

Existenzphilosophie und christlicher Glaube : zur Einführung in die transzendente Existenzphilosophie Heinrich Barths

Autor(en): **Küry, Urs**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue
internationale de théologie**

Band (Jahr): **65 (1975)**

Heft 4

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404574>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Existenzphilosophie und christlicher Glaube

Zur Einführung in die transzendente Existenzphilosophie Heinrich Barths*

Als Anreger der philosophischen Bewegung, die man unter dem Namen «Existenzphilosophie»¹ zusammenzufassen pflegt, hat der dänische Denker *Sören Kierkegaard* (1813–1855) zu gelten. Seine grosse Entdeckung oder Wiederentdeckung war die Kategorie des Einzelnen, die ihm – in der Auseinandersetzung mit dem die Existenz des Einzelnen entwertenden System-Denken *Hegels* – der christliche Glaube eröffnet hatte. Zu den christlichen Voraussetzungen *Kierkegaards* nehmen die Existenzphilosophen unserer Zeit allerdings eine sehr verschiedene Stellung ein. *M. Heidegger* gilt zwar als Atheist, so auch im Urteil Sartres; wenn wir recht sehen, ist aber der Atheismus für *Heidegger* nur die methodische Voraussetzung zur Freilegung der echten Gottesfrage². Bei *J. P. Sartre* und *A. Camus* hingegen verdichtet sich die atheistische Voraussetzung ihres Denkens zu einer weltanschaulichen Grundhaltung. *K. Jaspers* bejaht den christlichen Glauben, aber nur im Rahmen dessen, was er den «philosophischen Glauben» nennt³. Auch *E. Griesebach* gibt den Zusammenhang mit dem christlichen Glauben nicht auf; sein Anliegen ist es vielmehr, durch die kritische Aufdeckung der heimlichen Machtansprüche aller Ideologien, auch der theolo-

* Dieser Aufsatz ist die erweiterte Nachschrift eines Vortrages, der in einem Kreis von Theologen gehalten wurde. Er stellt den Versuch dar, die Grundzüge des äusserst komplexen und differenzierten Denkens Heinrich Barths nach derjenigen Seite hervortreten zu lassen, die für den Theologen von besonderem Interesse sein muss. Dass das bei der gebotenen Kürze nicht ohne ungeschützte Abkürzungen möglich ist, wird der Leser in Rechnung stellen müssen.

¹ Wir unterscheiden hier nicht zwischen Existenzphilosophie (Jaspers), Existenzialphilosophie (Heidegger) und Existenzialismus (Sartre). Für unsere Zwecke genügt es, die Philosophie, deren Grundthema die Existenz ist, als eine einheitliche philosophische Forschungsrichtung zu betrachten.

² J. P. Sartre: *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?* Europa Verlag Zürich, S. 10. Vgl. jetzt: Annemarie Gethmann-Siefert: *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*. Alber Verlag, Offenburg 1974, wonach Heidegger sich in seiner Kritik nur gegen «die onto-theologische Metaphysik» wendet.

³ Karl Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*. Erschienen in der Festschrift für Heinrich Barth zu dessen 70. Geburtstag: *Philosophie und christliche Existenz*. Basel-Stuttgart 1960.

gischen, die Sphäre des schlichten Glaubens freizulegen⁴. Eine Sonderstellung nimmt der Katholik *G. Marcel* ein, der unabhängig von der deutschen Existenzphilosophie auf der Grundlage seiner Existenz-Analyse eine «Philosophie der Hoffnung» entwickelt, die er der Philosophie der Verzweiflung seiner atheistischen Zeitgenossen entgegenstellt. Bemerkenswert ist ferner, dass die meisten der genannten Philosophen sich nicht darauf festlegen lassen wollen, «Existenzialisten» zu sein. *Heidegger*, von dem seit dem erstmaligen Erscheinen seines grundlegenden Werkes «Sein und Zeit» im Jahre 1927 die stärksten Wirkungen ausgegangen sind, will seine Philosophie als «Fundamental-Ontologie» verstanden wissen, *Sartre* die seine als «existenziale Ontologie», *Jaspers* die seine als «Philosophie der Vernunft», *Grisebach* die seine als «Kritische Philosophie». Schon diese kurzen Hinweise mögen zeigen, dass die Existenzphilosophie ein ganzes Spektrum von Möglichkeiten aufweist, denen wir hier im Einzelnen nicht nachgehen können. Statt dessen beschränken wir uns darauf, einen Existenzphilosophen herauszugreifen, der – wie *Marcel*, *Jaspers*, *Grisebach*, nur in philosophiegeschichtlich und systematisch sehr viel umfassenderer Weise – die Relevanz der Existenzphilosophie für den christlichen Glauben herausgearbeitet hat: *Heinrich Barth*.

Heinrich Barth (1890–1965) kommt vom Neukantianismus der Marburger Schule her (*Cohen*, *Natorp*)⁵. Schon diese hatte die «Abhängigkeit des Logischen vom Existierenden» gelehrt – einen Gedanken, der für die ganze Existenzphilosophie von Bedeutung werden sollte. Als Marburger Schüler geht Barth in seinem umfangreichen, schwer lesbaren Werk vorerst von *Plato*, dann aber vor allem von *J. Kant* aus, in dessen «Kritik der Praktischen Vernunft» und vor allem in dessen «Kritik der Urteilskraft» er das existenzphilosophische Anliegen wahrgenommen sieht. In seinem ersten grösseren Werk, das den Titel trägt «Philosophie der Praktischen Vernunft» (1927), interpretiert er Kant bereits im Sinne der Existenzphiloso-

⁴ Eberhard Grisebach: Die Schicksalsfrage des Abendlandes, Bern 1942. Siehe vor allem das Kapitel: Das traditionelle Christentum und der christliche Glaube, S. 81–135.

⁵ Heinrich Barth gibt einen kurzen Überblick über seinen philosophischen Werdegang im Aufsatz: Grundzüge einer Philosophie der Existenz in ihrer Beziehung zur Glaubenswahrheit. Theologische Zeitschrift Basel, 1953, Heft 2. Dieser Aufsatz gibt zugleich eine knappe Darstellung seines Grundanliegens; auf ihn beziehen wir uns im folgenden öfters, abgekürzt mit «Grundzüge...».

phie, ohne dass der philosophische Terminus «Existenz» oder «Existieren» als solcher schon in Erscheinung tritt, obwohl Barth denselben bereits im Jahre vorher in seinem für seine weitere Entwicklung wichtigen Aufsatz über *Kierkegaard* erstmals erörtert hat⁶. Vertieft und ausgeweitet hat er seine philosophische Sicht in seiner zweiten grösseren Veröffentlichung «Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins» (1935), ein Buch, das unseres Erachtens auch in theologischer Hinsicht von grösster Bedeutung ist. Endlich hat er mit seinem monumentalen, zweibändigen philosophiegeschichtlichen Werk unter dem Titel «Philosophie der Erscheinung» (Bd. I 1946, Bd. II 1959) den Grund gelegt zu seinem systematischen Meisterwerk «Erkenntnis der Existenz» (1965), das er kurz vor seinem Tode abschloss⁷.

Auf eine kurze Formel gebracht, kann gesagt werden, dass für Heinrich Barths philosophisches Schaffen drei Gesichtspunkte wegleitend waren⁸: 1. Die – philosophisch reflektierte – christliche Glaubenswahrheit, auf die zu berufen Barth sich nie gescheut hat, selbst auf die Gefahr hin, deswegen von vielen seiner Fachgenossen (als «Philister»!) deklassiert zu werden⁹. 2. Die platonisch-kantische Transzendental-Philosophie, deren Grenzen er klar aufzeigt, um von ihrem, kritisch geläuterten Verständnis her die philosophische Überlieferung des Abendlandes von *Thales* bis *Adorno* systematisch zu durchleuchten. 3. Das Grundanliegen der zeitgenössischen Existenzphilosophie, in der er indessen nichts absolut Neues sieht. Als ihre Vorläufer betrachtet er *Wilhelm von Ockham* in seiner Frontstellung gegen die scholastische Harmonistik, *Pascal* in seiner Abwehr des cartesianischen Rationalismus, *Hamann* in seinem Kampf gegen den Geist der Aufklärung, *Jacobi* in seinem Eintreten für die Bedeutung des Glaubens im Gegenüber zur «sonnenklaren Atmosphäre des deutschen

⁶ Heinrich Barth: *Kierkegaard der Denker. Zwischen den Zeiten*, 1926, S. 194–234.

⁷ Für Zitate aus diesem Werk benützen wir im folgenden die Abkürzung: EE.

⁸ So Gerhard Huber in seinem Aufsatz: *Heinrich Barths Philosophie*, erschienen in der Festschrift *Philosophie und christliche Existenz* (siehe Anmerkung 3). Aufschlussreich für Barths Schaffen ist weiter: Hermann Diem: *Kritischer Idealismus in theologischer Sicht. Eine Auseinandersetzung mit Heinrich Barth. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus*. 7. Reihe, Bd. 2, München 1934.

⁹ So Heinrich Barth in seinem Vorwort zur Schrift: *Das Sein in der Zeit* (eine Auseinandersetzung mit Heideggers Zeitbegriff). Tübingen 1933.

