Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 4 (1948)
Heft: 4

Artikel: Die Philosophie der Erscheinung und der christliche Glaube
Autor: Barth, Heinrich
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877409

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

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

der Apostel den Unterton mitschwingen läßt, nämlich die Ueberzeugung, daß sie eine kranke, dem Untergang geweihte Erscheinung ist. [70] Diese Auseinandersetzung wirkt durch ihre in lapidaren Sätzen sich äußernde Wucht und Eindringlichkeit sowie durch ihre in das Schema einer kunstvollen Rhetorik eingespannte Gedankenordnung besonders kräftig. Es ist keine proletarische Revolution, sondern eine auf die innere Umwandlung ausgerichtete Dynamik, wenn Christus als Anfänger einer neuen Geisteswelt vorgeführt wird, in der die «Törichten» als richtige Philosophen erscheinen, in der Christus gegenüber den Ungerechtigkeiten der gewaltsamen Mächtigen den Unterdrückten eine höhere Gerechtigkeit verschafft, die mit dem Brandmal der Unreinigkeit von Hause aus Gezeichneten heiligt, ihnen dadurch einen wirklichen Adel verleiht und sie aus der Nichtigkeit der Knechtschaft in das bleibende Sein der Freiheit heraufführt.

Ist unsere Auslegung richtig, so wird man nicht bloß den rhetorischen, antithetisch durchgeführten Parallelismus des ganzen Abschnittes bewundern, sondern es werden die oben angeführten, einander widerstreitenden Ansichten der bisherigen Exegese über den Inhalt und die Reihenfolge der grundlegenden Begriffe eine Klärung finden können.

Wien. *Josef Bohatec.*

Die Philosophie der Erscheinung und der christliche Glaube.

Vortrag in Groningen, Utrecht, Leiden und Amsterdam vom 19. bis zum 22. April 1948.

«Philosophie der Erscheinung» soll mit dem christlichen Glauben konfrontiert werden. Was bedeutet das? Was ist «Philosophie der Erscheinung»? Ist hier etwa eine neue Philosophie erfunden worden, die ein neues Prinzip entdeckt hat: das Prinzip der «Erscheinung»? Und nun würde der erstaunten Welt eine große Neuigkeit verkündigt: Alles, was ihr bis dahin als ein Seiendes vorgestellt habt, ist im Grunde «Er-

---

[70] Vgl. das zu 7, 31 Gesagte.

scheinung». Was man nur immer denken kann, läßt sich auf «Erscheinung» zurückführen. Denn «Erscheinung» ist der endlich gefundene Schlüssel zu aller Erkenntnis.

Nicht in diesem Sinne sprechen wir von «Philosophie der Erscheinung». Es gilt nicht, ein neues Grundprinzip zu proklamieren, um mit ihm in der Welt der Philosophen eine kleine Sensation zu bewirken. Hier wird nicht eine Philosophie vertreten, die wie eine grelle Reklameinschrift durch ein neues, überraschendes Stichwort für einen Moment die Aufmerksamkeit auf sich ziehen will. «Philosophie der Erscheinung» bedeutet ja nicht ein Bekenntnis, für das wir um Anhänger werben würden. Wenn wir in der Philosophie überhaupt von «Bekenntnis» reden dürfen, dann bekennen wir uns zu einer philosophischen Erkenntnis, die keinen sensationellen Charakter hat, indem sie tief in der Ueberlieferung der Philosophiegeschichte wurzelt. Wir meinen damit eine Philosophie, die sich im Horizonte dieser Ueberlieferung hält und doch nicht darauf verzichtet, neuen Fragestellungen Raum zu geben.

«Erscheinung» ist noch kein Inhalt der Philosophie, sondern ein Thema philosophischer Untersuchung. Der thematische Begriff der «Erscheinung» hat aber freilich in unsern Augen eine philosophische Bedeutung, die nicht leicht überschätzt werden kann. Das Denken unserer gegenwärtigen Existenzphilosophie bewegt sich mit der ihr eigentümlichen Leidenschaft um den Begriff der «Kontingenz», der ihr zum Wahrzeichen geworden ist in ihrer Gegenstellung gegen die Totalitätsansprüche eines wissenschaftlichen Rationalismus, so gut wie einer spekulativ-idealistischen Zusammenschau alles Seienden im Sinne Hegels. «Kontingent» ist ein Seiendes, sofern es in seinem Sein-Können auch nicht sein kann; es schwebt zwischen Sein und Nicht-Sein in dem schattenhaften Mittelreiche der Möglichkeit. Eine bedrohliche Bedeutung gewinnt aber der Begriff der «Kontingenz», wenn er von der zeitgemäßen Philosophie zur Auslegung der Existenz des Menschen in Anspruch genommen wird. Der Mensch ist für diese Philosophie kontingent nicht nur in dem, was er «ist», sondern in dem, wozu er sich entscheidet. Im Sinne absoluter Kontingenz wird auch seine Freiheit verstanden: in seiner Entscheidung entscheidet sich der Mensch zu einem reinen

Sein-Können, das seinem Wesen nach immer auch nicht sein kann.

Die gegenwärtige Philosophie hat nur allzu guten Grund, auf den Begriff der «Kontingenz» so großes Gewicht zu legen. Allzulange stand die Philosophie und mit ihr das Selbstverständnis des Menschen im Banne irgendeiner Determination der Vernunft — einer Vernunft, die scheinbar nicht anders gedacht werden durfte, als daß sie Welt und Leben durch Prinzipien und Begriffe in logischer Bestimmung beherrscht. Allein die so notwendige Berufung auf die Kontingenz wirkt sich doch nur in beschränktem Maße zu einer wahrhaften Erhellung der Problemlage aus. Indem die Existenzphilosophie auf die Kontingenz alles Seienden hinweist, scheint sie eines zu übersehen: daß «Kontingenz» nicht mehr als ein logisch-ontologisches Prinzip bedeutet — das logisch-ontologische Gegenprinzip gegen das Prinzip einer rationalen Determination des Seienden, das Prinzip der Negation einer so verstandenen «ratio», in dem eine «Möglichkeit» gewahrt wird, die sich jener Determination entzieht.

Für eine Philosophie, die sich ihrer Aufgabe bewußt ist, geht es aber nicht nur darum, den Begriff der «Kontingenz» zu rechtfertigen und zu retten. Noch wichtiger als der Begriff der «Kontingenz» als solcher ist für die Philosophie zu wissen, was denn dieser Begriff begreift, zu erkennen, was es ist, das als «kontingentes» Sein ausgesagt werden muß. — Worin meinen wir «kontingentes» Sein zu erkennen? Ich denke wohl in demjenigen Sein, das wir als «konkret», als «da-seiend», als «wirklich» bezeichnen. Dies ist doch wohl wesentlich, daß uns mit dem Begriffe der «Kontingenz» die wirkliche, sinnlich erfahrbare Welt vor Augen tritt und mit ihr das Dasein des Menschen, indem wir von der Wirklichkeit der Welt und des Menschen mit gutem Grunde die Feststellung machen, daß sie aller rationalen Ableitung grundsätzlich und endgültig unzugänglich bleiben.

