

1. Heinrich Barth hat *Das Sein in der Zeit* im November 1932 als Vortrag gehalten, im Jahre 1933 ist der Text als kleine Schrift gedruckt worden. Die Vorbemerkung weist seine Philosophie als „Existenzphilosophie“ aus, in der Theologie und Philosophie im „einzigen“ Problem eins sind. Die Publikation (wiederum abgedruckt in den *Abhandlungen*, 8-25) ist nicht nur als Dokument in der Zeit, sondern auch als Zeugnis von Barths Existenzphilosophie und insbesondere seiner Zeit-Philosophie als frühes und gedrucktes Werk von besonderer Bedeutung.

Auf dieses Werk sei kurz unter der Perspektive eingegangen, dass sich aus ihm erstens die besondere Stellung Kants in geschichtlicher wie systematischer Hinsicht ergibt. In systematischer Hinsicht liegt sie vor allem in Kants transzendentaler Synthesis der Apperzeption, auf das Problem der Zeit bezogen. In historisch (rücklaufender) Hinsicht ist für Barth Kant die Korrektur der Position Heideggers. Zweitens ergibt sich aus ihr – und das ist vielleicht ungewöhnlicher –, dass ausgerechnet der Bezug auf Kant eine theologisch zu verstehende Methode ist.

2. Blicken wir zunächst auf den Aufbau der kleinen Schrift. Verschiedentlich ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass Barth mit Gliederungen und Strukturen sehr genau umgeht. Häufig gezeigt sind, wie im Augustinus-Buch, Strukturen von sieben Abschnitten, Kapiteln oder Absätzen, die in einem achten verdichtet werden. Ein solcher bewusster Umgang gilt auch für *Das Sein in der Zeit*.

Der gedruckte Vortrag gemäß Erstdruck gliedert sich in Hauptabschnitte, die durch eingeschossene Leerzeilen kenntlich sind sowie gewöhnliche (eingerückte) Absätze. Die Zahl der Absätze und Binnenabsätze ist in folgender Übersicht ebenso zusammengefasst, wie das Thema und die Struktur kurz angedeutet sind:

Hauptabsatz	Zahl der Binnenabsätze	Thema	Struktur
I	4	Doppelsinnigkeit der Zeit	I-III: hist. phil.
II	7 (6 + 1 Refl.)	Augustinus / Heidegger	
III	10	Zeitphasen-Korrektur	
	I-III: 21		
IV	6 (5 + 1 Refl.)	Solipsismus-Gefahr	IV-VI: system. phil.
V	5	Transzendenz	Mitte als Spiegelachse
VI	5	Kant statt Heidegger	
	IV-VI: 16		
VII	1	Bibel/Theol.: Augustin	VII-IX: Theol.
VIII	3	Ew. Zeit bed. Gegenw.	
IX	1	Ew. Zeit ist Erfüllung	
	VI-IX: 5		
	Gesamt: 42		

Zunächst ist eine kurze Bemerkung zur Zahl 42 einzufügen. Das Geschlechtsregister im Lukas-Evangelium weist 42 Geschlechter auf. Dazu wird in Bibelkommentaren notiert: „Diese Zahlen sind geistlich-symbolisch zu verstehen, denn sie beinhalten die Formel $3 \times 7 \times 2$, d.h. eine göttliche (3) Vollkommenheit (7) des Zeugnisses (2).“¹ Die Gliederung in 3×7 nimmt Barth auf in den ersten drei Hauptabschnitten mit 21 Absätzen. Dann folgt der 2. Teil mit 6 Hauptabschnitten: IV-IX. Dabei ergeben IV und IX = 7, V-VIII: 14. Die Zerlegung der Zahl 42 in die Formel $3 \times 7 \times 2$ ist im Geschlechtsregister eine Inkarnationsformel. Sie bezeichnet mit 3 die überkosmische Trinität, mit 7 die Sphären des Kosmos und die Zeitlichkeit, und mit 2 das In-die-Erscheinung-Treten, die Fleischwerdung, des Logos als der zweiten Person. In gleicher Weise arbeitet auch Barth. Die ewige Zeit in IX ist die „Erfüllung“, also nicht nur die „Fülle der Zeit“ des Kommens des Herrn, sondern Erfüllung und Vergebung nach der Auferstehung auf das Ende der Zeiten hin.