Klassizismus», und endlich *Kierkegaard* in seinem Widerspruch gegen die geschichtsphilosophische Synthetik *Hegels*¹⁰. Die moderne Existenzphilosophie, mit deren wichtigsten Vertretern, *Heidegger*, *Jaspers*, *Sartre*, er sich mehr implizit als explizit auseinandersetzt, beurteilt er als Epilog zur idealistischen Erkenntnis-Philosophie¹¹; speziell in *Jaspers*' Denken sieht er einen durch *Kierkegaard* und Nietzsche aufgelockerten und vertieften Real-Idealismus am Werk¹². Wie aber, so ist zu fragen, versteht Barth seinen eigenen philosophischen Ansatz im Kontext mit der christlichen Glaubenswahrheit und mit der von ihm herausgearbeiteten philosophischen Überlieferung?

Der existenzphilosophische Ansatz

Anknüpfend an *Kierkegaards* Kampf gegen *Hegel*, für den der Einzelne ein in sich bedeutungsloses Glied in dem Vernunftprozess ist, der sich im Kollektiv der Geschichte konkretisiert, betont Barth den Satz: Existenz ist wesentlich Existenz des Einzelnen. Es wäre oberflächlich, dieses Axiom im Sinne eines vordergründigen Individualismus zu verstehen. Vielmehr geht es Barth, indem er diesen Satz *Kierkegaards* aufnimmt¹³, um die Erhellung dessen, was «Existenz» überhaupt ist. Um das zu zeigen, weist Barth auf die etymologische Bedeutung des Wortes «ex-sistere» hin, das «heraustreten aus etwas» meint. Im Existenzialismus *Sartres* wird dieses Heraustreten zunächst als ein solches aus aller Tradition, Konvention und Ideologie verstanden, durch das der Mensch, auf sich selbst gestellt, in Freiheit erst werden kann, was er ist. Seinem Sein, seinem Wesen, geht sein Existieren voraus – ein Satz, der allen Existenzphilosophen gemeinsam ist¹⁴, so dass gilt: «Der Mensch ist, wozu er sich macht¹⁵.» Auch *Heidegger* versteht das Existieren im Horizont einer umfassenden Ontologie als

¹⁰ EE S. 81.

¹¹ EE S. 61.

¹² Vgl. dazu den Aufsatz Heinrich Barths: Karl Jaspers über Glaube und Geschichte. Theologische Zeitschrift Basel. 1950. Heft 6.

¹³ EE S. 48.

¹⁴ Diesen Satz haben übrigens schon die «mythologischen Humanisten» der Renaissance-Zeit vertreten, so Pico della Mirandola. Vgl. dazu den Aufsatz des Verfassers: Christliches und humanistisches Menschenverständnis, erschienen in dieser Zeitschrift, 1949, S. 141 ff.

¹⁵ J. P. Sartre, ibidem S. 14.

ein Heraustreten, nämlich – um das an einer seiner bekanntesten Formulierungen zu illustrieren – als ein Heraustreten aus der Uneigentlichkeit des «man» (man denkt, man tut das und das) in die Eigentlichkeit des Daseins, das sich in der Offenheit für das Sein vollendet im je Eigen-sein-Können in der Geschichte. Gegen *Sartre* und *Heidegger* macht Barth geltend, dass sie die Existenzphilosophie auf ontologische Voraussetzungen zurückbeziehen, sie ins Ontologische «umbiegen» oder gar, dass sie in die Ontologie «flüchten» und so der Existenz in ihrer Eigenbedeutung nicht gerecht werden¹⁶. Auch gegen die mittelalterliche Ontologie wendet Barth ein, dass sie – trotz ihren gewichtigen Vorbehalten vom christlichen Glauben her – die Existenz aus dem Sein ableitet. Existenz darf aber in keinem denkbaren Sinn als blosses Derivat oder als Extrapolation des Seins verstanden werden¹⁷. In dieser durchgehenden Frontstellung gegen den Ontologismus der Vergangenheit und Gegenwart deutet Barth das «ex-sistere» als ein Heraustreten aus einem transzendentalen Prius, nämlich aus dem Prius der Erkenntnis, das in der Existenz sich aktualisiert. Damit ist folgendes gemeint:

Der Einzelne existiert – das ist eine erste grundlegende Einsicht Barths – aus der transzendentalen «Idee» des Existierens, die das sinngebende Prinzip aller Existenz ist. Diese Idee als sinngebendes Ursprungs-Prinzip der Existenz ist – wie sich noch zeigen wird – eine philosophische Entsprechung zum christlichen Gottesbegriff, aber sie ist nicht identisch mit ihm (vgl. S.260)¹⁸. Die solchermaßen in der transzendentalen Idee des Existierens begründete Existenz aktualisiert sich – das ist ein zweiter Grundgedanke Barths – in der Erkenntnis. Er formuliert geradezu: «das exsistere der Existenz ist Erkenntnis»¹⁹. Das will besagen: Existenz beruht auf Erkenntnis, und zwar so, dass dieser Satz sich nicht in sein Gegenteil umkehren lässt, als ob auch gelten könnte: zuerst existiert der Mensch und dann erkennt er – als Subjekt ein Objekt. Gerade das nicht²⁰. Das Erkennen ist nicht eine «Funktion» des Menschen, sondern der Mensch eine «Funktion» des Erkennens. Damit wendet sich Barth gegen die landläufige Meinung, dass die Vernunft bloss

¹⁶ EE S. 614.

¹⁷ EE S. 14, 631.

¹⁸ Grundzüge... S. 105–107.

¹⁹ EE S. 123.

²⁰ EE S. 353.

ein Vermögen, eine Fähigkeit des Menschen sei, wie auch – was nicht explizit ausgesprochen wird – gegen den ratio-Begriff der römisch-katholischen Theologie, wie er auf dem I. Vatikanischen Konzil in klassischer Weise umschrieben worden ist. Vielmehr ist die Vernunft – das ist eine dritte grundlegende Einsicht Barths – im Sinne der spätantiken Philosophie²¹ als Logos zu verstehen, der als Akt des «Sich-zu-erkennen-Gebens» des Absoluten sich als ein Zweites von diesem abhebt und der im Vollzug von Erkenntnis Existenz überhaupt erst in Erscheinung treten lässt. Als dieses Zweite neben dem Absoluten ist der Logos, die Vernunft, Ursprung sowohl des Erkennens wie des Existierens. Diese philosophische Einsicht steht in Entsprechung zur christlichen Offenbarungswahrheit, dass es der Logos, das Wort, das Sprechen Gottes ist, durch das der Schöpfer den Menschen in die Existenz ruft und in der Existenz erhält. Als Kreatur existiert der Mensch im Wort, beziehungsweise im Logos. Das will aber nicht besagen, dass der Mensch im idealistischen Sinn ein «Vernunftwesen» sei²², oder gar, dass seine Gottebenbildlichkeit in seiner Vernunft bestehe; wohl aber, dass der Mensch in der Kontingenz, in der «Zufälligkeit» seiner seelisch-leiblichen Existenzweise, der Mensch in seiner sinnlich wahrnehmbaren Erscheinung, der Mensch «wie er leibt und lebt», ein Logos-Wesen ist. Gerade auf diese Kontingenz, die dem Menschen als Erscheinung, beziehungsweise in seinem «In-die-Erscheinung-Treten» zu eigen ist, legt Barth allergrösstes Gewicht.

Damit sind vorläufig die Grundpositionen der Existenzphilosophie Barths umrissen, die es noch zu entfalten gilt. Wir tun das anhand folgender drei Thesen, die sich aus dem bisher Gesagten ergeben: 1. Existenz ist Erkenntnis. 2. Existenz ist transzendental begründet. 3. Existenz ist kontingent.

Existenz ist Erkenntnis

Zunächst eine Vorbemerkung, die zum Verständnis des Folgenden wichtig ist: das Erkennen ist nicht als ein Vorgang zu verstehen, der sich zwischen einem Subjekt und Objekt abspielt; das ist – wie

²¹ EE S. 152.

²² Es kann darum wohl im idealistischen Sinn missverstanden werden, wenn Gerhard Huber in in seiner (vor Erscheinen der EE geschriebenen) Würdigung der Philosophie Barths (siehe Anmerkungen 3 und 8) dessen Auffassung in den Satz zusammenfasst: «Der Mensch ist ein Vernunftwesen.»

heute allgemein zugegeben wird – eine neuzeitliche Vorstellung, die der Kritik nicht standhält. Sondern das Erkennen ist ein Sich-zu-erkennen-Geben, ein Sich-Erschliessen, ein Sich-Offenbaren von etwas im Horizonte der Wahrheit²³. Dieses Sich-Erschliessen aktualisiert sich in einem einzigen Vernunftprozess, durch den menschliche Existenz als Erkenntnis, auch die eines supponierten Subjekts und ihm entgegenstehenden Objekts, erst begründet, hervorgebracht wird. Sowenig wir aber unserer Existenz, die ihre Voraussetzung in der Transzendenz der Vernunft hat, mächtig sind, sowenig sind wir in der Lage, den Logos durch unser Erkennen in Besitz zu nehmen und ihm Grenzen zu setzen, etwa so, dass wir – was heute an der Tagesordnung ist – den Logos und seine Tätigkeit auf das beschränken, was der Wissenschaft und Philosophie als Erkenntnis gilt. Die im modernen Bildungsbewusstsein fest verwurzelte Meinung, dass es nur in der Wissenschaft und Philosophie Erkenntnis gibt, dass mit anderen Worten Erkenntnis immer theoretische Erkenntnis sei, ist ein Vorurteil, das es zu bekämpfen gilt. «Theorie erfüllt den Begriff und die Bedeutung der Erkenntnis nicht²⁴.» Erkenntnis ist radikaler und umfassender zu verstehen.