Was wir aber die erfahrbare Wirklichkeit des Welt-Seins nennen, beruht auf ihrer «Erscheinung». Und die Wirklichkeit des Menschen ist daran erkennbar, daß er «in die Erscheinung tritt». — Würden wir «Wirklichkeit» allzu unbedacht als «Realität» auslegen, dann würden wir einem kritischen Den-

ken allerlei Angriffsflächen bieten. Denn «Realität» weist auf «res» und damit auf eine dinglich verstandene Wirklichkeit zurück. Nur eine natürliche, unkritische Ontologie darf es sich aber gestatten, das Wirkliche sich als «Ding» vorzustellen und ihm damit die abgerundete, in sich geschlossene Seinsweise zu verleihen, in der es einer natürlichen Weltauffassung vor Augen steht. «Realität» setzt die Vorstellung des «Dinges» voraus. Darum ist dieser Begriff geeignet, uns im Hinblick auf die Bedeutung des Wirklichen irrezuleiten.

Von der «Kontingenz», von der «Realität», vom «Wirklichen» müssen wir zurückgehen auf die «Erscheinung». Die kosmische Realität siderischer und terrestrischer Ordnung, die dem Menschen von alters her die Anregung zur Wissenschaft gegeben hat — worin sollte sie bestehen als in der «phänomenalen» Wirklichkeit, als in der «Erscheinung», die nun allerdings nicht auf weitere Seinsprinzipien zurückgeleitet werden kann? «Erscheinung» ist ein Letztes, das aller Erklärung unzugänglich ist. Es kann keine Definition der «Erscheinung» geben, weil es keine Bedeutung von «Erscheinung» gibt, die aus andern, vorgegebenen Begriffen aufgebaut werden könnte. Was wir mit «Erscheinung» meinen, kann höchstens umschrieben werden, etwa indem wir hinweisen auf die sinnliche Erfahrung, in der uns Erscheinung zu erscheinen scheint. Begriffe wie «Kontingenz», «Dasein», «Wirklichkeit» gewinnen nur dadurch einen erfüllten Sinn, daß sie als Auslegungen oder Bestimmungen von «Erscheinung» verstanden werden.

Erscheinung darf nicht zum «Dinge» verdichtet werden. Sie hat nicht jene in sich selbst ruhende, beinahe absolute Seinsweise, wie wir sie mehr oder weniger bewußt dem «Dinge» und der dinglichen Realität beilegen. Erscheinung ist aber auch nicht eine Außenseite der Dinge. Einem platonischen oder christlichen Spiritualismus lag es jederzeit nahe, Erscheinung auf die defiziente Bedeutung des «Scheines» zu reduzieren und ihr keinen größern Seinsgehalt als denjenigen eines «äußern Aspektes» der «wahren» Wirklichkeit zuzuerkennen. Eine «vergeistigte» Auffassung der Welt und des Menschen meinte zu allen Zeiten mit der Erscheinung darin ins reine kommen zu können, daß sie den Bereich der «sinn-

lichen Phänomene» einer Stufe ontologischer Minderwertigkeit zuwies, mit der Berufung auf den «trügerischen» Charakter der Erscheinung, demzufolge wir von den sinnlichen Phänomenen über das, «was wirklich ist», nur allzuoft hinweggetäuscht werden. — Steht es aber wirklich so, daß Erscheinung als solche uns irreführt? daß Erscheinung über die «wahre Wirklichkeit» sich ausbreitet wie ein schillernder und glänzender Schleier, von dessen Lichtwirkungen wir geblendet sind? Dürfen wir uns Erscheinung als einen farbenreichen, bezaubernden Vordergrund vorstellen, dessen sinnliche Fülle und Mannigfaltigkeit wir erst durchschauen müßten, um zu der gediegenen, übersinnlichen Realität der Dinge durchzudringen, in der wir allem Sinnentruge enthoben sind? Sind wir genötigt, in Anlehnung an einen berühmten Satz von Kant, Erscheinung in Gegensatz zu stellen zu «dem, was erscheint», indem wir dann in der Erscheinung so etwas wie die Entäußerung eines wirklichen Seins, das hinter ihr liegt, zu erkennen meinen?

Es ist uns verboten, das Problem der Erscheinung in dem Sinne aufzuwerfen, daß wir über die Erscheinung hinausdenken auf ein Seiendes, dessen Oberfläche sie alsdann darstellen würde. Wir dürfen der Erscheinung nicht eine Hypostase wirklichen Seins zugrunde legen, wobei dann angenommen würde, daß sich dieses wirkliche Sein in der Erscheinung entweder zu erkennen gebe oder uns umgekehrt über sich selbst in die Irre führe. Denn wie könnten wir uns eine Wirklichkeit, die der Erscheinung zugrunde liegt, sei es auch nur als Möglichkeit, vorstellen, wenn wir von der Erscheinung absehen, die ja dann nur als ein Exponent dieses Wirklichen in Frage kommen dürfte? Weil Wirklichkeit auf Erscheinung beruht und Erscheinung voraussetzt, darum ist es uns nicht möglich, sie selbst wiederum aus einem Wirklichen hervorgehen zu lassen, das sich in ihr offenbaren oder verhüllen soll. Das Problem der Erscheinung liegt nicht in einer Mystifikation, so daß wir uns aufgefordert sähen zu ergründen, was für eine Realität zum Vorschein kommt, wenn wir versuchen wollten, den Schleier der Erscheinung von dem hinwegzuziehen, was hinter ihr verborgen ist. Nicht erst hinter ihr ist ihr Geheimnis zu vermuten. Ihr Problem darf nicht verschoben werden auf ein verborgenes

«Etwas, das erscheint», das wir uns ja ohne Erscheinung gar nicht denken könnten. Allen wahrhaft «intuitiven» Geistern, wie z. B. Goethe, ist Erscheinung problematisch genug gewesen; sie hatten nicht nötig, ihre Problematik erst durch die Vorstellung eines «Innern der Natur» zu beglaubigen.