¹ <https://www.bibelkommentare.de/fragen/679/widersprueche-in-den-geschlechtsregistern-des-herrn-jesus>. – Die 42 ist durchaus weit verbreitet. Nur ein weiteres Beispiel: Im Roman *Per Anhalter durch die Galaxis* des englischen Autors Douglas Adams ist 42 die von einem Supercomputer errechnete ultimative Antwort auf die Frage nach dem Leben und dem Universum.

3. Diese hier nur skizzenhaft angedeutete Struktur von *Das Sein in der Zeit* macht deutlich, dass Barths Überlegungen auf einem theologischen Fundament formuliert sein dürften, und zwar sehr genau und bewusst auf einem christologischen. Das philosophische Problem der Zeit erweist sich unter dieser Perspektive als christologische Frage.

Aus dieser Perspektive erschließen sich einige weitere Bezüge der Struktur (die auch in der Übersicht angedeutet sind). So gibt es einen Bezug von IV auf IX: Der Solipsismus als Resultat von Adams Fall in die Zeit und die ewige Antwort Gottes, der als ewiger in der Zeit ist als deren Erfüllung und damit Aufhebung des Sündenfalls. Das Verhältnis der beiden Abschnitte ist also wiederum von der zweiten Person der Trinität her gedacht. In ähnlicher Weise lassen sich Bezüge der Abschnitte gespiegelt um die Mittelachse ansehen. Doch darauf soll es an dieser Stelle nicht ankommen.

4. Es sei auf die philosophische Lösung geblickt, die Barth anbietet. Sie denkt Barth in den drei mittleren Abschnitten, insbesondere in IV und V. In V, dem eigentlichen Mittelstück, geht es, wenig überraschend, um die systematische Frage transzendentaler Transzendenz. Die begründende Anwesenheit der Transzendenz im Transzendentalen ist eine Figur, welche die Fleischwerdung des Logos so dokumentiert, dass dieser als Auferstandener das ewige Leben ist, also im Fleisch, aber unabhängig vom Fleisch ist (als dem, was gefallen Sünde und Tod verfallen ist), um es aus dem ewigen Leben heraus neu zu konstituieren.

Von dieser Warte her wird die Kritik an Heidegger in VI einsichtig. „Zeit“ und „reines Ich“ fallen in der Auffassung der Zeit als transzendentaler Synthesis der Apperzeption zusammen. Gerade der Bezug zur (Kant'schen) Transzendentalität ist das philosophisch notwendige Pendant zum obigen Gedanken des ewigen Lebens im Auferstandenen.²

Die unterliegenden theologischen Implikationen in ihrer Verbindung mit der philosophischen Systematik zeigen sich am Ende der mittleren Trias. Absatz IV diskutiert die Solipsismus-Gefahr; dann geht V auf die transzendente Transzendenz über; in Absatz VI nimmt Kant systematisch die Stelle von Heidegger ein. Zugleich erfolgt damit an dieser Stelle die Überleitung ins Biblische, dem die letzten drei Absätze gewidmet sind.

Hieraus ergibt sich die Bedeutung Kants und seines transzendentalphilosophischen Denkens für Barth.

² Seine Lösung des Zeitproblems hat Barth, freilich ohne die christologische Tiefendimension zu thematisieren, im Kant-Aufsatz philosophisch deutlicher herausgearbeitet als in *Das Sein in der Zeit*. Dieser Kant-Aufsatz wird im folgenden Bulletin veröffentlicht werden.