Wenn nämlich Erkennen sich vollzieht als Prozess der transzendentalen Vernunft, die unsere Existenz konstituiert, so ist es auch sie allein, die die Existenz radikal und total in Anspruch zu nehmen vermag und die ihr, wie ihre Grenzen, so auch ihr Ziel setzt. Das zeigt sich daran, dass Existenz so existiert, dass sie sich im Raume der ihr gegebenen offenen Möglichkeiten stets dafür entscheidet, dass eine dieser Möglichkeiten, nämlich die optimale, Wirklichkeit wird. Mit anderen Worten: Existenz existiert in der Entscheidung, die ein Akt der Erkenntnis ist. Existenz ist kein *factum brutum*. Sie hat durch die ihr ständig gestellte Frage, welches die beste ihrer Möglichkeiten ist, den Charakter der Fragwürdigkeit, in der Existenz sich selbst zur Frage wird. Das bringt *Augustin* in seinen *Confessiones* zum Ausdruck in dem berühmten Satz (4, 4, 9): «Ich wurde mir selbst zum grossen Rätsel und fragte meine Seele: warum bist du gebeugt und bangest in mir? Aber sie konnte keine Antwort geben. Und wenn ich ihr zusprach: Harre auf Gott, so gehorchte sie nicht.» Erkenntnis existiert also wesensgemäss in der Erkenntnis-Frage. Die Frage aber, in der Existenz existiert, ist die nach ihrer Sinnerfüllung, inso-

²³ EE S. 173 ff.

²⁴ EE S. 130.

fern ihr immer an einem optimum der sie erfüllenden Sinngehalte gelegen ist – auch wenn sie dieses optimum verkennt oder verleugnet. Indem sie sich für dieses optimum entscheidet, zieht sie diejenige Existenzweise vor, die ihr um ihres Gehaltes willen wert ist, vorgezogen zu werden. In diesem Akt des «Vorziehens» lässt Existenz sich leiten durch die «deonta», durch das, was sein soll, oder – wie Plato im «Protagoras» aufzeigt – durch die «Idee des Guten», deren Wesen es ist, dass sie die Existenz im Horizonte der Wahrheit für das Gute integral in Anspruch nimmt und sie durch ihren Anspruch «normiert». Darin erweist sich die am Sein-Sollenden sich orientierende Entscheidung als ein Erkennen, das sich in einem anderen Raume vollzieht als die auf die Erkenntnis der «onta», auf das Seiende und das Sein gerichtete Wissenschaft und Philosophie, als die «theoretische Vernunft»: nämlich als ein Erkennen derjenigen Vernunft, die *Kant* die «Praktische Vernunft» nennt, der Vernunft, die als solche praktisch ist, indem sie in der Verwirklichung des Sein-Sollenden den Sinn der Existenz zur Erfüllung bringt²⁵.

An dieser Stelle gilt es zwei wichtige Präzisierungen vorzunehmen, die das eben Gesagte erst in den rechten Zusammenhang zu stellen vermögen. Dass unsere Existenz Erkenntnis ist, heisst nicht, dass sich unsere Existenz im Wissen um Erkenntnis und ihre Bedeutung für unsere Existenz, also allein im Denken vollzieht. «Existenz ist längst auf dem Plan, bevor wir von ihr wissen²⁶.» Es gilt sogar – und das ist auch eine bei anderen Existenzphilosophen sich findende Einsicht: Existenz ist dort nicht mehr, wo über sie nachgedacht wird. Wir werden der Existenz nur dort inne, wo sie nicht, nicht mehr, existiert. Damit ist eine Wahrheit ausgesprochen, die wir hauptsächlich *Fichte* verdanken, und auf die *Barth* grosses Gewicht legt²⁷, nämlich die, dass unser Denken als Nach-Denken, wohlverstanden auch das auf die Existenz und ihre praktischen Entscheidungen bezogene Nach-Denken, sich im Raum eines nachträglichen Zurückkommens auf sie, in dem der Reflexion bewegt. Das Erkennen aber, in dem sich Existenz aktualisiert, meint nicht ein solches in der Reflexion, sondern ein Erkennen, das aller Reflexion vorangeht und von ihr nie erreicht wird. Es ist ein Erkennen, das sich unter dem radikalen und umfassenden Anspruch

²⁵ Grundzüge... S. 103ff.

²⁶ EE S. 185.

²⁷ EE S. 258ff.

der «deonta», des Sein-Sollenden, der Praktischen Vernunft vollzieht, in deren existenziellen Entscheidungen der Logos manifest wird.

Und die zweite Präzisierung: Existenz als Erkenntnis ist nicht notwendigerweise bewusste Erkenntnis. Es gibt auch den grossen Bereich der unbewussten oder unterbewussten Existenz²⁸. Das Unbewusste ist aber nicht bloss im Sinne der Psychologie oder Anthropologie zu verstehen, noch ist es dem angeblichen Bereich des Irrationalen oder A-Logischen zuzuweisen. Vielmehr ist – im Sinne *Schellings* – daran zu denken, dass sich das Unbewusste zum Bewussten verhält wie die Potenz zum Akt, wobei aber das Unbewusste nicht als Negation, sondern als Privation des Bewussten zu deuten ist. Diesem kommt also die Priorität zu. Allerdings lassen sich die beiden Bereiche des Bewussten und Unbewussten nicht völlig trennen. Erkenntnis und damit unsere Existenz vollzieht sich faktisch in der Koinzidenz von Bewusstem und Unbewusstem, doch so, dass gesagt werden muss: erst dort, wo die Existenz ihrer selbst voll bewusst wird, ist der Mensch geistig ganz wach geworden.

So sind also – unbeschadet der Voraussetzung, dass unsere Existenz durch die transzendente Vernunft als Erkenntnis begründet wird – die ihres nachträglichen Charakters bewusste Reflexion und das wohlverstandene Unbewusste die Grenzen, die es uns verbieten, zu meinen, dass sich die Existenz des Menschen erst im Denken oder in seinem Selbstbewusstsein zu erfüllen vermag. Worin sich Existenz wirklich erfüllt, das ist mit dem Hinweis auf die Bedeutung der «Praktischen Vernunft» bereits angedeutet worden, muss aber noch tiefer begründet werden.

Die transzendente Begründung der Existenz

«Wir stehen heute in der Gefahr, es mit dem Problem der Transzendenz zu leicht zu nehmen²⁹.» Diese Warnung Barths scheint uns nur allzu berechtigt zu sein, wenn wir Umschau halten im zeitgenössischen Denken. Wohl ist heute viel von «Transzendieren» die Rede; auch besteht weithin Übereinstimmung darüber, was «transzendieren» heisst, nämlich hinübersteigen. Die Frage ist nur, wohin wir in der Transzendenz hinübersteigen. Je nach

²⁸ EE das Kapitel: Bewusste und unbewusste Existenz. S. 433–484.

²⁹ Grundzüge... S. 105. Siehe auch das für den Theologen besonders wichtige Kapitel: Transzendente Begründung. S. 207–240.

der Antwort, die darauf gegeben wird, hat «transzendieren» einen völlig anderen Sinn. Um über die verschiedenen Möglichkeiten des Transzendierens einen Überblick zu gewinnen und den Weg zu einem kritisch haltbaren Begriff von Transzendenz zu finden, ist zu unterscheiden zwischen einer vorphilosophischen Weise des Transzendierens und innerhalb des philosophischen Denkens selbst zwischen einer innerweltlich-immanenten und einer ausserweltlich-transzendentalen Transzendenz³⁰.

Für den vorphilosophischen Begriff³¹ des Transzendierens, wie er heute in die Alltagssprache der Gebildeten übergegangen ist, scheint es uns charakteristisch zu sein, dass mit einer gewissen Unbekümmertheit vorausgesetzt wird, der Mensch könne sich selbst transzendieren. So etwa wird gesagt, dass der Mann in seinem kontingenten Mann-Sein sich selbst transzendiert, wenn er zum Weibe geht. Oder – das ist ein Gedanke, der von der modernen Existenzphilosophie in das Bewusstsein vieler Zeitgenossen übergegangen ist – der Mensch überschreite seine gegenwärtige Existenz im Entwerfen von Zukunft. Weiter: der Mensch transzendiere sich in seiner ethisch stets defizienten Existenz dadurch, dass er sich dem sittlichen Imperativ unterstellt. Oder – was heute in unserer Bildungswelt oft im Vordergrund steht – der Mensch transzendiere sich selbst in der ästhetischen Welterfahrung (was nicht unbedingt heissen muss: in der Kunst), in welcher ihm, nämlich in der Anschauung der Erscheinung in ihrer Reinheit, das Sein des Schönen transparent werde. Was uns aber am meisten interessieren muss und was auch am gefährlichsten werden kann, das ist das, was Barth den «transzendentalen Positivismus» des homo religiosus nennt. Gefährlich ist dieser Positivismus insofern, als der homo religiosus naiv daran glaubt, dass sein auf die Transzendenz Gottes ausgerichtetes Abschreiten des Lebensweges und die inneren und äusseren Erlebnisse, die er dabei hat, eo ipso, Schritt für Schritt, ein Hinüberschreiten in die Transzendenz Gottes selbst sei und dass diese so in seinem irdischen Dasein Gestalt gewinne, sich verkörpern, ihm «immanent» werde³².

³⁰ Allerdings macht Barth die Einschränkung: «Im Rahmen der philosophiegeschichtlichen Überlieferung ist eine eindeutige Abgrenzung von innerweltlicher und ausserweltlicher Transzendenz keineswegs möglich.» S. 211.

³¹ EE S. 147, 209.

