

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 9 (1953)
Heft: 2

Artikel: Grundzüge einer Philosophie der Existenz in ihrer Beziehung zur Glaubenswahrheit
Autor: Barth, Heinrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-879004>

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: 05.10.2025

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

standen ist. Ein Kopist hat, unter Einfluß des θεοῦ γὰρ διάκονος ἔστιν im Anfang von V. 4, denselben Ausdruck am Ende des Verses mechanisch wiederholt, d. h. statt ἔκδικος hat er auch dort διάκονος geschrieben. Als der Fehler dann entdeckt wurde, wurde das ursprüngliche ἔκδικος im Text über das fehlerhafte διάκονος hinzugeschrieben. Bei nochmaliger Kopierung des Textes war man dann unschlüssig, was mit dem ἔκδικος zu tun sei. Verschiedene Methoden wurden verwendet. In einem Zweig der Textüberlieferung wurde das ἔκδικος *vor* εἰς ὀργήν eingeschoben, in einem anderen dagegen *hinter* εἰς ὀργήν. In einem dritten schließlich (D* G it) hat das ἔκδικος das ursprüngliche εἰς ὀργήν verdrängt. – In dieser Weise lassen sich die Textvarianten in bezug auf ἔκδικος erklären. Und zugleich erhält so eine echt paulinische Antithese eine stilistisch reinere Gestalt.

Örebro / Schweden.

Harald Sahlin.

Grundzüge einer Philosophie der Existenz in ihrer Beziehung zur Glaubenswahrheit.

Indem der Verfasser dieser Abhandlung¹ einer Einladung, seine Philosophie in ihren Grundzügen darzustellen, Folge leistet, sieht er sich vor eine nicht leicht zu lösende Aufgabe gestellt. Der begrenzte Raum, den eine Zeitschrift zur Verfügung stellen kann, scheint dem philosophischen Gedanken Grenzen zu setzen. Und doch möchte der Verfasser die ihm freundlich angebotene Gelegenheit, sich auszusprechen, nicht fahren lassen. So versucht er denn zusammenzufassen, was er über «Philosophie der Existenz» und ihre Beziehung zur christlichen Glaubenswahrheit in ausführlichen Vorlesungen an der Universität Basel und in zerstreuten Publikationen seit Jahren gelehrt und vertreten hat.

Schon hat sich der Verfasser gegen den Grundsatz «De nobis ipsis silemus» versündigt. Und er geht nun dazu über,

¹ Wir bringen diesen Beitrag in seiner ursprünglichen deutschen Fassung. In französischer Sprache ist er in der «Revue de Théologie et de Philosophie» 1951, 3 erschienen. Wir lassen den Eingang unverändert, obwohl er nicht im Hinblick auf die Leserschaft unserer Zeitschrift formuliert ist.

diese Sünde noch zu verdoppeln, indem er sich für eine kurze Weile der 1. Person bedient. Denn als ein Unbekannter im Leserkreise dieser Zeitschrift hat er guten Grund, sich zunächst vorzustellen — und dies heißt bei einem Philosophen: im Hinblick auf seinen geistigen Werdegang einige wenige Andeutungen zu machen. Dieses Vorgehen kann freilich nur dann entschuldigt werden, wenn es geeignet ist, den Zugang zu den nachher ausgesprochenen Erkenntnissen zu erleichtern. *Dann* werden wir «von uns selbst schweigen».

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

Da mir der kritische Idealismus als eine gehaltreiche und auf die Tiefe der Transzendenz keineswegs verzichtende Philosophie gegenwärtig war, hatte ich in der Folgezeit keinen Anlaß, ihn leichthin preiszugeben. Ich ging einen andern Weg als die meisten meiner Studiengenossen. Die Deutschen, bestürzt über die Niederlage des ersten Krieges, haben damals auch die von ihnen bisher hochgehaltene Philosophie in den Abgrund ihrer Verzweiflung versinken lassen. Die «Phänomenologie» wurde die bevorzugte Philosophie der Nachkriegsjahre. Ich als Schweizer hatte keinen triftigen Grund, mich an dem politisch bedingten «Umbruch», der damals in Deutschland krampfhaft betrieben wurde, zu beteiligen. So bin ich denn der in der Marburger Schule damals am besten vertretenen

klassischen Philosophie treu geblieben — freilich nicht ohne diese Linie weiter und weiter zu führen bis zu Ergebnissen, die mit den Ausgangspunkten scheinbar wenig zu tun haben.