5. Die christologische Frage zeigt sich aber auch im Herzstück der Abhandlung selbst. In Absatz V mit seinen 5 Binnenabsätzen findet sich im seinerseits mittleren Abschnitt 3 die Einführung der zentralen Aussage: „Eine ‚Transzendenz‘ der Existenzen“ (21). Es sei ein „dunkles Wort“, wie Barth selbst einräumt – aber es ist immerhin ein „Wort“, ein „Logos“, der nur für uns zunächst „dunkel“ ist, mag man anfügen. Der folgende Abschnitt 4 greift unmittelbar darauf zurück: „Wir haben bis dahin dunkel auf die Einheit hingewiesen, in der die Existenzen eins sein müssen“ (21). Den theologisch Gebildeten unter seinen Zuhörern dürfte diese Stelle an das „ut omnes unum sint“ aus dem hohepriesterlichen Gebet im Johannes-Evangelium erinnert haben (Joh 17,21). Barth verwahrt sich natürlich gegen eine „substantielle Einheit“ – weder im Sein noch in der Seele sind alle Existenzen eins. Umgekehrt weist er auch jede willkürliche Hypostasierung zurück, etwa mit Blick auf eine jenseitige Welt. „Wenn wir auf ein die Existenzen transzendierendes Prinzip hindeuten, dann dürfen wir uns zunächst berufen auf unsern thematischen Grundbegriff [...]: die *Zeit*“ (21). Im Anschluss an diese Aussage erfolgen drei Bestimmungen, was Zeit nicht ist: Sie ist keine „Zeitlichkeit, als die wir die Existenz bezeichnen durften“ (21). Sie ist ebenfalls nicht die „Summe der zeitlichen Existenzen“. Noch ist sie schließlich die leere Dimension, die zum Schauplatz der Aneinanderreihung von zeitlichen Existenzen wird.

Dann erfolgt eine positive Bestimmung, die im Sinne der Existenzphilosophie vielleicht nicht überraschend ist, aber doch mit Blick auf die hier freigelegte christologische Dimension ein Grundmotiv Barths in die Erscheinung treten lassen kann. Barth notiert zunächst: „Und doch vollziehen wir im Begriffe der Zeit eine eigenartige Zusammenfassung der durch Zeitlichkeit bestimmten Existenzen; sie werden zusammengefaßt nicht in einem Raum, sondern in ihrer Geschichte“ (21). Die Geschichte wird bestimmt als die Sphäre des Erscheinens von Zeit. Zeit wird von daher verstanden „als transzendierende *Bedingung* aller Zeitlichkeit“ (21). Hier liegt die kantische Formel der transzendentalen Synthesis in einer Wendung auf die Zeit vor. Dann wird angefügt: „als *Ursprung* aller Geschichte“ (21). Ursprung ist hier deutlich als „principium“ verstanden, nicht als Anfang im Sinne von „initium“. Die Transzendenz in der Transzendentalität des Ursprungs, die Transzendenz, die im prinzipiellen Ursprung im Transzendentalen ist: das ist freilich nach dem Prolog des Johannes-Evangeliums, den Barth ausgelegt hat, der Logos (Joh 1,1).³ Als dritte Bestimmung erfolgt nun noch: „als sinngebende *Idee* der Existenz, die in ihrer Zerstreung und Entfremdung ihr Einheit

³ Heinrich Barth: Evangelium Johannis. Hrsg. v. Sophie Asam und Paulus Schürmann [Privatdruck ohne Ort und Jahr].

schenkt“ (21) – eine Formulierung, die gleichermaßen existenzphilosophisch wie theologisch gelesen werden kann.

Damit wird ersichtlich, dass Zeit in ihrer transzendentalen Transzendenz in Geschichte aufscheint, dass also Geschichte, sowohl die Geschichte des Einzelnen wie die Geschichte der Menschheit, verbunden ist mit der christologisch gedachten Heilsgeschichte. Bedingung, Ursprung und Idee von jeder Geschichte ist immer dasjenige, was theologisch die Heilsgeschichte ist. Die transzendental verstandene Anwesenheit derselben begründet sogenannte Profangeschichte.