³² Barth unterscheidet zwischen Immanenz und Transzendenz philosophisch in folgender Weise: Immanentes Denken liegt dort vor, wo an der ontologischen Priorität des Welt-Seins vor dem Prinzip der Einheit festgehalten

Mögen diese vorphilosophischen Weisen des Transzendierens dadurch gekennzeichnet sein, dass sie zwar – was ausdrücklich hervorgehoben sei – im Einzelnen einer echten Bezogenheit auf die transzendente Transzendenz – nicht entbehren, aber doch im Letzten innerhalb der Welt-Wirklichkeit bleiben und insofern in philosophischer Hinsicht der innerweltlich-immanenten Transzendenz zuzuordnen sind, so sind von ihnen die ihrer Tragweite bewussten, grundsätzlich gemeinten philosophischen und theologischen und wissenschaftlichen Formen des immanenten Transzendierens abzuheben. Die wichtigsten von ihnen seien hier in Kürze angeführt.

In erster Linie ist in diesem Zusammenhang zu nennen die «gemein-menschliche Metaphysik», die einem allgemeinen «metaphysischen Bedürfnis» zu entspringen scheint. Ihr Wesen beruht darauf³³, dass der Mensch seine Existenz von überweltlichen Hintergründen sich abheben lässt, indem er der Natur eine Übernatur, dem sinnlich Wahrnehmbaren ein Übersinnliches, der Weltrealität ein ideelles Sein als deren transzendente Voraussetzung gegenüberstellt. Es wird – allgemeiner gesprochen – über und hinter der Alltagswelt, über und hinter den «Dingen, die auf der Hand liegen», ein qualitativ höher stehender geistiger Kosmos angenommen, an dem der Mensch – je nach dessen Gehalt – durch eine besondere «Spiritualität» glaubt partizipieren zu können. Das Fragwürdige an dieser gemein-menschlichen Metaphysik ist, dass sie die von ihr postulierte Überwelt unkritisch in Anschauungsformen und Begriffen glaubt umschreiben zu können, die der diesseitigen, immanenten Weltwirklichkeit entnommen sind. Auf dieser Ebene des Transzendierens kommt es zu etwas wie einer Verdoppelung der Weltrealität, die dazu führen kann, dass die lebendige Existenz des Einzelnen entleert wird, indem der Mensch sich auf den Weg der Weltflucht, der Flucht in eine Überwelt abdrängen lässt.

Um dieser Gefahr des Akosmismus zu entgehen, kann aber auch der umgekehrte Weg beschritten werden: die Welt wird dann nicht in eine transmundane Weltwirklichkeit transzendiert, sondern sie wird transzendiert durch eine fundamental-ontologische «Ergründung» des Seienden. Dieser Möglichkeit, die wohl die charakteristischste

wird, während mit Transzendenz die Priorität des Prinzips der Einheit vor aller Realität des Welt-Seins gemeint ist. So verstanden, bedeutet die Transzendenz nicht die Abwendung von der Welt-Realität, sondern die Voraussetzung zu deren Erkenntnis. EE S. 26, 232.

³³ EE S. 207 ff.

Form eines innerweltlich-immanenten Transzendierens ist, begegnen wir im magischen Welt-Bewusstsein, das in der Renaissance-Philosophie, etwa bei *Paracelsus*, seine klassische Formulierung gefunden hat. Für das magische Welt-Bewusstsein ist es kennzeichnend, dass es – bei *Paracelsus* noch auf dem Hintergrund des christlichen Glaubens – das Transzendieren in der Weise vollzieht, dass es unter der Annahme eines sogenannten «inneren Himmels», dieser verstanden als Wesensgrund des Universums, die «Naturen» der Dinge, ihre verborgenen Tugenden und Kräfte, ihre astral begründeten Qualitäten sich aufeinander einwirken lässt, wobei dem Menschen die Möglichkeit einer Beeinflussung dieser Einwirkungen (in der Alchemie) vorbehalten bleibt. Das magische Welt-Bewusstsein ist heute in erstaunlicher Weise neu wirksam geworden, etwa in Bewegungen wie der Anthroposophie, der ernsthaften Astrologie, vor allem aber auch in der Art, wie heute in der Psychiatrie, Psychologie und Anthropologie seelisch-leibliche Vorgänge der menschlichen Existenz auf vorgegebene Urphänomene zurückgeführt werden, etwa auf die Sorge, die Angst oder auf Archetypen verschiedenster Art. Nicht zuletzt hat das magische Welt-Bewusstsein, zum Teil unter Anlehnung an gewisse Praktiken ausserchristlicher Religionen, auf die Kirche, die Seelsorge und Theologie von neuem Einfluss gewonnen. Endlich – und es ist nicht unwichtig, sich darüber im klaren zu sein – ist unser heutiges naturwissenschaftlich-technisches Weltbild der Schauplatz eines innerweltlich-magischen Transzendierens geworden, nämlich darin, dass es die sinnlich wahrnehmbare Einzelercheinung in eine Welt völlig unsinnlicher Abstraktionen transzendiert, um so der kontingenten Welt-Wirklichkeit ein rationales, in sich selbst wirksames, aber den menschlichen Einwirkungen zugängliches Schema zu unterlegen (so zum Beispiel in gewissen Forschungsversuchen der Biochemie).

Allein, so sehr das innerweltlich-immanente Transzendieren auf den genannten Gebieten ein relatives Recht hat, insofern nämlich dieses Transzendieren unanfechtbare Weisungen für die tiefere Erkenntnis der Weltwirklichkeit zu geben vermag und von dem darum auf das heutige Denken eine unverkennbare Faszination ausgeht, so muss doch klar sein, dass es innerhalb der Weltwirklichkeit bleibt und das nicht erreicht, was mit der transzendentalen Transzendenz gemeint ist.

Wollen wir den Begriff der transzendentalen Transzendenz in seiner Gegenstellung zum welt-immanenten Transzendieren

abklären, so liegt es nahe, demjenigen Philosophen zu folgen, der diesen Begriff geprägt hat: *Immanuel Kant*. Für Barth heisst das aber von ferne nicht, dass er die Transzendental-Philosophie *Kants* unbesehen übernimmt. Vielmehr weist er in einer sorgfältigen Analyse der «Kritik der reinen Vernunft» nach, dass Kant im Bestreben, sich von seinem «rationalen Dogmatismus» zu befreien, noch im Kampf um den reinen Begriff der transzendentalen Transzendenz begriffen ist. Es liegen bei ihm noch graduell verschiedene Begriffe von Transzendenz vor. Am nächsten kommt er dem reinen Begriff der Transzendenz im Kapitel «Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe». Doch können wir auf die schwierigen Fragen der *Kant*-Interpretation nicht näher eintreten. Vielmehr kommt es uns hier darauf an, die Grundintention *Kants* hervortreten zu lassen. Wenn wir es wagen dürfen, diese auf eine simplizistisch vergrößernde Formel zu bringen, so können wir sagen: Für Kant ist die Transzendenz nicht Ziel und Gegenstand menschlicher Erkenntnisbemühung, sondern deren Voraussetzung und Grund, und zwar in dem Sinne, dass Transzendenz zum Durchbruch kommt in den apriorischen Erkenntnisprinzipien, die aller Erfahrung vorangehen und die als solche von der Vernunft hervorgebracht sind und die Kant darum «transzendental» nennt³⁴. Das Transzendieren ist gleichsam ein solches von oben und nicht von unten. Um diese seine Konzeption zu begründen, bezieht sich Kant ausdrücklich auf die Transzendentalien-Lehre der *Hochscholastik*³⁵. Dort werden die Transzendentalien von Gott als dem absoluten Sein ausgesagt. Dieses gibt sich in einer Mehrzahl von Begriffen zu erkennen: als ens (das Sein) und als unum (das Eine), als verum (das Wahre) und – mit diesem konvertibel – als bonum (das Gute) und endlich als pulchrum (das Schöne). Diese Transzendentalien sind aber für *Kant* nicht Prädikate des Seins wie für die Scholastik, sondern sie sind – im Sinne der berühmten «kopernikanischen Wendung» von der *Kant* in der Vorrede zur 2. Auflage der «Kritik der reinen Vernunft» spricht (wonach die Erkenntnis sich nicht nach dem Gegenstand richtet, sondern der Gegenstand nach der Er-

³⁴ Die bekannte Definition *Kants* in der «Kritik der reinen Vernunft» lautet: «Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.» Kapitel VII der Einleitung. Grossherzog Wilhelm-Ernst-Ausgabe. Leipzig 1923. Band 3, S. 51.