Wie kann es denn aber geschehen, daß die Philosophie nichtsdestoweniger zu einem «Problem» der Erscheinung gelangt? Läßt denn unser Gedankengang nicht vermuten, daß die Erscheinung rein auf sich selbst angewiesen bleibt, sodaß wir vielleicht gar auf einen Phänomenalismus ausmünden, der alle Erkenntnis zunichte macht? Erscheinung, bei der wir absehen müssen von «dem, was erscheint», bliebe uns nunmehr ein «blindes» ontologisches Prinzip, indem ihr alle Bedeutung und aller Gehalt abgesprochen werden müßte. Wir erinnern uns an die Sätze der «Kritik der reinen Vernunft»: «Begriffe ohne Anschauung sind leer; Anschauungen ohne Begriffe sind blind.» Auf eine «blinde» Anschauung sehen wir uns scheinbar zurückgeworfen.

Allein es gibt keine «blinde Anschauung». Denn mag die Anschauung noch so wenig vom Begriffe durchleuchtet sein, so kann doch angeschaut werden nur «so etwas», d. h. ein Anschauliches, das so und so bestimmt ist und sich in dieser Bestimmung von anderer Bestimmung unterscheidet. Anschauung kann vom Begriffe nicht abgelöst werden. — Dies bedeutet für die «Erscheinung»: es gibt keine Erscheinung in grundsätzlicher Ablösung von dem Momente begrifflicher Bestimmung. Denn es gibt keine Erscheinung, in der nicht «so etwas» erscheint, als ein «Etwas», das durch einen Begriff in der Identität seiner Bedeutung festgehalten wird. So gibt es denn auch für uns ein «Etwas, das erscheint». Wir meinen damit freilich nicht etwas, das der Erscheinung ontologisch zugrunde liegt, sondern das, was Erscheinung «bedeutet». Ihre Bedeutung liegt aber in dem Begriffe, durch den sie bestimmt ist. Wir unterscheiden von dem «Quod» des Erscheinens der Erscheinung das «Quid» ihrer im Begriffe festgehaltenen Bedeutung, in welchem gedacht wird, «was es ist», das in der Erscheinung erscheint.

Mit dem «Begriffe» tritt auf die Ebene unserer hier vollzogenen Betrachtung die Erkenntnis, die Vernunft, der Logos.

So dürftig unsere Aussage über die Erscheinung sich immer darstellen mag, so ist doch eines gewiß: wir haben mit der «Erscheinung» nicht in dem Sinne ein «irrationales» Prinzip gedacht, daß wir mit dem Hinweise auf sie aus dem Horizonte der Erkenntnis überhaupt herausgetreten wären. Erscheinung ist nicht ein «alogisches» Prinzip. Denn es hat sich herausgestellt, daß in aller Erscheinung eine Beziehung auf Logos enthalten ist, sofern das Moment der «Bedeutung» im Hinblick auf Erscheinung nicht bestritten werden kann. «Begriff» und «Bedeutung» erschließen den Ausblick auf Wissenschaft, auf Zusammenhang der Erkenntnis, am Ende auf Philosophie. Alle Momente, Möglichkeiten und Stufen der Erkenntnis haben aber zur Voraussetzung ein transzendentales Prinzip der «Vernunft» — eben dasjenige Prinzip, das uns in aller klassischen Philosophie an entscheidender Stelle begegnet. — «Erscheinung» läßt sich zwar grundsätzlich nicht in Begriffe noch in irgendwelche rationale Beziehungen aufheben. Sie ist aber insofern nichtsdestoweniger ein Prinzip der Erkenntnis, als auf sie alle Begriffe und Prinzipien hinbezogen sind. Denn sie sind — im Sinne Kants — Begriffe und Prinzipien «möglicher Erfahrung»; und was sollte in der «Erfahrung» anderes vertreten sein als eben die Erscheinung, sofern sie auf das hin, «was» erscheint, einer Auslegung zugänglich ist?

Was hat aber eine «Philosophie der Erscheinung» mit dem Menschen zu tun, dessen Sein zum Thema der gegenwärtigen Existenzphilosophie geworden ist? — Wir reden von einem «In-die-Erscheinung-Treten», aus dem wir eine genauere Bedeutung der «Existenz» zu gewinnen suchen. An dieser Stelle liegt für uns der Ausgangspunkt für einen Aufbau der «Philosophie der Existenz». Diese Philosophie kann aber hier nicht einmal in ihren Grundzügen gekennzeichnet werden. Allzusehr würden wir uns von dem Ziele unserer Darlegung entfernen, wenn wir uns — und sei es auch nur eine Strecke weit — auf dieses Thema einlassen wollten. — Nur dies soll hervorgehoben werden: wir erkennen die «Existenz» des Menschen nicht in einem rein spirituellen oder seelischen Dasein, sondern darin, daß er «in die Erscheinung tritt». So wie uns aber «Erscheinung» nicht ein Prinzip der Erkenntnisferne bedeutet, so besagt uns jene Bezogenheit der Existenz auf Erscheinung, die wir bei dem

«In-die-Erscheinung-Treten» im Auge haben, nicht eine Entfremdung der menschlichen Existenz von Sinn und Vernunft. «Erscheinung» ist das Prinzip äußerster, unüberholbarer Konkretion. Dies bedeutet aber nicht, daß die in die Erscheinung tretende Existenz vom sinngebenden Logos losgerissen ist. Eben die Philosophie der Erscheinung eröffnet den Ausblick auf eine Existenzphilosophie, die den Menschen nicht einer sinnlosen Kontingenz preisgibt; bei aller Erkenntnis der Kontingenz erlaubt sie die Bejahung eines Sinnes der Existenz und damit eine positive Auslegung der menschlichen Existenzlage. — Doch es soll bei diesen wenigen Andeutungen sein Bewenden haben.

Wenn wir das wesentliche Anliegen einer «Philosophie der Erscheinung» in einem symbolisch-repräsentativen Begriffe aussprechen wollen, dann dürfen wir erinnern an Kierkegaards Gedanken über den «Augenblick». Was ist es, das der «Augenblick» erblickt? Offenbar die Erscheinung. «Augenblick» ist im Grunde nichts anderes als Erscheinung in ihrem Erscheinen. Indem sich dieses Erscheinen der Erscheinung «augenblicklich» ereignet, wird es zum Inbegriff einer schlechthin gegenwärtigen, einmaligen, unwiederholbaren Wirklichkeit. Wird diese Wirklichkeit als «Augenblick» verstanden, dann bedeutet sie freilich mehr als das in der Philosophie der Gegenwart so bedeutsame «Da-Sein», das als ontologische Leerstelle der Existenz eine Stätte bietet. «Augenblick» ist das Da-Sein, sofern es die Erscheinung erscheinen läßt und eben damit den erfüllten Sinn einmaliger, unableitbarer Existenz gewinnt. «Augenblick» als Erscheinen der Erscheinung — dies ist der systematische Gegenpol zum transzendentalen Prinzip der Begründung möglicher Erfahrung wie zur transzendentalen Voraussetzung existenzieller Erkenntnis. Auf die im «Augenblicke» erscheinende Erscheinung ist alles eidetisch-allgemeine Sein hinbezogen, indem alles Eidos als Bestimmung möglicher phänomenaler Wirklichkeit zu verstehen ist. Wobei diese Wirklichkeit zufolge der Einmaligkeit des «Augenblicks» ihrem Wesen nach nicht in das Eidos eingehen kann! Wirklichkeit vermag nicht in den Begriff aufgehoben zu werden. *

---

* Vgl. zum Folgenden vom Verf.: Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte. Bd. I, Benno Scwabe & Co., Basel, 1947.