6. Es sei abschließend darauf verwiesen, dass eine solche christologische Begründung der Geschichte bei Heinrich Barth bereits vorbereitet ist. 1930 veröffentlicht er mit seinem Bruder zusammen die Schrift *Zur Lehre vom Heiligen Geist* (München).

Vergegenwärtigt man sich, dass Barth mit Bedingung, Ursprung und Idee eine trinitarische Formulierung von Vater, Sohn und Geist bietet und hält sich zugleich vor Augen, dass diese Reihe durch ein „Zurück zu Kant“ gewonnen wird (in Absetzung von Heidegger), so ergibt sich hier ein interessanter Zusammenhang. Denn Heinrich Barth schließt seine Auseinandersetzung mit dem Idealismus damit, dass er der „Behauptung des Geistbesitzes“ (ebd. 37) energisch entgegentritt:

„Eine neue Vernunftkritik muß heute in weitem, wuchtigem Ausholen die modern-idealistische Usurpation des Geistes radikal in Frage stellen. Um der Strenge der Erkenntnis willen muß die kritische Philosophie von Hegel [...] zurückverweisen auf einen, der den Geist verschwiegen hat und der an seiner Stelle von scheinbar leeren, formalen Prinzipien redet, von Prinzipien, die aber doch unzweideutig das, worauf es ankommt, nämlich den ‚Anfang‘ bezeichnen.“ (37f.)

In diesem Sinne sei das „Zurück zu Kant!“ „auch heute die Parole“ (38). Es geht Barth darum, „der Welt die lebendige Idee und mit ihr den Geist anzubieten“ (ebd.).

Eine mit Kant transzendental begründete Philosophie der Zeit im Sinne einer existentiellen Geschichtsphilosophie stellt also ein Unternehmen dar, welches den auferstandenen Logos als die lebendige Idee und den Hl. Geist anzubieten in der Lage ist.

7. Dass diese „Doppelbödigkeit“ der Anlage von *Das Sein in der Zeit* methodisch bewusst gewählt ist, macht auch der Satzsatz Heinrich Barths aus der Schrift zum Hl. Geist deutlich: „Durch ihr wohlbegründetes Verschweigen des Geistes kann aber kritische Philosophie dazu beitragen, dem Geiste Raum zu geben“ (ebd. 38).

BUCHHINWEIS

Benjamin Breck: Kritische Existenzphilosophie und christlicher Glaube. Eine Studie über die ethischen und theologisch-philosophischen Schriften von Heinrich Barth. Eingeleitet, aus dem Niederländischen übersetzt und mit Kommentaren herausgegeben von Coban Menkveld, Regensburg (Roderer Verlag, Reihe Philosophie Interdisziplinär 57), 2025.

Inigo Bocken

Über die internationale Rezeption der Philosophie Heinrich Barths ist im Allgemeinen nicht viel bekannt. Auf den ersten Blick schien eine Rezeption seines Werkes außerhalb des deutschsprachigen Raums kaum zu existieren. Nachdem der niederländische Philosoph Coban Menkveld eine bemerkenswerte, ursprünglich auf Niederländisch verfasste Dissertation aus dem Jahr 1953 über die Philosophie Heinrich Barths einem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemacht hat, ist diese Darstellung der *Wirkung* des in Basel lehrenden Schweizer Philosophen revisionsbedürftig. Der Autor dieser Arbeit, Benjamin Breck (1913-1977), hat versucht, Barths Denken aus dem Kontext des niederländischen philosophischen Lebens heraus darzustellen – das damals, jedenfalls in protestantischen Kreisen, noch stark von theologischen Fragen geprägt war (siehe z.B. die Bedeutung von K. H. Miskotte). Dadurch erhalten ganz eigene Akzente im Denken Heinrich Barths einen überraschenden Raum. Menkveld hat daher eine wichtige Initiative ergriffen, indem er dieses niederländische Heinrich-Barth-Bild für die überwiegend deutschsprachigen Debatten um die Bedeutung der Barth'schen Philosophie zugänglich macht. Wichtig ist, dass die Übersetzung in dem jetzt erschienenen Buch von sachkundigen und erhellenden Kommentaren begleitet wird, sowohl in den Fußnoten als auch in dem von Coban Menkveld verfassten einleitenden Essay.