³⁵ «Kritik der reinen Vernunft»: Elementarlehre. Transzendente Logik, Paragraph 12, ibidem S. 111.

kenntnis), «nichts anderes als Erfordernisse und Kriterien der Erkenntnis der Dinge überhaupt», also der Erkenntnis von Sein. *Kant* entzieht damit die Transzendentalien dem Bereich des Seins und bezieht sie in eine Philosophie der Erkenntnis ein. An der apriorischen Erkenntnis also – heisst das mit anderen Worten – gewinnen wir erst einen kritisch haltbaren Begriff von transzendentaler Transzendenz. Und zwar darum, weil uns in diesem Erkennen ein unüberhörbarer Anspruch begegnet, der weder aus ontischen, noch kosmologischen, noch anthropologischen Gegebenheiten, sondern nur aus der transzendentalen Vernunft hergeleitet werden kann³⁶. Dieser Anspruch meldet sich in den apriorischen Anschauungsformen, Verstandesbegriffen, Grundsätzen und Ideen, in denen sich der Erkenntnisvorgang vollzieht und die dem Menschen nicht – wie die Aufklärung lehrte – «angeboren», sondern in ihm insofern transzendental begründet sind, als sie auf die eine transzendente Vernunft als dem Ursprungsprinzip aller Erkenntnis zurückbezogen beziehungsweise von ihr «hervorgebracht» sind. In dieser ihrer Rückbezogenheit auf die eine Vernunft, in der sich die Einheit, die Synthesis aller Erkenntnis und Erkenntnisprinzipien vollzieht, werden sie wahrgenommen durch die «transzendente Apperzeption», wonach das «Ich denke» alle meine Vorstellungen muss begleiten können. Das bedeutet nicht – wie *Kant* oft missverstanden wird und wozu er selbst durch gewisse ungeschützte Formulierungen Anlass gegeben hat –, dass die Erkenntnis auf das Subjekt Mensch oder auf ein supponiertes «transzendentes Subjekt» zurückbezogen wird, bedeutet also keine «Subjektivierung» philosophischer Erkenntnis, die angeblich erst in der Neuzeit durch *Descartes* inauguriert worden ist. Vielmehr erweist sich Erkenntnis als ein Akt derjenigen Vernunft, die nicht unsere menschliche, subjektive Vernunft, sondern die transzendente Voraussetzung der in der Erkenntnis existierenden Existenz ist, so dass – wie *Barth* vorschlägt – nicht zu sagen wäre: das «ich denke», sondern das «ich existiere» muss all mein Denken und Handeln begleiten können³⁷. Danach ist, wie auch aus dem bereits Gesagten (siehe S.253) hervorgeht, unter Vernunft nicht nur die theoretische, sondern – sogar primär – die Praktische Vernunft zu verste-

³⁶ Grundzüge... S.107.

³⁷ *Barth* betont in diesem Zusammenhang von neuem, dass das «Subjekt» ein Aufgegebenes ist und vom Akt des Erkennens her zu verstehen ist und nicht das Erkennen vom Subjekt her. EE S. 221.

hen. Das aber heisst: nur in der Erkenntnis, dass ich als Logos-Wesen aus der transzendentalen, die theoretische Vernunft umfassenden Praktischen Vernunft existiere, eröffnet sich mir überhaupt die Möglichkeit des transzendentalen Transzendierens, vermag ich die Transzendenz in ihrer Reinheit zu erkennen. Denn nur von ihr werde ich in meiner Existenz integral in Anspruch genommen. Und zwar nicht nur von der leeren Transzendenz «des Übergreifenden» (*Jaspers*), sondern von der Transzendenz als dem sinngebenden Ursprungsprinzip aller Erkenntnis und aller Existenz. Die so verstandene transzendente Transzendenz transzendiert das innerweltlich-immanente Transzendieren in allen seinen Formen. Sie kann und darf als Prinzip persönlicher Existenz verstanden werden und steht insofern in Entsprechung zu Gott, dem nach der christlichen Überlieferung Verstand und Wille zukommt³⁸.

Wir gehen über Barth, doch wohl in seinem Sinn, hinaus, wenn wir zusammenfassend erklären: Transzendent im transzendentalen Sinn ist die Vernunft als Ursprungsprinzip der Erkenntnis und der Existenz, nämlich als der Logos (der Sohn), der sich vom Absoluten (Gott-Vater) als ein Zweites, aber ihm Wesensgleiches abhebt und dieses (diesen) zu erkennen gibt, offenbart, während der Vollzug der Vernunfterkennnis die Tat des «Geistes» (des Heiligen Geistes) ist, der sich seinerseits vom Absoluten und dem Logos als ein Drittes, ihnen Wesensgleiches unterscheidet und deren Selbstentäußerung in die Existenz ist. Doch sei diese Entsprechung zur christlichen Trinitätslehre nur angedeutet. Fügen wir immerhin bei, dass es auch von diesen existenz-philosophischen Überlegungen her evident werden kann, dass und warum erst von der recht verstandenen Trinität Gottes her die Existenz des Menschen ihre letzte Sinngebung und Erfüllung finden kann.

Ergänzt seien diese Ausführung noch durch einige philosophiegeschichtliche Bemerkungen. Es war bis jetzt ausschliesslich von *Kant* als Transzendental-Philosophen die Rede. Das soll aber nicht heissen, dass nur er den Gedanken der transzendentalen Transzendenz erreicht hat. «Es darf die philosophische Leistung *Kants* nicht in Verkennung aller Massverhältnisse in die Bedeutung eines absoluten Wendepunktes der Philosophiegeschichte hinaufgesteigert werden³⁹.» Mit Recht weist Barth darauf

³⁸ EE S. 236.

³⁹ EE S. 237.

hin, dass schon in der antiken Philosophie das Wissen um die transzendente Transzendenz lebendig war, so bei *Plato*, in der *Stoa*, im *Neuplatonismus*. Dieses Wissen begegnet uns aber vor allem in der Philosophie der christlichen Ära, angefangen bei den grossen Scholastikern bis auf *Leibniz* und die *Aufklärer*, wenn diese – allerdings etwas missverständlich – von der «göttlichen Vernunft» sprechen. Das aber heisst: auf ihren Höhepunkten ist die Philosophie-Geschichte Transzendental-Philosophie und stellt als solche zwar nicht eine Bestätigung oder Begründung, wohl aber, wie wir meinen, die nächste Entsprechung zur christlichen Glaubenswahrheit dar. Das wird noch klarer, wenn wir uns dem dritten grossen Problemkreis zuwenden, um dessen Erhellung sich die moderne Existenzphilosophie verdient gemacht hat, dem Problem der Kontingenz.

Existenz ist kontingent

Kontingenz⁴⁰ ist der Gegenbegriff zu dem der Notwendigkeit. Kontingent ist demnach etwas, was nicht notwendigerweise da sein muss, etwas, was da sein oder nicht da sein kann, oder auch etwas, das in seinem quid, in seiner qualitativen Bestimmtheit, so oder anders sein kann. Kontingent ist das, was aus keinen Prämissen ableitbar ist: das Unvorhergesehene, Unberechenbare, «Zufällige». Trifft es nun zu, dass die Existenz in der transzendentalen Vernunft ihren Ursprung hat, so liegt es nahe, daraus zu folgern, dass unter dieser Voraussetzung Existenz nicht kontingent sein könne, sondern notwendig, nämlich vernunftnotwendig sei. Das ist aber eine voreilige Schlussfolgerung. Vielmehr muss gelten: die Existenz ist und bleibt – so paradox das klingen mag – unbeschadet ihres Ursprungs aus der Vernunft kontingent. Das heisst: sie ist aus der Vernunft nicht als seinsnotwendig abzuleiten. Das muss deshalb betont werden, weil seit *Spinoza* der Rationalismus bis in die Gegenwart hinein dazu neigt, mit dem Begriff der Notwendigkeit den der Vernunftnotwendigkeit zu verbinden. Auch *Hegel* hat dem Vorurteil Vorschub geleistet, dass die Behauptung einer ursprünglichen göttlichen Vernunft die Aufhebung alles kontingenten Seins in eine geistige Notwendigkeit nach sich ziehe⁴¹. Bereits *Kierkegaard* hat *Hegels* Unternehmen widerspro-

⁴⁰ EE das Kapitel «Existenz in ihrer Begrenzung und Kontingenz» S. 485–550.

⁴¹ Grundzüge... S. 107.

chen, die Existenz des Einzelnen in einen geschichtsnotwendigen Vernunft-Zusammenhang zu integrieren. In ähnlicher Weise widersprechen auch die Existenzphilosophen der Gegenwart jeder Spekulation oder Metaphysik, die versucht, den Einzelnen in einen übergeordneten Sinnzusammenhang einzubeziehen. Mit Nachdruck und – wie wir meinen – mit Recht betonen sie die Unüberholbarkeit der kontingenten Existenz des Einzelnen, indem sie erklären: Existenz in ihrem Sein-Können gibt es nur unter der gleichzeitigen Möglichkeit ihres Nicht-Sein-Könnens, gibt es nur in der ständigen Konfrontation mit dem Nichts. In ihrer Kontingenz schwebt Existenz haltlos über dem Nichts, aus dem sie – wie weiter gefolgert wird – hervorgegangen sei und in das sie zurücksinke. Existenz ist wesentlich ein «Sein zum Tode» (Heidegger)⁴². Wenn wir von dieser «nihilistischen Folgerung» absehen, sprechen die Existenzphilosophen unserer Zeit eine Wahrheit aus, deren Tragweite nicht übersehen werden darf, die Wahrheit von der radikalen Kontingenz unserer Existenz. Auch haben sie recht, wenn sie in der Kontingenz den Grund der fundamentalen Einsamkeit und Existenzangst des einzelnen Menschen erblicken, die durch keine mitmenschlichen Beziehungen und durch kein mystisches Aufgehen ins kosmische All überwunden werden kann.

Dieser zunächst bestürzenden Erkenntnis kann nicht ausgewichen werden; ihr gilt es standzuhalten. Indem wir ihr nämlich standhalten, erfährt diese Erkenntnis – wenn anders wir von der Begründung unserer Existenz in der transzendentalen Vernunft wissen – eine Wendung, die «uns zugute kommt». Wird es doch gerade in der Konfrontation unserer Existenz mit dem Nichts offenkundig, dass das Prinzip ihrer Sinngebung nicht in der Immanenz eines innerweltlichen, individuellen oder kollektiven geschichtlichen Geschehens liegen kann, sondern ihr «aus der Transzendenz zuteil wird.»⁴³ Nur die unmittelbare Transzendenzbezogenheit vermag der Existenz Sinn und Gehalt zu verleihen: einen Sinn, der weder durch das Schweben der Existenz über dem Nichts noch durch ihre daherige Einsamkeit bedroht werden kann. Noch präziser gesagt: nur die unmittelbare Transzendenzbezogenheit unserer Existenz und nicht schon ihre Bezogenheit auf eine metaphysische Überwelt oder auf ein ideelles Sein, wie es uns in den «Ideen des

⁴² Martin Heidegger: Sein und Zeit. Halle, 1935⁴ S. 235 ff.