Ist die Philosophie in ihrer Geschichte dem einmaligen, unableitbaren Erscheinen der Erscheinung im «Augenblick» gerecht geworden? — Wir sehen die antike Philosophie in ihrer klassischen Lehrbildung einen Weg einschlagen, der uns eben in die entgegengesetzte Richtung führt. Diese Philosophie ist der Nachwelt eindrücklich geworden durch eine Grundauffassung des Seienden, die ihre Größe eben darin zu haben scheint, daß sie der Aktualität des «Augenblicks» enthoben ist. Denn die Erscheinung ist ihr wesenlos geworden. — Das platonische Denken gewinnt einen nicht unwesentlichen Ausgangspunkt in der polemischen Auseinandersetzung mit dem Phänomenalismus des Protagoras, der die Erkenntnis in der unmittelbaren Evidenz der Erscheinung sich erfüllen ließ. Diese Reduktion der Erkenntnis auf das sich selbst bezeugende Phänomen, von dem am Ende nicht einmal mehr eine Aussage gemacht werden kann, bedeutete die Preisgabe des Logos an die momentane sinnliche Empfindung, seine Auflösung in ein Chaos von phänomenalen Gegebenheiten. Auch der Sophist hatte auf seine eigene Weise die Bedeutung des «Augenblicks» begriffen. Sollte sie sich in einem absoluten Positivismus und Relativismus auswirken?

Gegenüber der sophistischen Anfechtung und Zersetzung der Erkenntnis vermochte Plato — in geschichtlich grundlegender Wahrheitserschließung — den Logos zu behaupten. Dieser platonischen Bewahrung, Verfestigung und Vertiefung der Erkenntnis, die den Logos als unüberholbare Voraussetzung aller Erfahrung und alles Denkens einsichtig macht, lag die große Vision des «Eidos» zugrunde, die in der Lehre von den «Ideen» als tragende philosophische Erkenntnis ausgesprochen wurde. Es war die platonische Einsicht in die einzigartige Bedeutung des eidetischen Seins, mit der Plato der Philosophie einen neuen Inhalt von unermeßlicher Bedeutung schenkte, so daß mit ihm der Gang der Philosophiegeschichte wie auf einer höhern Ebene seinen Fortgang nimmt. — Die Ideenlehre beruht auf einer Anschauung, auf einer Ein-Sicht, der doch das Denken nicht fremd wird, indem Denken und Anschauung bei Plato in einem einzigen Erkenntnisbegriff vereint bleiben. Diese platonische Ein-Sicht sieht hinein in die konkreten, sinnlichen Dinge, aber vor allem auch hinein in die Menschen, um

in ihnen die eidetische Grundrealität ihres Seins zu schauen. Dies will sagen: in den Steinen wird das Eidos des Steines geschaut, in den an der Tafel gezeichneten Figuren die geometrische Gestalt und in den gerechten Menschen die Gerechtigkeit. Es selbst, «das Gerechte», wird in «den Gerechten» geschaut — «das Gerechte», das doch wiederum gedacht wird; denn es ist — wie wir sagen — ein «Allgemeines», das im Begriffe begriffen wird. Begriff und Anschauung sind im Eidos eins.

Die platonische Philosophie hat ihre Wurzel in der erhebenden Erkenntnis einer Bedeutung des Seins und des Seienden, die im eidetischen Grundgehalte alles Wirklichen gefunden wird. Nicht in der vor Augen liegenden phänomenalen Gegebenheit erkennen wir, was in Wahrheit «ist». Wir durchschauen das Phänomen und erblicken ein Sein, das allem Wandel und aller Gebrechlichkeit der sinnlichen Wirklichkeit entrückt scheint: das vollkommene, beharrende Sein der «Idee», in dem sich uns eine Realität von höherer Dignität erschließt. — Sollen wir die Idee verstehen als etwas, das «wirklich ist»? Oder sollen wir sie von ihrem begrifflich-rationalen Gehalte her zu deuten versuchen? Viel ist darüber gestritten worden. Wir werden gut tun, der Idee Wirklichkeit oder Realität wohl zuzuerkennen, aber in dem Sinne, daß «Realität» hier einen ganz andern Sinn gewinnen muß, als wie wir ihn im Hinblick auf unsere sinnlich erfahrene Umwelt voraussetzen. Im Eidos erkennt Plato das in Wahrheit geltende Maß der Realität oder der Wirklichkeit, das Maß für das, was als «seiend» anzusehen ist. In welchem Sinne «ist» aber das Eidos? Es «ist» insofern, als in ihm die Einheit einer Bedeutung vertreten ist, also im Sinne begrifflich-allgemeinen Seins. Aber in diesem Sein hat das Eidos nichtsdestoweniger ein Da-Sein. Denn indem es gedacht wird, wird es auch angeschaut.

Mit der Erkenntnis des eidetischen Seins oder des Seins der Idee entfernt sich die platonische Philosophie von den «Phänomenen», die nun einer untergeordneten, minderwertigen Stufe des Seienden zugehören. Es entsteht das Problem der «Trennung» der Idee von den Phänomenen, das der Ideenlehre viel Schwierigkeiten bereitet. Allein unsere Aufmerksamkeit gilt nicht dem weiteren Ausbau der platonischen Systema-

tik. Nur dies nimmt unser Interesse in Anspruch, daß mit Platos Einsicht in das eidetische Sein für die klassisch-antike Auffassung des Seienden die Grundlage geschaffen worden ist. Wir dürfen es wagen, von einem spezifisch antiken Begriffe der «Realität» zu reden, der in der Geschichte der Ontologie eine beherrschende Stellung einnimmt. — Diese «Realität» ist von der rationalen Reinheit des Eidos her zu verstehen. Sie beruht auf der zeitlosen und in sich vollendeten Bedeutungseinheit begrifflich-rationalen Seins. Allein sie hat wiederum eine größere Seinsfülle als Begriff, Kategorie, Gesetz, wie sie vom neuzeitlichen Rationalismus aufgefaßt werden. Denn das Eidos ist nicht nur denkbar, sondern auch anschaulich; es ist Gegenstand einer Tiefensicht, die durch die Erscheinung hindurch den vollkommenen, unveränderlichen, begrifflich-rationalen Grundgehalt der Dinge zu erschauen vermag. Dies ist es, was wir hervorheben möchten: in der platonischen Idee begegnet uns eine Weise gegenständlichen Seins, nach der der Gegenstand der Erkenntnis in einem der Anschauung und dem Denken gegenwärtig ist.