Nachdem mir an Plato der Sinn für wahrhaft großes philosophisches Denken aufgegangen war², stellte ich mir die Aufgabe, Kant in seiner praktischen Vernunftkritik neu sichtbar werden zu lassen.³ Das Ergebnis solcher Bemühung war eine Darstellung dieser Vernunftkritik, in der sie das Gepräge einer Existenzphilosophie gewann — wiewohl mir damals dieser Terminus noch nicht zu Gebote stand. Als daher in jenen Jahren die Philosophie Heideggers in Deutschland Raum gewann, durfte ich mir sagen, daß ich an Hand von Plato und Kant den Weg einer Philosophie der Existenz bereits betreten hatte und daß mir demnach die Aufdeckung des Problemes der Existenz keine absolute Ueberraschung bieten könne. Wenn sich mein Denken ohnehin in existenzphilosophischen Bahnen bewegte, dann wurde ich mir freilich auch des Unterschiedes bewußt, durch den sich meine Position von den andern bis dahin aufgetretenen Formen der Existenzphilosophie in grundsätzlicher Weise abhebt. Ich meine es aber als einen Vorzug meiner existenzphilosophischen Fragestellung ansehen zu dürfen, daß sie nicht nur bei Pascal und Kierkegaard anzuknüpfen in der Lage ist, sondern in der Kontinuität der Philosophiegeschichte steht. Denn dies kann keine Frage sein: Wenn sich in dieser Geschichte das Problem der Existenz nicht überall ausdrücklich, sondern oft nur andeutungsweise zum Worte meldet, dann gewähren uns doch die großen Systeme von Plato bis Hegel diejenigen weiten Horizonte, in denen erst die philosophische Frage nach der Existenz zu ihrer Tiefe und ihrer Entfaltung gelangen kann. Nur an der großen philosophischen Ueberlieferung kann diese Grundfrage unseres gegenwärtigen Denkens die ihr angemessenen Dimensionen gewinnen.

Indem wir im Folgenden unsern Blick auf drei fundamentale Erkenntnisse richten, möchten wir die Grundzüge einer Philosophie der Existenz, wie sie uns vor Augen steht, nach bestem Vermögen einsichtig machen, um alsdann über die Beziehung dieser Philosophie zur Glaubenswahrheit einiges aus-

² «Die Seele in der Philosophie Platos» (1921).

³ «Philosophie der praktischen Vernunft» (1927).

zusagen. Es liegt freilich auf der Hand, daß bei diesem Verfahren nur die Abbeviatur eines viel reicheren Bestandes philosophischer Erkenntnis herausspringen kann.

1. *Existenz als Erkenntnis*. Was wir unter «Existenz» verstehen, kann in rein ontologischen Kategorien, die in ihrer Bedeutung gegenüber der «Erkenntnis» neutral sind, nicht bestimmt werden. Denn Existenz *ist* Erkenntnis, und dies in dem Sinne, daß sie als solche, nach ihrer Bedeutung, in der Erkenntnisfrage existiert. Daß Existenz nicht anders als im Horizonte der Erkenntnis existiert, wird daran einsichtig, daß sie sich, existierend in einem Raume von offenen Möglichkeiten, dafür *entscheidet*, daß eine dieser Möglichkeiten wirklich werden soll. Existenz existiert in der Entscheidung. Und Entscheidung ist ein Akt der Erkenntnis. — Dies sind Aussagen, die für unsere Philosophie der Existenz grundlegende Bedeutung haben. Sie sollen in folgender Weise erläutert werden:

Im Sprachgebrauche früherer Zeiten, der sich aber bis in unsere Gegenwart durchgehalten hat, bedeutet «Existenz» die Seinsweise eines Faktums. Ist dieses Faktum einmal festgestellt worden, dann haftet ihm die Fraglosigkeit einer reinen Tatsache an. Diejenige «Existenz» dagegen, mit der wir es in der Existenzphilosophie zu tun haben, besitzt wesensmäßig den Charakter der Fragwürdigkeit — einer Fragwürdigkeit, in der sie sich selbst zur Frage wird (vgl. Aug. Conf. IV. 4. 9.) und in der ihre eigene Wahrheit auf dem Spiele steht. Existenz im Sinne eines wohl verstandenen «Existenzialismus» existiert nicht als «factum brutum». Sie existiert in der Frage ihrer Sinnerfüllung, indem es ihr wesensmäßig an einem «optimum» des sie erfüllenden Sinngehaltes gelegen ist. Ihr ist an derjenigen Möglichkeit gelegen, die ihr «vorzüglich» erscheint. «Vorzüglich» erscheint ihr aber diejenige Möglichkeit der Existenz, die ihr zufolge ihres eminenten Gehaltes wert ist, vorgezogen zu werden. Solche Auslegung der Existenz kann schon aus Platons «Protagoras» herausgelesen werden. — Wir können uns auch so aussprechen: Die Weise des Seins der Existenz liegt darin, daß es ihr «um etwas zu tun» ist. Für Augustin ist es soz. eine Erkenntnis a priori, daß es dem Menschen um die «beatitudo» zu tun ist. Wir würden diesem Gedanken dahin Ausdruck geben, daß ihm an einem «optimum» an Sinn und

Gehalt seiner Existenz gelegen ist — auch dort, wo er diese Sinnbeziehung völlig zu verleugnen scheint. — Indem der Existenz an diesem «optimum» gelegen ist, existiert sie in der Existenzfrage. Sie fragt aber nicht so, wie ein Dialektiker im Wortgefecht fragt, sondern so, daß in der Frage sie selbst fraglich wird. Auf die existenziell belangreiche Frage, in der sie existiert, kann sie nicht in einem Urteilsakte, sondern nur in ihrer Existenz Antwort geben. Sie gibt Antwort in existenzieller Verantwortlichkeit. Die Antwort auf eine existenzielle Frage ist aber eine «Entscheidung».

Wenn wir die Entscheidung als einen «Akt der Erkenntnis» bezeichnen, dann geschieht es darum, weil sich alle Entscheidung, als Antwort auf eine offene Frage, im Horizonte der Wahrheit vollzieht. Die existenzielle Entscheidung ist gemessen am Maße des Logos, in dem die Existenz existiert. In der Entscheidung wird die Existenz diesen Logos, diese Wahrheit, auf die Existenz ausgerichtet ist, bejahen oder verleugnen können — beides in derjenigen Relativität, die dem Spielraum der Existenzmöglichkeiten eigen ist. Im Hinblick auf das Optimum dieser Möglichkeiten entscheidet sich die Existenz im Zusammenspielen von Einsicht und Verblendung. Dies ist es, was uns das Recht verleiht, Entscheidung als «Erkenntnis» auszulegen. — Dabei muß freilich Eines ans Licht gerückt werden: Es geht hier um «Erkenntnis», in deren Wesen und Bedeutung es liegt, daß sie die Existenz in Anspruch nimmt. Hier handelt es sich aber keineswegs um eine dunkle, geheimnisvolle Bedeutung der Erkenntnis, vielmehr um eine Dimension der Erkenntnis, in der wir alltäglich existieren. — Ein Staatsmann erwägt die Möglichkeiten seiner Politik und gelangt eines Tages zur Einsicht in die beste Möglichkeit. Wenn er sie in Wahrheit als die beste erkennt, dann kann er nicht dabei stehenbleiben, sie als die beste zu beurteilen; sondern es liegt im Wesen dieser Erkenntnis, daß er sie in die Tat umsetzt und so zur Sache seiner Entscheidung macht. Sollte die praktische Entscheidung ausbleiben, dann wäre dies ein Beweis dafür, daß der Staatsmann den Erkenntnisakt des Vorziehens der einen Möglichkeit noch nicht vollzogen hat. — Sofern die Erkenntnis der «vorzüglich» erscheinenden Möglichkeit in einem Menschen wirklich wird, hat sie existenzielle Bedeutung, indem es in ihrem Wesen