⁴³ Grundzüge... S. 109.

Guten, Wahren und Schönen» entgegentreten mag und die unser geistig-kulturelles Schaffen bestimmen, gibt unserer Existenz Sinn und Gehalt. Wohl ist es wahr, dass es – wie heute gerne betont wird – zur «Kultur» erst kommt in der Konfrontation mit der «Vergänglichkeit des Lebens», in der das uns umgebende Nichts manifest wird; aber nicht die Kultur an sich, weder die Wissenschaft noch die Kunst, weder die Philosophie noch das «Religiöse», mögen der Forderung nach Sinnerfüllung Genüge zu tun. Das vermag nur die frontale Begegnung mit dem Logos selbst, von dem alles kulturelle Schaffen letztendlich herkommt und das darum nicht unter Verdikt zu stellen ist, wie es in gewissen christlichen Kreisen geschieht. Es ist aber das kulturelle Schaffen klar zu unterscheiden von der unmittelbaren Begegnung mit dem Logos, die sich in jener Erkenntnis vollzieht, die wir – das sei hier beigelegt – Glauben nennen.

Offene Fragen

Diese Erläuterungen zu den drei angeführten Grundthesen mögen hier genügen: Existenz ist Erkenntnis, sie ist in der transzendenten Vernunft begründet, sie ist kontingent. Es ist klar, dass diese existenzphilosophische Grundkonzeption viele Fragen offenlässt. Nur auf einen Einwand, der gegen sie erhoben wird, sei hier kurz eingetreten, nämlich auf das sehr ernst zu nehmende Argument: in dieser Philosophie sei nur von der Existenz des Einzelnen in seinem Verhältnis zur Transzendenz die Rede, nicht aber von ihrer Beziehung zum Sein der Welt, noch auch zur Existenz anderer Menschen, zur menschlichen Gemeinschaft. Theologisch gesprochen: es melde sich hier eine alte, typisch westliche Tendenz neu zum Wort, im Sinne Augustins nur nach der «Seele und Gott» zu fragen⁴⁴. Barth selbst sieht diese Gefahr nicht nur, sondern es ist gerade eines seiner Grundanliegen, jede Form eines weltlosen, solipsistischen «Existenzialismus», wie er zeitweise das Denken der Gebildeten Kontinental-Europas beherrschte, zu überwinden. An den beiden genannten Problemen, am Problem des Welt-Seins und an dem der menschlichen Gemeinschaft, soll kurz gezeigt werden, wie Barth diese Gefahr meistert.

⁴⁴ Augustin in den Soliloquien: «Gott und die Seele möchte ich erkennen. Weiter nichts? Nein, weiter gar nichts.»

Existenz und Sein

Indem wir uns das kosmische Sein als Inbegriff alles Seienden, das wir etwas ungenau «Natur» nennen und das uns in der Wissenschaft und in der Philosophie zum Gegenstand theoretischer Erkenntnis wird, vergegenwärtigen, stellen wir die Frage, wie sich Existenzphilosophie, beziehungsweise ihre auf Existenz gerichtete Erkenntnis, die grundlegend Erkenntnis des Sein-Sollenden, der Deonta, ist, zu eben dieser theoretischen Erkenntnis des Seienden und des Seins verhält? Barth beantwortet die Frage, indem er vom Axiom ausgeht: Existenz hat den Primat vor dem Sein⁴⁵, so wahr Praktische Vernunft den Primat hat vor der theoretischen Vernunft. Das heisst aber nicht, dass Barth in der Existenz und im Sein (als dem «transzendens» des Seienden) zwei getrennte Bereiche sieht, deren Verhältnis dualistisch zu deuten wäre, noch kann es unter dieser Voraussetzung darum gehen, eine Synthese zwischen den beiden herbeizuführen. Vielmehr besteht zwischen Existenz und Sein ein Verhältnis der Polarität, unter der ein und dasselbe zu sehen ist: alle Existenz sub specie essentiae, alles Sein sub specie existentiae. Die Frage ist, wie das geschehen kann, wie also Existenz auf Sein und Sein auf Existenz bezogen werden kann. Die Frage wird (im Anschluss an *Kants* «Kritik der Urteilskraft») beantwortet von der Feststellung her, dass es in beiden Bereichen um ein teleologisches Geschehen geht: in der Existenz darin, dass sich dieses immer im Vorziehen einer optimalen Möglichkeit, also auf ein Ziel hin, vollzieht (siehe S.253); im Naturgeschehen darin, dass sich dieses a tergo als kausal determiniert, a fronte zugleich als teleologisch bestimmt erweist (*Leibniz*). Das Geschehen in der Natur vollzieht sich dabei keineswegs – wie die moderne Physik gezeigt hat – nach den Vorstellungen des mechanistischen Weltbildes in der «ehernen Umklammerung» durch ein alles beherrschendes Kausal- und Finalgesetz. Dem Naturgeschehen eignet vielmehr – im Hinblick sowohl auf die Einzelercheinung wie auf das kosmische Sein in seiner Ganzheit – der Charakter der Kontingenz. Diese aber weist auf die transzendente Voraussetzung allen Geschehens zurück, in der Existenz und Sein ihre letzte Beziehungseinheit haben. – Was mit diesen wenigen Sätzen in ungeschützten Abkürzungen zusammengefasst wird, das begründet Barth in gründlichen, philosophiege-

⁴⁵ EE im Kapitel: «Existenz und Sein». S. 611–682.

schichtlich wohlfundierten Darlegungen. Unsere Bemerkungen mögen wenigstens andeuten, in welchem Sinn Barth den akosmischen Existenzialismus abwehrt und aufzeigt, wie das theoretisch zu erkennende Sein, das uns in unserer Existenz durch seine Teleologie und Kontingenz wie durch seine Begründung in der Transzendenz, «etwas angeht», in die Existenz, der der Primat zukommt, einzubeziehen ist. «Nur in der transzendentalen Voraussetzung aller Existenz kann die letztgültige Einheitsbeziehung von Mensch und Kosmos aufgewiesen werden⁴⁶.»

Das Problem der menschlichen Gemeinschaft

Für den Theologen wichtiger ist, was Barth von seinen existenzphilosophischen Voraussetzungen her über die Möglichkeit der Gemeinschaft von Menschen in ihrer transzendental begründeten Einzel-Existenz sagt⁴⁷. Zunächst vollzieht er einige wichtige Abgrenzungen. Vor allem gilt es, sich davor zu hüten, menschliche Gemeinschaft nur anthropologisch oder soziologisch zu begründen, in der klassischen Weise etwa, dass im Anschluss an *Aristoteles* gesagt wird: der Mensch ist ein *zoon politikon*, ein Gemeinschaftswesen, das seine Existenz nur erfüllen kann im sozialen Ganzen. Es liegt nicht im «Wesen» des Menschen, nur in Gemeinschaft mit Mit-Menschen zu existieren. «Schon allein die nicht sinnlose Fiktion des ‚ersten‘ und ‚letzten‘ Menschen sollte uns vor dieser voreiligen Auslegung zurückhalten⁴⁸.» Erst recht ist nicht auszugehen von Korrelationen wie denen zwischen dem Besonderen (*species*) und dem Allgemeinen (*genus*), zwischen Mensch und Menschheit, zwischen Individuum und Gesellschaft, beziehungsweise zwischen Individualismus und Kollektivismus. Das alles sind schematisierende Abstraktionen, die dem existentiellen Gemeinschaftsproblem nicht gerecht zu werden vermögen. Barth deutet Gemeinschaft – von seinen existenzphilosophischen Voraussetzungen her konsequent – als Ko-Existenz von Einzelnen, die aus der sinngebenden Transzendenz und auf sie hin existieren. Er braucht diesen Terminus längst, bevor er in der Politik aufkommt, wo er sich ja nur auf das äussere, friedlich-schiedliche Nebeneinander zweier oder mehrerer Völker

⁴⁶ EE S. 678.

⁴⁷ EE im Kapitel: Die Koexistenz. S. 361–432.

⁴⁸ EE 368.

bezieht. Im ausgezeichneten, existenzphilosophischen Sinn bedeutet Koexistenz die wechselseitige Beziehung von Menschen in ihrer integralen Existenz. Zu dieser den ganzen Menschen umfassenden Koexistenz kommt es allein dadurch, dass der eine dem anderen in der existenziellen, auf die sinngebende Transzendenz bezogenen Erkenntnis gegenwärtig wird. Wohlverstanden: dem anderen nicht in der Einzahl, sondern dem andern im grundsätzlichen Sinn: den anderen überhaupt. (Die Ich-Du-Philosophie M. Bubers ist als unstatthafte Horizontverengung abzulehnen.) Mit dieser grundlegenden Einsicht, dass Gemeinschaft sich ereignet in der Begegnung und im Sich-Verstehen von Menschen, die in existenzieller Erkenntnis auf die sinngebende Transzendenz ausgerichtet sind, vertieft Barth einen Gedanken, der sich auch bei *Jaspers* findet, wonach «Kommunikation» (Gemeinschaft) nur möglich ist in der die Einzelnen übergreifenden Transzendenz⁴⁹. Er geht jedoch darin über *Jaspers* hinaus, dass er die Transzendenz als Prinzip der erfüllten und sinngebenden Existenz versteht. Er grenzt sich aber durch die Betonung der transzendentalen Bezogenheit der Existenz auch gegen *Heidegger* ab, der Gemeinschaft als «Mit-Sein» der Einzelnen im geschichtlichen Welt-Sein deutet. Erst recht natürlich ist damit abgelehnt das populär-horizontale Verständnis der Gemeinschaft als menschliches, ethisch-rechtlich oder religiös orientiertes Miteinander und Füreinander der Einzelnen, das unter dem Schlagwort (einer die Transzendenz eskamotierenden) «Mitmenschlichkeit» auch unter Theologen viel Verwirrung angerichtet hat. Auch vermögen weder der Altruismus, der ein in sein Gegenteil verkehrter Egoismus ist, noch die Selbstlosigkeit, die die eigenen Ansprüche auf ein Minimum reduziert, Gemeinschaft zu schaffen. «Selbstlos im guten Sinn ist, wer seine Existenz in den Dienst eines grossen Anliegens stellt⁵⁰.»