Diese Vereinung von Anschauung und Denken in der Erkenntnis einer eidetisch bestimmten Realität bringt den Geist der antiken Ontologie in vollendeter Weise zum Ausdruck. Wir wagen diese Aussage, indem wir Aristoteles nicht etwa übersehen haben — Aristoteles, dessen Ontologie zumeist gerade als ein Rückschlag gegen Platos eidetisch gesteigerte Auffassung des Seienden angesehen wird! Nun ist freilich nicht zu verkennen, daß die Ontologie des Aristoteles — in ganz anderm Sinne als diejenige Platos — eine philosophische Auslegung der phänomenalen Wirklichkeit bedeutet, und daß ihr demzufolge die Erscheinung nicht in eine Sphäre der ontologischen Minderwertigkeit herabsinken wird. Wohin führt denn aber die aristotelische Auseinandersetzung mit dem Problem der Wirklichkeit? Zu einem Begriffe des «wesenhaften Seins», das in den wirklichen Dingen aufgedeckt wird als der substanzielle und formale Grundgehalt ihrer Wirklichkeit. Im Hinblick auf dieses «wesenhafte Sein» wird sich nicht dasselbe Problem der «Trennung» vom Phänomene stellen, wie es von der platonischen Dialektik aufgeworfen wird — obwohl wir auch von einem aristotelischen Problem der «Trennung»

wissen! Dieses «wesenhafte Sein» bleibt immerhin der sinnlichen Wirklichkeit in gewissem Sinne immanent. — Entscheidend für unsere Untersuchung ist aber die Tatsache, daß auch das «wesenhafte Sein» des Aristoteles — nicht weniger als die platonische Idee — eine vom Eidos her gedachte Realität bedeutet — mag auch das Eidos bei Aristoteles eine andere, reichere Bedeutung gewonnen haben als wie bei Plato! Die wirklichen Dinge haben nach Aristoteles die Grundlage ihres Seins in einer vom Eidos bestimmten, auf dem Eidos beruhenden Wirklichkeit. Diese eidetisch bestimmte Wirklichkeit des «wesenhaften Seins» scheint in denjenigen Dingen, die einer einzigen «Art» zugehören, ein und dieselbe zu sein. Wie es scheint, ist es ein und dieselbe Realität, die Realität einer «substanziellen Form», die den verschiedenen Exemplaren einer bestimmten Art von Organismen innewohnt. Das «wesenhafte Sein» des Aristoteles, dessen Realität auf der Einheit seiner eidetisch begriffenen Bedeutung beruht — es liegt in seiner Seinsweise der platonischen Idee nicht so ferne, wie es uns die historische Darstellung etwa glaubhaft zu machen sucht. Plato und Aristoteles sind nach unserer Auffassung weniger unterschieden, als wie es ihr gemeinhin gezeichnetes Bild vermuten läßt. Denn auch Aristoteles scheint in die Dinge hineinzublicken, um sie zu entdecken in dem, was sie in Wahrheit «sind»; und dieser Einblick erlaubt ihm sie aufzudecken in einem Sein, in dem sie — wenn wir seine Ontologie zu Ende denken — nicht mehr ein je Einzelnes, sondern ein Eidetisch-Allgemeines sind. Auch Aristoteles denkt eine gewissermaßen übersinnliche, eidetisch begründete, wesenhafte Realität aller Dinge.

Ihre letzte, glanzvolle Zusammenfassung findet die antike Ontologie im Neuplatonismus. Bei Plotin gelangt die von uns ins Auge gefaßte klassisch-antike Auffassung des Seienden zu derart eindeutiger Vollendung, daß ihm das eidetisch bestimmte Sein, wie es sich in den hypostatischen Seinsordnungen ausbreitet, zum fraglosen Maßstab aller Wirklichkeit geworden ist. Gegenüber dem Einen, dem Geiste, der Seele bedeuten die Phänomene nicht mehr als Schatten und Spiegelbilder. Im Neuplatonismus erkennen wir einen Höhepunkt der Entfernung der Philosophie von der Erscheinung, die hier den Inbegriff der Abkehr vom Geiste darzustellen scheint. Indem nun

die Philosophie des Mittelalters einerseits im Neuplatonismus, andrerseits in Aristoteles ihren Nährboden findet, übernimmt sie als geistiges Erbe weithin auch das klassisch-antike Realitätsbewußtsein, das so wenig in der Lage ist, der Erscheinung eine gewichtige Bedeutung zuzuerkennen. Diese Nachwirkung antiker Ontologie führt das mittelalterliche Denken freilich in fast unlösbare Schwierigkeiten: wir meinen die Wirrnisse des Universalienstreites, in denen die wahre Bedeutung der «Realität» auf dem Spiele steht. In seiner Auffassung des wirklichen Seins wird das Mittelalter aber immer unsicherer; denn auf dem Umweg über die arabische Philosophie unterliegt es Einflüssen, die einer unangefochtenen Vorherrschaft der antiken Denkweise erfolgreich in den Weg treten.

Die arabische Philosophie des Mittelalters war auf dem Umweg über den Islam vom Alten Testamente her inspiriert. Dies zeigt sich daran, daß sie sich genötigt sah, mit dem Begriffe der «Schöpfung» ins reine zu kommen. Es liegt aber im Wesen dieses Begriffes der «Schöpfung», daß er in der antiken Philosophie keine Stätte finden konnte. Denn was in der Schöpfung von Gott geschaffen worden ist, das ist die phänomenale Wirklichkeit des Welt-Seins, die im Schöpferworte aus dem Nichts hervorgerufen wird. Diese Welt der Erscheinungen, die in der Schöpfung zur sichtbaren und greifbaren Wirklichkeit wird, erfreut sich einer ganz anderen Weise des Seins, als wie sie uns im «seienden Sein» der klassischen griechischen Philosophie begegnet. Das Sein der geschaffenen Welt ist nicht ein eidetisch geläutertes Sein; ihr Sein liegt in der je einmaligen, hic et nunc erscheinenden Erscheinung. — Indem die Philosophie des Mittelalters sich auf den Schöpfungsgedanken zurückbezieht, wird ihr ein vom antiken Denken abweichender Einschlag zu eigen werden. Ihr wird in den Blickpunkt treten die Wirklichkeit singulären, konkreten Seins, das zu dem Nicht-Sein, aus dem es hervorgerufen ist, nicht in einem Verhältnis dialektischer Kontinuität stehen kann. Neue, der Antike fremde Begriffe werden in der mittelalterlichen Ontologie auftreten, die ein wesentlich verändertes Weltbewußtsein zu erkennen geben. Die geschaffene Welt ist als solche bestimmt durch die Begriffe der «Existenz» und der «Kontingenz».