Die Rezeptionsgeschichte von Heinrich Barth in der niederländischsprachigen Welt mag tatsächlich eine der kleinsten Fußnoten in der langen Geschichte der Philosophie sein – aber Menkveld gelingt es, zu zeigen, dass sich auch im Kleinen die großen philosophischen Probleme und Debatten auf eine ganz eigene und überraschende Weise widerspiegeln. Menkveld ist ein philosophischer Meister, nicht weil er sich um die große Geschichte der Philosophie kümmert, sondern weil er im Kleinen das Große auf neue Weise darstellt. Dazu muss man ein scharfes Auge für philosophische Probleme haben, und das hat der Autor dieses begleitenden Essays.

Diese Fähigkeit spielte zweifellos auch eine Rolle bei Menkvelds Initiative, die in den verstaubten Archiven verschollene Dissertation von Benjamin Breck wieder bekannt zu machen und sie sogar ins Deutsche zu übersetzen, damit sie in der Debatte

um die Bedeutung von Heinrich Barth eine Rolle spielen kann. Menkvelds Einleitung verortet Breeks Analyse der Barth'schen Philosophie nicht nur philosophiegeschichtlich, sondern sieht in ihr auch ein systematisches Anliegen. Es scheint, dass Breek in Heinrich Barth eine Möglichkeit sieht, einen Weg zu finden zwischen den subjektivistischen Tendenzen im Kantianismus und Neukantianismus des 19. Jahrhunderts – die noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein großen Einfluss hatten – und der Rückbesinnung des 20. Jahrhunderts auf die Objektivität, die sich in Begriffen wie Erfahrung und Praxis ausdrückt. Für Breek geht es genau um die *Unvermitteltheit* zwischen den beiden Tendenzen, auf die das Denken Barths eine Antwort geben könnte, ohne in die Einseitigkeit zu verfallen, die sich im Denken Heideggers offenbart. Der religiöse Denker Breek hat eine besondere Sensibilität für das Problem der Praxis – und damit für das Verhältnis von Theorie und Praxis –, das eine zentrale Herausforderung für das philosophische Denken in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, aber auch bis heute darstellt. Zwischen den Zeilen entpuppt sich Benjamin Breek als ein Denker, der sich durchaus von der Rückkehr zur Wirklichkeit angezogen fühlte, die besonders im katholischen Denken des 20. Jahrhunderts im Vordergrund stand. Aber Breek hat in Heinrich Barth einen Denker gefunden, der keineswegs einen restaurativen Weg einschlägt, wie es in neothomistischen Kreisen oft der Fall war. Wie kann man eine Praxis denken, die von einer Idee geleitet wird und doch eine eigene Dynamik erhalten muss? Wie lässt sich eine Existenzphilosophie, die sich so explizit auf die Praxis konzentriert, mit der Systematik verbinden, die in den neukantianischen Philosophien auftaucht?

Die Strategie, die Breek verfolgt, um dieses Ziel zu erreichen, macht seine These interessant und lehrreich. Breek denkt mit und von Kant aus, um darin zum zentralen Problem der Praxis zu gelangen. Letztlich ist es das Problem der *Anwendung* des kategorischen Imperativs (S. 48), bei dem am Ende eine „Leerstelle“ bleibt (S. 68). Diese Lesart Kants wird durch die neukantianische Entwicklung gestützt. Insofern ist Breeks Dissertation ein interessantes Lehrbuch, das dem Leser einen Zugang zur neukantianischen Philosophie im Sinne von Hartmann, Cohen oder Görland (der seinerseits eine bemerkenswerte Wirkungsgeschichte in der niederländischen Philosophie hatte, S. 75) eröffnet. Aber auch lesenswerte niederländische Philosophie, die außerhalb des niederländischen Sprachraums kaum bekannt ist, wird erörtert (etwa Goedewaagen oder Ovink). Besonders im Kapitel über das Verhältnis von Theologie und Philosophie (Kap. IV) kommt diese Strategie zur Geltung. Hier wird auch die große Bedeutung Görlands für Breek erst richtig deutlich. In einer längeren Passage setzt Breek die Philosophie Görlands in Beziehung zur Religionsphilosophie Cohens und seines Schülers Cassirer. Darin wird deutlich, wie das Verhältnis von Denken und Sein in den