Den jeweiligen Begründungen von Gemeinschaft entsprechen auch die verschiedenen Vorstellungen über deren Vollzug. Dazu ist in Kürze folgendes zu sagen: Gemeinschaft kommt nicht zustande durch blosser Information und Kommunikation, beziehungsweise durch die dabei naiv vorausgesetzte gegenseitige Kontaktbereitschaft oder durch den auf die Vernunft zurückbezogenen Kommunikations-Willen (*Jaspers*). Gemeinschaft entsteht auch nicht durch

⁴⁹ Karl Jaspers: *Vernunft und Existenz*. Bremen 1949, S. 57 ff.

⁵⁰ EE S. 419.

die Zustimmung vieler zu einer gemeinsamen Leit-Idee oder Ideologie. «Dem Eidos als solchem ist die Kraft der völligen Vereinigung keineswegs verliehen⁵¹, noch durch tätige Hingabe an ein gemeinsames, materielles oder ideelles Ziel.» Blosser Partnerschaft oder «Solidarität zerstört Gemeinschaft nicht weniger, als sie sie aufbaut⁵²». Wie also kommt es zu wirklicher Gemeinschaft?

Gemeinschaft im ausgezeichneten Sinn kommt ausschliesslich zustande in der beharrlichen Ausrichtung der Erkenntnis von Existenz auf Transzendenz durch den je Einzelnen. «Gemeinschaft ist ein Prinzip transzendentaler Ordnung⁵³.» Sie verwirklicht sich – wie wir den Grundgedanken Barths in einer etwas anderen Terminologie weiterführen können – in der Weise, dass der Einzelne den anderen und die anderen – sie sich in der kontingenten Besonderheit ihres Angesprochen-Werdens durch den Logos vergegenwärtigend und verstehend – nicht nur (wie ein blosses Modewort sagt) «annimmt», sondern diesen anderen «gegenwartet» (*Grisebach*)⁵⁴, nämlich den anderen und die anderen gerade in ihrer «Andersheit», Fremdheit, Gegensätzlichkeit, Feindschaft, mit der sie von der Transzendenz her in ihrer je besonderen Existenzweise der unsrigen begegnen, voll und ganz gelten lässt, sie erträgt und mitträgt.

Dieses «Gegenwarten» und Geltenlassen steht in Analogie zur christlichen Nächstenliebe. Die Liebe ist – wie Barth im «Ausblick»⁵⁵ auf die christliche Glaubenswahrheit ausführt und wie wir seine Gedanken hier weiterführen können – das «Lebenselement» der transzendental begründeten Koexistenz. Sie hat ihre Wurzel im Anspruch der Transzendenz an den je Einzelnen, in der Liebe Gottes zu uns. Sie verwirklicht sich so, dass sie dem anderen, der mit seinem Versuch, seine Existenz in der Ausrichtung auf Transzendenz zur Erfüllung zu bringen – scheitert, und darin scheitern wir alle – immer wieder verstehend und helfend beisteht (das ist der Sinn der Seelsorge); zweitens so, dass sie dazu beiträgt, die seelisch-leibliche Existenz des anderen in ihrer Kontingenz zu sichern und zur Entfaltung zu bringen (das ist der Sinn christlicher Sozialarbeit). Ihre Stätte hat die Liebe in der Gemeinde als der Gemeinschaft derer, die bewusst um die Erfüllung ihrer Existenz von der Transzendenz Gottes her kämpfen und die in der Masse, als sie das tut,

⁵¹ EE S. 431.

⁵² EE S. 411.

⁵³ EE S. 408.

⁵⁴ Eberhard Grisebach: *Gegenwart. Eine kritische Ethik.* Halle 1929.

berufen ist, mit dem ihr anvertrauten Wort die Geschichte der Menschheit und der Völker kritisch und aufbauend zu begleiten⁵⁵.

Mit diesen letzten Ausführungen und den von uns den Gedanken Barths beigefügten Aussagen des Glaubens haben wir aber die der Philosophie gesetzten Grenzen bereits überschritten. Es stellt sich darum die Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Existenzphilosophie und christlicher Glaubenswahrheit. Wir versuchen die höchst bedeutungsvolle Antwort, die Barth darauf gibt, im Anschluss an den ersten Teils seines «Ausblickes» (im zweiten Teil werden die grundsätzlich-methodischen Aussagen an den wichtigsten Grundbegriffen des christlichen Glaubens konkretisiert) etwas ausführlicher, wenn auch nur skizzenhaft, nachzuzeichnen.

Existenzphilosophie und christliche Glaubenswahrheit

Wie schon mehrmals angedeutet wurde, kann das, was transzendente Existenzphilosophie sagt, nicht identisch sein mit der Glaubenswahrheit, sondern nur in Entsprechung zu ihr stehen. Es kann – wie wir sagen möchten – höchstens gelten: Transzendente Existenzphilosophie meint auf ihre Weise, was der Glaube sagt, so wie alles Metall Gold meint. Was heisst aber: «auf ihre Weise?». Philosophisches Denken – dieser Gedanke ist für Barth zentral – wird der Existenz nur gebrochen, nämlich nur in der Reflexion, inne. Philosophische Rede bleibt darum immer *oratio obliqua*, schiefe, an der Sache vorbeigehende Rede. Alle Philosophie muss sich darum als «offenes System» verstehen. Das heisst in unserem Zusammenhang: Philosophie muss offenbleiben gegenüber dem Wahrheitsanspruch christlicher Glaubenserkenntnis. «Sie hat nicht die Vollmacht des einzigen und letzten Wortes⁵⁶.» Mit diesem Satz widerspricht Barth dem «klassischen Gedanken» einer Unüberholbarkeit philosophischer Erkenntnis. Philosophie hat sich aufgeschlossen zu zeigen für die christliche Glaubenswahrheit, um so mehr als sie seit Jahrhunderten mit ihr in Konfrontation lebt und dieser im Verlauf der Geschichte eine grössere existenzielle Tragweite zugekommen ist als dem philosophischen Begriff. Ist doch die Glaubenswahrheit – anders als die Philosophie – durchaus in der Lage, Existenz als Erkenntnis unmittelbar anzu-

⁵⁵ EE S. 683–722.

⁵⁶ EE S. 685.

sprechen und zu erleuchten. Solche Erleuchtung geschieht durch die Grundworte existenznaher Verkündigung. Für solche Grundworte ist die Prophetie repräsentativ. Das prophetische Wort, das seinerseits ein Wort der Erkenntnis ist, antwortet auf die erfahrene Not einer bestimmten Existenzlage und empfängt dadurch einen existenziellen Nachdruck, der dem philosophischen Wort fehlt. Es ist ein Wort der geistesmächtigen Implikation, in dem eine Verdichtung aller wesentlichen Wahrheiten enthalten ist, die die Existenzlage erfordert, und das so je und je die ganze Wahrheit zur Geltung bringt. Die Stärke der philosophischen Rede hingegen liegt in der Explikation, durch die sie reflektierend wesentliche Bedeutungsinhalte zur Entfaltung bringt⁵⁷.

Begegnet nun Philosophie der Ordnung der Glaubenswahrheiten, so kann sie dieselben weder negieren noch sie in den Bereich des «Irrationalen» verweisen, noch auch sie in der Verfolgung der eigenen ratio sich selbst integrieren oder in eine Metaphysik einordnen. «Mit der Eingliederung der Glaubensbegriffe in philosophische Zusammenhänge verlieren sie unvermeidbar ihre Glaubensbedeutung⁵⁸.» Ihren Ursprung haben Glaubenswahrheiten in existenziell relevanten Ereignissen, von denen die Glaubensüberlieferung durch ihr Wort Kunde gibt. Das Eingehen auf dieses Wort bedeutet ein persönlich-existenzielles Sich-zu-eigen-Machen der kundgegebenen Wahrheit, ein «Tun der Wahrheit» (Eph. 4, 15). Die Philosophie gibt, indem sie dem Desiderate begrifflicher Klarheit und Durchsichtigkeit folgt, Antwort auf Fragen der Reflexion, die Glaubenswahrheit hingegen auf die Fragen der integral bewegten Existenz, auf die in der Existenz selbst aufgeworfenen Fragen.

Es ist also auf dem Felde der Erkenntnis mit dem Gegensatz zwischen reflektierendem Nachdenken über die Wahrheit der Existenz und der unmittelbaren Inanspruchnahme der Existenz durch die Wahrheit zu rechnen. Der Gegensatz von «Reflexion» und «Glaube» (was eine Abbeviatur ist) besagt indessen nicht, dass zwischen ihnen ein Widerspruch besteht, wohl aber ein Verhältnis der Polarität⁵⁹. Dieses darf nicht verwischt werden. Es darf aber auch nicht im Sinne einer absoluten Diastase missverstanden werden. Die Lehre von der doppelten Wahrheit ist abzulehnen. Ansprechender ist die im Thomismus klassisch vertretene Annahme eines Stufenverhältnisses,

⁵⁷ EE S. 688.