Dem christlichen Mittelalter ist es nun freilich nicht gelungen, die Existenz und die Kontingenz des Welt-Seins in einer neuen, in sich geschlossenen ontologischen Systematik zu verarbeiten und mit dem neu gestellten Problem des Seins fertig zu werden. Aber auch von der Philosophie der Neuzeit würden wir vergeblich erwarten, daß ihre Lehre vom Sein von dorther ihr Gepräge gewinnen könnte. Der cartesianische Rationalismus, in dem das mathematische Weltbewußtsein der erwachenden Neuzeit seinen philosophischen Ausdruck findet, ist alles andere als eine «Philosophie der Erscheinung», indem die sinnlichen Qualitäten des Gegenstandes ja in die reine Ausdehnung aufgelöst werden. Die Philosophie der Aufklärung kommt in Leibniz der phänomenalen Wirklichkeit allerdings wiederum näher, aber ohne dem Sein der Erscheinung gerecht zu werden. Immerhin können wir sowohl an Descartes wie an Leibniz ersehen, daß weder die «Existenz» noch die «Kontingenz» in der klassischen Philosophie der Neuzeit in Vergessenheit geraten ist. — Die Philosophie des nachkantischen Idealismus dagegen ist in ihrer Systematik geradezu darauf angelegt, das Problem der Erscheinung und mit ihm Existenz und Kontingenz in ihrer durchgreifenden Bedeutung unsichtbar werden zu lassen. Indem Hegel Begriff und Wirklichkeit in ein Verhältnis dialektischer Kontinuität versetzt, entfaltet er eine Ontologie, die von jeder Existenzfrage letztlich unangefochten bleiben muß.

Wenn uns in dem eindringlichen, dialektisch zugespitzten Worte Kierkegaards der Protest des christlichen Denkens gegen den Totalitätsanspruch der spekulativen Philosophie vernehmbar wird, dann können wir nicht verkennen, daß dieser Widerspruch eng mit dem Problem einer «Philosophie der Erscheinung» verknüpft ist. Der schon in Erinnerung gerufene Begriff des «Augenblicks» läßt uns auf diesen Zusammenhang aufmerksam werden. Kierkegaard, der ja nicht in die Reihe der eigentlichen Philosophen gerechnet werden kann, erinnert uns aber auch daran, daß das letzte Wort über die «Erscheinung» nicht notwendig von der Philosophie gesprochen wird. Wenn wir die Geschichte der Philosophie überblicken, dann müssen wir einsehen, daß von einer abschließen-

den Auseinandersetzung des philosophischen Denkens mit dem Problem der Erscheinung offenbar nicht die Rede sein kann. Denn wo sich die Philosophie in ihrer Geschichte ausdrücklich der Erscheinung zuwendet, um auf ihre unmittelbare Evidenz hinzuweisen — im positivistischen und empiristischen Phänomenalismus —, da wird die Tiefe des philosophischen Gedankens an diese Evidenz preisgegeben, und die Philosophie ist nahe daran, sich selbst aufzuheben. Nun denkt aber wohl niemand daran, im Hinblick auf die dem Menschen gestellten Probleme und insbesondere auf ein so fundamentales Problem wie das der Erscheinung ausschließlich die Philosophie zu Rate zu ziehen. Gibt es nicht über die Philosophie hinaus Erkenntnismöglichkeiten, die von keinem einsichtigen Menschen ernstlich in Frage gestellt werden? Müßte man zu einer vollständigen Erhellung des Problemes der Erscheinung nicht auch die Literatur und vor allem die bildende Kunst mit in Rücksicht ziehen? Wäre nicht im Hinblick auf dieses Problem auch von Goethe Wesentliches zu lernen? — Wenn wir aber nach Seiten der säkularen Bildung über die Philosophie hinaus unsern Horizont offenhalten, dann ist nicht einzusehen, wieso wir uns grundsätzlich jener andern Erkenntnisquelle verschließen dürften, die uns in der biblischen Offenbarungsurkunde angeboten wird. Sollte uns etwa «die Vernunft» solche Ausschließlichkeit gebieten? Es gibt aber keinen fertigen, ein für allemal gegebenen Maßstab der «Vernunft», an dem wir diese Urkunde messen könnten und der uns dann vielleicht verbieten würde, ihre Stimme überhaupt anzuhören. «Vernunft» ist nicht ein in sich geschlossener Rahmen, in den wir die Erkenntnismöglichkeiten einer bestimmten Ordnung einfügen dürften. Wir müssen «Vernunft» vielmehr als einen offenen Begriff ansehen, einen Begriff, den wir nicht zur Verfügung haben, indem wir ja nicht — wie es der Rationalismus meinte — überblicken können, was der «Vernunft» entspricht und was ihr zuwiderläuft. Der «Logos» ist nicht eine Fähigkeit des Menschen! Logos ist Erkenntnis; und wie dürften wir es wagen, der Erkenntnis und der Erschließung von Wahrheit irgendwo eine absolute Grenze zu setzen? So hat denn die Philosophie keinen Anlaß, etwa im Namen der «Vernunft»

die Möglichkeit einer Wahrheitserschließung durch die Hl. Schrift grundsätzlich in Abrede zu stellen.

Schon am Begriffe der «Schöpfung» konnten wir darauf aufmerksam werden, daß das biblische Denken — im Unterschiede zur griechischen Philosophie — eine Beziehung zur Erscheinung erkennen läßt, die am Ende auch für die Philosophie bedeutsam werden muß. Von der Welt und vom Menschen wird in der Schrift nicht eine eidetisch bestimmte Realität, sondern die konkrete Existenz zur Sprache gebracht. Diese Einsicht einer Erscheinungsnähe des biblischen Denkens wird aber verstärkt und vertieft, wenn wir uns dem Neuen Testamente zuwenden.

«Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir betrachtet und unsere Hände betastet haben, vom Worte des Lebens — und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben» (1. Joh. 1, 1—2) — so wird uns der Erkenntnishorizont der neutestamentlichen Offenbarung umschrieben. Der Raum der neutestamentlichen Erkenntnis breitet sich aus im Bereiche einer sinnlichen Erfahrung, die zur Stätte der Erscheinung ewigen Lebens wird. Von solcher Erscheinung gibt das Neue Testament Kunde. «Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns; und wir sahen seine Herrlichkeit...» (Joh. 1, 14). — In seinem Buche «Der Augenzeuge» hat Markus Barth die biblischen Schriften unter dem eigenartigen Gesichtspunkte in Untersuchung gezogen, daß eben ihre wesentlichsten Aussagen auf sinnliche Erfahrung bezogen sind. Denn auf sinnlicher Erfahrung beruht die Bezeugung der entscheidenden Offenbarungswahrheiten. Sinnliche Erfahrung ist aber nichts anderes als Erscheinung. In der hier sich erschließenden Dimension neutestamentlicher Erkenntnis liegen ohne Zweifel Probleme, die der Theologie bis dahin noch nicht deutlich sichtbar geworden sind. Das genannte Buch ist eine wertvolle Anregung zu einer vertieften biblischen Forschung.