Blick kommt, in dem sich Heinrich Barths Philosophie der Idee als Einheit von Denken und Handeln entfalten kann (ab S. 126). Hier hebt Breck auch die Bedeutung des existentiellen Denkens Kierkegaards hervor – ein Aspekt, den Barth (in Brecks Lesart) mit einem katholischen Philosophen wie Alois Dempf, einem Zeitgenossen Barths, verbindet, den Breck in seinem Buch von 1953 jedoch nicht wahrnimmt. Barth versucht auch hier, wie schon im Kapitel über die Ethik, die Autonomie des Glaubens zu denken, ohne in die Falle der Konzeption der „doppelten Wahrheit“ (S. 135) zu tapen. Breck betont, dass Barth immer ein Philosoph bleibt, schließt aber die Reflexion über den Sinn der Theologie ein. Die Vermeidung des spätmodernen Dualismus scheint für Breck ein wichtiges Anliegen zu sein, um seine Lesart von Barth zu verstehen. Nach Breck ist Barth sowohl Christ als auch Philosoph, aber er glaubt nicht an das Konzept einer christlichen Philosophie. Es ist eine Philosophie der Praxis, die er verfolgt. Beeinflusst von Kant und auch von Kierkegaard bricht er die Herrschaft der theoretischen Vernunft und will die Praxis denken. Das ist es, was diese Philosophie, so Breck, tatsächlich zu bieten hat.

Schließlich hat Breck auch eine deutliche Kritik an Heinrich Barth. Barth, so Breck, sei letztlich nicht über seine historischen Studien hinausgekommen. Dies ist aber, wie Breck betont, keine fatale Kritik – vielmehr hängt diese Tendenz mit seinem Praxisdenken zusammen. Es ist ein wichtiger Anlass für das philosophische Denken, Barth gerade in der Weise zu lesen, dass hier wichtige neukantianische Philosophieentwürfe – insbesondere der Marburger Schule – ins Gespräch gebracht und mit existentiellen Denkern wie Kierkegaard kontrastiert werden. Insofern ist Benjamin Breck auch ein eigenständiger Denker, der aus seiner eigenen Suche nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis heraus mit Heinrich Barth ins Gespräch kommt – und deutlich mehr sein will als ein Historiker, der alle systematischen Schritte Barths genau wiedergeben will.

Damit eröffnet dieses Buch einen interessanten Horizont, der auch für die Barth-Diskussion neue Erkenntnisse bringen kann. Obwohl es in Brecks Ansatz Elemente gibt, die eine Nähe zum katholischen Denken verraten, scheint der Autor prominente katholische Denker wie Maurice Blondel oder den bereits erwähnten Alois Dempf nicht im Blick zu haben. Das wäre etwas für eine spätere Phase von Brecks Karriere. Aber auch dieses Wissen macht die Lektüre des Buches zu einer spannenden Reise.

Dank der Einleitung von Coban Menkveld und seinen erhellenden Fußnoten bietet dieses Buch einen fruchtbaren Boden, um etwas über die Philosophie und ihr Verhältnis zum Religiösen im 20. Jahrhundert zu erfahren. Es ist zu hoffen, dass das Denken Heinrich Barths durch diese Publikation zu neuen Impulsen für das Nachdenken über das Verhältnis von Theorie und Praxis führen kann.