⁵⁸ EE S. 690.

⁵⁹ EE S. 693.

wonach in der philosophischen Reflexion eine Vorstufe zur erfüllten Erkenntnismöglichkeit des Glaubens zu sehen ist. Diese Lehre rechnet damit, dass die beiden Ordnungen von Erkenntnis ein ihnen gemeinsames Mass haben, dass sie einander kommensurabel sind. So einleuchtend diese Stufen-Theorie sein mag, so beruht sie doch auf einer unerlaubten Vereinfachung. Die beiden Erkenntnisordnungen – philosophische Reflexion und Glaube – sind einander inkommensurabel. Ihre voreilige Synthese hat zur Folge, dass der transzendente Bedeutungsgehalt der Glaubenswahrheiten nicht mehr voll erkannt wird.

Ein Absenker dieser Zwei-Stufen-Theorie hat sich durchgehalten in der populären Vorstellung, dass die «menschliche Vernunft» (von unten) und die «göttliche Offenbarung» (von oben) die beiden Instanzen der einen Wahrheitserschliessung seien. Diese «Lösung» des Problems erweist sich als unhaltbar, sobald eingesehen ist, dass die Vernunft nicht als ein Vermögen oder eine Fähigkeit des Menschen, sondern als göttlicher Logos zu verstehen ist. Wird nach dem wahren Zusammenhang der beiden Erkenntnisweisen gefragt, so ist darauf zu antworten, dass dieser in der von beiden vorausgesetzten Existenz selbst liegt. Philosophie macht sich diese im Nachdenken über das Existieren von Existenz gegenwärtig, während Glaubenserkenntnis sich auf deren transzendente Voraussetzung konzentriert. Ihre angeblich verschiedene Herkunft darf zu keiner Verwischung des einen Wahrheitsanspruchs führen, der in der Transzendenz des einen Logo begründet ist.

Die Entgegensetzung von Glaube und Philosophie darf indessen auch nicht ein Nebeneinander der beiden nach sich ziehen. Es ist vielmehr zu fragen, ob philosophische Erkenntnis der Vergangenheit und Gegenwart zur Auslegung der Glaubenswahrheit beigezogen werden darf. Das darf und soll geschehen, so gut als bei der Auslegung der Glaubensüberlieferung und ihrer Texte Faktoren, die ausserhalb derselben liegen, Faktoren philologischer, historischer, religionsgeschichtlicher und allgemein kultureller Ordnung mitberücksichtigt werden müssen. Das klassische Beispiel der Möglichkeit und Unmöglichkeit für eine solche Exegese ist die mittelalterliche Auslegung des christlich-kirchlichen Glaubens durch die Beziehung der antiken Philosophie. Für diese Auslegung ist repräsentativ der scholastische Gottesbegriff. In ihm begegnen sich der antike, teils platonische, teils aristotelische und der biblische Gottesbegriff. Die Begegnung ist für das kirchliche Dogma zu einer grossen Gefahr geworden, andrerseits

bot sie Gelegenheit, im Hinblick auf die Transzendenz des göttlichen Seins in ihrer Beziehung zur geschaffenen Welt zu schärferen Unterscheidungen und Bestimmungen zu gelangen. Uns stellt sich die Frage heute so, ob die transzendente Existenzphilosophie der Glaubenserkenntnis zu dienen vermag. Barth bejaht diese Frage, da diese Philosophie mit der Glaubenserkenntnis das gemein hat, dass ihr Denken sich in transzendentaler Ausrichtung vollzieht. Sie wird ihr zum mindesten die möglichen Grundbedeutungen von «Transzendenz» vor Augen stellen und von diesen die reinste und am wenigsten angreifbare herausheben können. Unter diesem Gesichtspunkt kann gesagt werden, dass Philosophie und Glaubenswahrheit zueinander in einem Verhältnis der «Konkurrenz» stehen, Konkurrenz verstanden als «gemeinsames Laufen» in der Verfolgung ein und desselben Wahrheitsanliegens⁶⁰.

Dieses «gemeinsame Laufen» kann gefährdet werden, wenn von beiden oder einer der beiden Seiten ein unberechtigter Anspruch auf Universalität erhoben wird. Ein solcher Anspruch liegt von philosophischer Seite dort vor, wo ein «philosophischer Glaube» postuliert und dieser dem christlichen Glauben gegenübergestellt wird. Diesem Versuch ist entgegenzuhalten, dass philosophische Reflexion nicht den Platz dessen einnehmen kann, worauf sie reflektiert. Sie kann nicht den durch die Verkündigung gezeugten und immer neu zu zeugenden Glauben antizipieren und sich selbst als Glauben proklamieren⁶¹. Wenn sie das tut, verwandelt sich der Glaube unter der Hand in eine Philosophie. Allgemeiner gesprochen: Es wird ein universaler Anspruch der Philosophie überall dort manifest, wo der Philosoph in seinem Schaffen nicht einen begrenzten Auftrag sieht, sondern an die Unüberholbarkeit seines Werkes glaubt, wo ihm das Philosophieren «das Besteigen einer Himmelsleiter bedeutet, die ihm erlaubt, sich auf den höchsten Thron aller Erkenntnismöglichkeiten zu setzen⁶²».

Aber auch von der anderen Seite, von der Glaubenserkenntnis her, kann ein unstatthafter Universalanspruch erhoben werden. Zwar – das sei vorausgeschickt – ist Einspruch dagegen zu erheben, dass man den Glauben zu einer Sache bloss seelischer Innerlichkeit macht und ihn in die separate Möglichkeit der Religiosität ausarten lässt, deren Präention es ist, durch ihr Streben nach weltloser Vergeistigung

⁶⁰ EE S. 701.

⁶¹ EE S. 702. Diese Ausführungen Barths sind unverkennbar gegen Jaspers gerichtet.

⁶² EE S. 704.

des eigenen Inneren in die Nähe Gottes zu gelangen. Dieser Verirrung gegenüber ist zu betonen, dass die Frage des Glaubens sich an jeder Stelle der Existenz stellt (nicht bloss in den sogenannten « Grenzsituationen »). In diesem Sinne hat der Glaube eine schlechthin universale Aktualität – der Glaube, was aber nicht heisst: die Theologie. Nun aber gibt es Gläubige und Theologen, die den Universalanspruch des Glaubens in einem anderen Sinne verstehen. Das sind vor allem diejenigen, die meinen, in den säkularen Intentionen der Menschen von vorneherein eine « Konkurrenzierung » (im geläufigen Sinn) ihrer eigenen Glaubensanliegen, ein für den Glauben gefährliches Streben nach Alleinherrschaft sehen zu müssen. Sie fertigen dann sogar berechnete, allgemein-menschliche, kulturelle Desiderate mit dem summarischen Verdikt ab, in ihnen sei der Wille am Werk, am « Turm zu Babel » zu bauen. Die Gläubigen tun das um so eher, als sie in ihrem Streben nach Suprematie im Vorurteil befangen sind, die innere Dynamik der Glaubenswahrheiten und ihrer Auslegung durch Theologie und Kirche müsse alle ihr in der « Welt » begehrende Erkenntnis auslöschen und zunichte machen. In einer gewissen geistlichen Euphorie deuten diese Kreise alles, was sich in der Welt an Erkenntnis und kulturellem Schaffen ereignet, ad malam partem. In solcher Kulturfeindlichkeit kündigt sich ein falscher Universalanspruch an.

Dieser Kulturfeindlichkeit gegenüber ist zu betonen: der Universalismus des Glaubens transzendiert zwar die menschliche Existenz in allen ihren Existenzweisen. « Diese Transzendenz bedeutet aber nicht die Abwendung des Glaubens von der Existenz, noch die Abwertung allen ‚profanen‘ Erkennens. Im Gegenteil: durch die transzendierende Glaubenserkenntnis wird alle Existenz in ihrer Erkenntnis in ein neues Licht gestellt, in das Licht ihrer durchgehenden transzendentalen Bezogenheit. » Insofern das durch den Glauben geschieht, wird durch ihn alle Erkenntnis, auch die philosophische Reflexion, grundsätzlich überboten. Nicht im thomistischen Sinn einer Abstufung, sondern in dem Sinn, dass der Glaube, dem es um die Wahrheit der Existenz, aller Existenz überhaupt, geht, « nicht nur eine spirituelle, sondern eine existenzielle Angelegenheit ist, die grösste, an der der Existenz je gelegen sein kann ». Denn im Glauben allein wird die Existenz mit der Transzendenz in einer Weise konfrontiert, dass sie von ihr existenziell überwältigt, von ihr integral in Beschlag genommen wird. Aber – so schliesst Barth den grundsätzlichen Teil seines « Ausblickes » ab – von der Philosophie her können wir von

diesen «letzten Dingen», den Glaubenswahrheiten, nur reden wie von einem «gelobten Land, das erst aus der Ferne und in Umrissen gesehen wird». Eine Glaubenswahrheit ist für das philosophische Denken vergleichbar dem «Fluchtpunkt» in der Perspektive⁶³, den wir niemals erreichen und der doch unsere Existenz grundlegend bestimmt.

Heinrich Barth scheint heute – kaum 10 Jahre nach seinem Tod – weithin vergessen zu sein. Leider! *Emil Brunner* hatte unseres Erachtens recht, als er Heinrich Barth den «grössten christlichen Philosophen unserer Zeit» nannte.

Urs Kury

⁶³ EE S. 708.