«Wir haben heute wunderbare Dinge gesehen» (Luk. 5, 26). Darin läßt sich die neutestamentliche Erkenntnishaltung zusammenfassen. Im Sehen und Gesehenwerden ereignet sich das Erscheinen der Erscheinung. Hier gewinnt Erscheinung

aber den Charakter des Wunderbaren, des Paradoxen, des schlechthin Außerordentlichen, indem «das, was erscheint», der Erscheinung eine außerordentliche, einzigartige Bedeutung verleiht. So wird denn «Erscheinung» zu einem wesentlichen, wenn nicht zu einem entscheidenden Begriffe der neutestamentlichen Ueberlieferung.

«Darin ist erschienen die Liebe Gottes zu uns, daß Gott seinen eingebornen Sohn gesandt hat in die Welt, damit wir durch ihn leben sollen» (1. Joh. 4, 9). «Und wisset, daß er ist erschienen, damit er die Sünden wegnehme; und es ist keine Sünde in ihm» (1. Joh. 3, 5). «Und bekanntermaßen groß ist das gottselige Geheimnis: Der erschienen ist im Fleische, gerechtfertigt im Geiste . . . . » (1. Tim. 3, 16). «Denn es ist erschienen die heilsame Gnade Gottes allen Menschen» (Tit. 2, 11). «Da aber erschien die Güte und Freundlichkeit Gottes, unseres Heilandes, da hat er nicht nach Werken der Gerechtigkeit, welche wir getan hatten, sondern nach seiner Barmherzigkeit uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes . . . » (Tit. 3, 4). — Der Begriff des «Erscheinens» und der «Erscheinung» oder der «Epiphanie» bezieht sich weithin auf die Inkarnation Gottes in Christus. Er verstattet aber auch eine Anwendung in rein transzendenter Bedeutung: an den zahlreichen Stellen, an denen er für die Wiederkunft Christi eintritt. Dieser eine Begriff der «Epiphanie» umspannt also, wo er auf Christus bezogen ist, sowohl die Sichtbarkeit der Menschwerdung wie jene transzendente Weise des Erscheinens, die — wenn wir nicht irren — vom auferstandenen und vom wiederkommenden Christus ausgesagt wird. — Allein auch der an Christus glaubende Mensch tritt nach der neutestamentlichen Aussage in einer Weise in die Erscheinung, die nur vom Glauben her verstanden werden kann. «Wir tragen allezeit das Sterben Jesu an unserm Leibe, auf daß auch das Leben Jesu an unserm Leibe in die Erscheinung trete» (2. Kor. 4, 10). Und auch in bezug auf den glaubenden Menschen gibt es eine Erscheinung, die erst von seinem zukünftigen Sein ausgesagt wird. «Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes; und es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen, daß, wenn es erscheint, wir ihm gleich sein werden, weil wir ihn sehen werden, wie er ist» (1. Joh. 3, 2).

Alle diese Anführungen sollen nicht mehr bedeuten als einen vorläufigen Hinweis darauf, daß am Problem der Erscheinung nicht nur die Philosophie, auch der Glaube ein Interesse hat. Wir könnten wohl noch lange fortfahren in der Erwähnung von Schriftworten, aus denen wir eine Bedeutsamkeit dieses Begriffes auch für den Glauben zu erschließen vermöchten. Das hier in Frage kommende Glaubensinteresse reicht freilich weit hinaus über die ausdrückliche Verwendung des Terminus «Epiphanie» und was mit ihm sprachlich zusammenhängt. Unser Blick müßte — wenn wir hier verweilen dürften — auch auf diejenigen Worte fallen, in denen etwa vom «Lichte» des Lebens oder vom «Glanze» der Herrlichkeit die Rede ist. Das Sehen dieses Lichtes ist doch gewiß derselben Ordnung der glaubenden Erkenntnis zugehörig wie das Hören des Wortes. Wer dürfte eine Auslegung verantworten, die im johanneischen Begriffe des «Lichtes» nicht mehr als einen bildlichen, metaphorisch gemeinten Ausdruck für eine Wahrheit suchen wollte, die zu aller Sinnlichkeit überhaupt in keiner Beziehung stünde? Vom «Lichte» kann in der Schrift, die sich immer wieder an das Zeugnis der Sinne wendet, nicht nur in einem uneigentlichen Sinne gesprochen werden. Ist doch auch das «Wort» nicht ein einfaches akustisches Phänomen, das uns in seiner sinnlichen Vernehmbarkeit keine weitern Probleme stellen würde. Auch das sinnliche Phänomen des Wortes stellt uns Glaubensfragen. Hier möchten wir aber nur die eine Anregung geben: daß die von uns ins Auge gefaßten, wesentlichen Elemente der Offenbarungsüberlieferung unter einem einheitlichen Gesichtspunkte gesehen und zusammengefaßt werden. Es ist das Glaubensproblem der «Erscheinung», das uns mit dem biblischen Sehen und Hören gestellt ist.

Im Hebräerbriefe wird von Christus ausgesagt: «Jetzt aber ist er einmal, zur Vollendung der Zeiten, in die Erscheinung getreten, um durch sein Opfer die Sünde aufzuheben. Und wie den Menschen gesetzt ist, einmal zu sterben, dann aber das Gericht, so wird auch Christus, nachdem er einmal dargebracht worden ist, um die Sünden vieler wegzunehmen, zum zweiten Male ohne Sünde erscheinen denen, die auf ihn warten zum Heile» (Hebr. 9, 26—28). Wir wollen an Hand dieser Stelle