BERICHT

Benjamin Breek: Kritische Existenzphilosophie und christlicher Glaube – Bericht von der Buchpräsentation an der Vrije Universiteit Amsterdam am 19. Mai 2025

Kirstin Zeyer

Am Montag, den 19. Mai 2025 fand an der Vrije Universiteit im Süden Amsterdams eine Buchpräsentation statt, genauer in der schwindelerregenden Höhe des 11. Stockes des Hauptgebäudes, in dem die Räumlichkeiten der Philosophie angesiedelt sind. Zu höheren Ehren kommen sollte dort die jüngst erschienene deutsche Übersetzung der Studie (und zugleich Dissertation) von Benjamin Breek (1913-1977) aus dem Jahr 1953, unter dem Titel: *Kritische Existenzphilosophie und christlicher Glaube – Eine Studie über die ethischen und theologisch-philosophischen Schriften von Heinrich Barth*, Regensburg 2025 (Roderer). Ihr Herausgeber, der niederländische Theologe und Religionswissenschaftler Coban Menkveld, der die Studie eingeleitet, übersetzt und mit Kommentaren versehen hat, übergab das Buch im Rahmen der Feierstunde an den Gastgeber und Philosophieprofessor Christian Krijnen. Unter den Gästen befanden sich auch die Kinder von Breek, die das Übersetzungsprojekt begleitet und gefördert hatten.

Wie kommt es zu einer Präsentation eines Buches über Heinrich Barth, das noch zu seinen Lebzeiten entstand, ausgerechnet in Amsterdam?¹ Diese Frage lässt sich leichter beantworten als die Frage nach einer möglichen persönlichen Begegnung von Breek und Barth, die vorerst offengelassen werden musste. Mit Christian Krijnen konnte Coban Menkveld nicht nur einen international ausgewiesenen Neukantianismus-Experten gewinnen, sondern einen Autor, der selbst zu Barth gearbeitet hat und seit seiner Gründung Ende 2013 dem wissenschaftlichen Beirat der Heinrich Barth-Gesellschaft angehört.

In seiner auf niederländisch gehaltenen Ansprache zeigte sich Krijnen darüber erfreut, dass die interessante Publikation des Religionsphilosophen Breek über Barth nun auch für die deutschsprachige Forschung zugänglich gemacht worden ist, was gut

¹ Breek war übrigens geborener Amsterdamer, der nach seinem Theologiestudium in Utrecht von 1942 bis 1945 als Hilfsprediger im Amsterdamer Süden tätig war, bevor er 1946 als niederländisch-reformierter Pfarrer in der Provinz Zeeland wirkte und 1953 seine Dissertation über Barth in Groningen vorlegte. Das existentielle Ringen des Spätberufenen schlägt sich in seiner Konvertierung zum katholischen Glauben 1963 nieder. Von 1962 bis 1975 wirkte er als Philosoph und Lehrer für Pädagogik an der Katholischen Hochschule in Tilburg.

zu dem in Deutschland und der Schweiz – seit der Gründung der Heinrich Barth-Gesellschaft im Jahr 1996 – zunehmenden Interesse an Barth passe. Wie sich mit Hilfe bereits zugesagter Buchbesprechungen in den Niederlanden (von Dr. Jacco Verburgt, der seine Dissertation über Heinrich Barths berühmten Bruder Karl vorgelegt hat, für die *Filosofie-Tijdschrift* und Prof. Dr. Edward van 't Slot für *In de Waagschaal*) hoffentlich deutlicher zeigen werde, handele es sich bei Benjamin Breek außerdem um einen zu Unrecht vergessenen Denker: Zunächst von renommierten niederländischen Philosophen (Jan Sperna Weiland, Bernard Delfgaauw und Herman Berger) beachtet und besprochen, geriet Brecks Dissertation schließlich für Jahrzehnte aus dem Blick. Angesichts der fundamentalphilosophischen Orientierung von Heinrich Barths Philosophie sei das besonders bedauerlich. Krijnen betonte aus der Teilnehmerperspektive an Vorträgen und Symposien über Barth, dass es sich ausnahmslos um Grundprobleme der Philosophie gehandelt habe – die Rolle und der Status einer philosophischen Anthropologie, der Wirklichkeitsbegriff, das System der Philosophie: „Barth ist ein Philosoph, der auf fundamentale Weise Grundprobleme der Philosophie thematisiert. Auf argumentativ fundierte Weise versucht er, die Gesamtheit des menschlichen Selbstverständnisses und unserer Welt darzustellen.“² Angesichts der Dominanz der analytischen und postmodernen Philosophie sei dies ein hoffnungsvolles Zeichen, dass in Zukunft auch in den Niederlanden noch echte Philosophie möglich sei.