noch einmal versuchen darzulegen, wie wir dazu kommen, von einer Glaubensbedeutung der Erscheinung zu reden. — Christus ist einmal in die Erscheinung getreten. Daß er in die Erscheinung getreten ist — dies bedeutet nicht, sein überirdisches Wesen habe sich in einem Schatten und Scheine widergespiegelt, indem die minderwertige Welt der phänomenalen Wirklichkeit gewürdigt worden wäre, wie in einem Lichtreflexe den Abglanz der sinnenfernen Gottheit zurückzustrahlen. Christus ist nicht in einen Schein getreten, sondern in die Erscheinung. Seine Inkarnation bedeutet nicht das Eintreten in ein Medium, in dem sich wesensmäßig verhüllen und verflüchtigen müßte, was immer in diese Sphäre des Truges und der Täuschung eintritt. Indem Christus in die Erscheinung tritt, tritt er in einen Raum möglicher Bedeutsamkeit. Denn es gibt keine Erscheinung, ohne daß «etwas erscheint»; nur muß dieses «Etwas» recht verstanden werden! Indem Erscheinung ihrem Wesen nach «etwas bedeutet», wird sie zur Stätte der sich uns erschließenden Wahrheit. Der Schall des Wortes erschließt uns seinen Sinn; und im Blicke des Auges offenbart sich nicht Nichts, sondern der Reichtum der Welt in seiner Sichtbarkeit. Nicht in eine dämmerige Region schwindenden, schattenhaften, ausfallenden Seins ist Christus getreten, vielmehr in die Erscheinung; und dies will sagen: in diejenige Weise des Seins, in der das beschlossen ist, was wir «wirklich» nennen, und in der mit der Wirklichkeit eine Beziehung auf Wahrheit wesensmäßig enthalten ist. Daß Christus in die Erscheinung getreten ist — dies würde vom Platonismus her seine Verirrung in ein verfemtes Schattenreich besagen. Erscheinung ist aber nicht Schatten und Schein.

Christus ist «einmal» in die Erscheinung getreten; «jetzt» ist er erschienen, zur Vollendung der Zeiten, um durch sein Opfer die Sünde aufzuheben. — Im platonischen Dialoge werden die Menschen in Diskussion gezogen in Beziehung auf das, «was sie sind». Und die platonische Erkenntnis führt dahin, daß in den gerechten Menschen «das Gerechte» oder der Mensch in seinem Gerecht-Sein geschaut wird. Diese in ihrem eidetischen Sein erfaßte menschliche Gerechtigkeit wohnt zwar wohl den wirklichen Menschen inne. Aber sie hat in dem Sinne einen zeitlosen Charakter, daß sie in allen gerechten Menschen

ein und dieselbe ist. Das Eidos der «Gerechtigkeit» entbehrt zwar nicht einer platonisch verstandenen Realität. Aber es ist außerstande, in die zeitliche Existenz und damit in die Geschichte einzutreten. Der «gerechte Mensch», den Sokrates in den ihm begegnenden Menschen aufzudecken vermag, ist zwar ein reales, aber nichtsdestoweniger ein zeit- und geschichtsloses Wesen. — Während die Auszeichnung der «Gerechtigkeit» eben darin liegt, daß sie der trüben Seinsweise des Phänomens enthoben ist, wird von Christus gerade umgekehrt ausgesagt, daß er «erschienen ist». Und indem er «jetzt» und «einmal» erschienen ist, tritt er mit seinem Erscheinen in die geschichtliche Existenz. So wie der Tod des Menschen sich je einmal ereignet und in diesem Ereignis die Lebensgeschichte zum Abschluß bringt, so ereignet sich der Opfertod Christi als Vollendung der Zeiten. Das Eintreten Christi in die Geschichte hat aber zur Voraussetzung, daß er nicht in einen Schein, sondern in die Erscheinung getreten ist. Denn Geschichte gibt es nur in jenem Raume möglicher Wahrheitserschließung, als den wir «Erscheinung» kennen.

Der entscheidende Unterschied zwischen platonischem und christlichem Verständnis der Erscheinung ist aber so gewaltig, daß wir nicht in Versuchung kommen, Harmonisierungen zu vollziehen. Er liegt in dem, was Erscheinung bedeutet oder was in der Erscheinung erscheint. Für Sokrates werden die ihm begegnenden Menschen transparent für die Tugenden der Gerechtigkeit, der Besonnenheit, der Tapferkeit. Wenn aber Christus in die Erscheinung tritt, dann liegt in dieser Erscheinung die Paradoxie, daß es Gott selbst ist, der in ihr erscheint, Gott selbst, der, indem er in die Erscheinung tritt, im Tode Christi die Sünden der vielen hinwegträgt. Solche Bedeutung der Erscheinung ist weder der alten noch der neuen Philosophie bekannt geworden.

Wie verhalten sich Philosophie der Erscheinung und christlicher Glaube zueinander? Wir dürfen über dieses Verhältnis im Rückblick auf unsere Ausführungen einige Klarheit gewinnen. Daß die Weise der Auseinandersetzung der Philosophie mit dem Problem der Erscheinung nicht nur für sie selbst, sondern auch für die Auslegung der Glaubensaussagen

von Bedeutung ist, kann wohl nicht übersehen werden. «Erscheinung» ist ein Brennpunkt der philosophischen Problematik. Wer dies weiß, dem wird die durchgreifende, integrierende Bedeutung gewisser biblischer Aussagen erkennbar werden. Er wird solche Aussagen besser verstehen, wenn er weiß, was mit der «Erscheinung» auf dem Spiele steht. Dies führt zu keiner Ueberhebung der Philosophie. Denn die Erscheinung Gottes in Christo meint die Philosophie nicht entdeckt zu haben.

Basel. *Heinrich Barth.*

Verantwortungsgefühl im modernen Denken.

Antrittsvorlesung in Basel am 11. Juni 1948.

Die systematische Theologie sieht sich in ihrer ethischen Disziplin vor die Aufgabe gestellt, die aus ihr hervorgehenden Begriffsbestimmungen immer wieder mit den jeweils aus dem philosophischen Geiste sich ergebenden Einsichten zu konfrontieren, nicht um sich ihnen soviel wie möglich anzupassen und einen Ausgleich zwischen Theologie und Philosophie zu erzielen, sondern um in dieser Konfrontation die Begriffssprache ihrer eigenen Umwelt besser verstehen zu lernen und auf diese Weise auch zu einer Selbstprüfung ihrer eigenen Systematik zu gelangen. Die akademische Arbeit der systematischen Theologie hat sich überhaupt immer wieder mit der philosophischen Begriffssprache zu befassen, ohne sie ist sie wohl nie ganz ausgekommen; besonders bei der Ethik aber liegt die Auseinandersetzung nahe, weil sich hier in der Philosophie eine eigene Systematik ausgebildet hat, welche für die Besinnung auf die Verwirklichung des Handelns aus dem Glauben öfters von einer verführerischen Klarheit und Prägnanz ist. Es gibt da eine ganze Reihe von spezifisch ethischen Begriffen, wie Gesetz, Norm, Pflicht, Gewissen, Verantwortlichkeit, Freiheit, Gemeinschaft, Ordnung usw., wo die Theologie sich zu fragen hat: Was soll ich damit? Gibt es diese Strukturen auch im Ethos, das im Glauben an Jesus Christus den Menschen zur Nachfolge Christi aufruft, oder braucht die Glaubensbeziehung von vornherein ein ganz anderes Gebiet von Signaturen, die