Am Rande sei erwähnt, dass Philosophie an der VU Amsterdam seit Jahren auf Englisch studiert und gelehrt wird. Wie Krijnen, der sich mühelos sowohl in der niederländischen als auch in der deutschen Sprache bewegt, auf Nachfrage bekannte, führe dies mitunter dazu, dass Studierende aus Deutschland ‚ihren‘ Kant in Holland auf Englisch kennenlernen dürfen.

Coban Menkveld führte im Anschluss u.a. näher aus, wie es zur Wiederentdeckung der Dissertation von Breek kam. Hierbei war auch glücklicher Zufall im Spiel, als Inigo Bocken 2006 die Studie in der Bibliothek der Radboud-Universität Nijmegen mehr oder weniger in die Hände fiel, was wiederum dazu führte, dass Kirstin Zeyer im Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft (Nr. 16 vom Mai 2008, S. 36-46) über einen bemerkenswerten Fund innerhalb der niederländischen Barth-Rezeption berichtete, wovon auch die Kinder Brecks Kenntnis bekamen. Inigo Bocken konnte an der Buchübergabe in Amsterdam leider nicht, wie mit Spannung erwartet, persönlich teilnehmen, allerdings wurde seine für das Bulletin (Nr. 14, 2025) vorgesehene, hoch ambitionierte Buchbesprechung von Brecks Studie vorgetragen, die im Anschluss für eine anregende Diskussion sorgte.

² Krijnen, Christian: Rede bij de boekpresentatie, unveröffentlichtes Text-Dokument (2 S.), hier 2, von der Verf. aus dem Niederländischen übersetzt.

Abschließend kann auch der Zweifel, ob es sich bei Breeks Studie über Barth um eine philosophische Ausnahmeschrift handelt, ausgeräumt werden: Neben zahlreichen Beiträgen, die sich kontinuierlich in niederländischen theologischen und philosophischen Zeitschriften finden, harren bisher unveröffentlichte Beiträge – u.a. über Levinas, Buber und Rosenzweig, über Heidegger und Augustinus oder zur jüdischen Philosophie (unter Bezug auf Hermann Cohen) sowie eine umfangreichere Studie über Spinoza – ihrer Entdeckung und vervollständigen das Bild des Schaffens von Benjamin Breck.

Neuerscheinungen zu Heinrich Barth

Reihe „Philosophie interdisziplinär“, Roder-Verlag, Bd. 57:

Benjamin Breek: Kritische Existenzphilosophie und christlicher Glaube. Eine Studie über die ethischen und theologisch-philosophischen Schriften von Heinrich Barth. Eingeleitet, aus dem Niederländischen übersetzt und mit Kommentaren herausgegeben von Coban Menkveld. Regensburg 2025.

Reihe „Philosophie interdisziplinär“, Roder-Verlag, Bd. 55:

Heinrich Barth: Das Erkenntnisproblem. Herausgegeben von Sophie Asam, Stefan Kaiser und Paulus Schürmann. Regensburg 2024.

Impressum

Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft, ISSN 1661-0415
Redaktionelle Verantwortung:
Christian Graf
Fertigstellung:
Philosophisches Seminar e.V.,
Harald Schwaetzer

Heinrich Barth-Gesellschaft

Homepage: www.heinrich-barth.ch
Mitgliedsbeitrag: SFr. 50.-/Euro 40.-

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 Philosophisches Seminar e.V.
Kennwort: Barth
GLS Gemeinschaftsbank eG, Bochum
IBAN: DE87 4306 0967 1293 968000
BIC: GENODEM1GLS