liegt, sich in der Entscheidung praktisch auszuwirken. — Wer sich entscheidet, tut es in «existenzieller Erkenntnis». Unter «existenzieller Erkenntnis» verstehen wir Erkenntnis, deren Logos wesensmäßig im Existieren der Existenz, d. h. aber im Vollzuge der Entscheidung, in die Erscheinung tritt. — Damit hoffen wir klargemacht zu haben, inwiefern uns Existenz eine Erkenntnisfrage bedeutet. «Existenzielle Erkenntnis» ist übrigens nichts Anderes, als was Kant unter «Praktischer Vernunft» verstanden hat: Vernunft, die als solche «praktisch» ist.

II. *Die transzendente Begründung der Existenz.* Wenn wir die Existenz auf ein «transzendentes» Prinzip ihrer Begründung zurückführen, dann bedarf es vor allem im Hinblick auf die Bedeutung der «Transzendenz» einer Verständigung. Wir sind weit davon entfernt, von einer «Transzendenz» so zu reden, daß wir in einem unbestimmten Sinne die Existenz sich von «metaphysischen Hintergründen» abheben lassen. «Transzendieren» heißt «Hinübersteigen». Wohin werden wir in der Transzendenz «hinübersteigen»? Nicht in eine «höhere, bessere Welt»! Mit einer Verdoppelung der Welt, die die Vorstellung von «jenseitigen» Gefilden des Seienden nahelegt, wäre für die Existenz wenig gewonnen — weder für ihr philosophisches Verständnis, noch für das Anliegen ihrer Sinnerfüllung. Ein Begriff der «Transzendenz», der nicht mehr bezeichnet als das Jenseits eines zweiten, hintergründlichen, idealisierten Weltseins — eines Weltseins, dessen Farben dem Diesseits entwendet worden wären —, könnte in keiner Weise kritisch beglaubigt werden. Was sollte uns ein «Hinübersteigen» bedeuten, das zu einer «andern Welt» führen würde — dies heißt aber: zu einem Bereiche von Realitäten, der uns in seiner Seinsweise nur allzu bekannt vorkommen müßte!

Wir suchen die Transzendenz nicht in der Tiefe der Realitäten, noch in einer Ueberwelt von jenseitigen Wirklichkeiten. Nur an der «Erkenntnis» gewinnen wir einen legitimen, kritisch haltbaren Begriff von Transzendenz. Wir verstehen unter «Transzendenz» jenes «Hinübersteigen», das in der «transzendentalen» Begründung der Erkenntnis, wie sie Kant vollzogen hat, sichtbar wird. «Transzendente» Bedeutung hat das «Prinzip» der Erkenntnis, in deren Einheit alle ihre Formen und Möglichkeiten ihre Voraussetzung haben, wie denn auch

alle Aktualisierung der Erkenntnis den Logos als solchen in einem transzendentalen Sinne voraussetzt. In diesem prius der transzendentalen Voraussetzung aller möglichen und wirklichen Erkenntnis meinen wir die reine, kritisch einwandfreie und zugleich wahrhaft bedeutungsvolle «Transzendenz» zu erkennen. — Erkenntnis kann nicht anthropologisch begründet werden. Denn alle Anthropologie setzt Erkenntnis schon voraus. Dem Maße der Wahrheit und des Irrtums aller Erkenntnisse ist unausweichlich ein transzendierender Charakter zu eigen: Wenn wir nach dem «Kriterium» für den Wahrheitsgehalt dieser Erkenntnisse fragen, dann bleibt uns in letzter Instanz nichts übrig, als uns auf die «Vernunft» zu berufen, auf das Prinzip des «Logos», auf die Idee der «Wahrheit». Wir begründen unsere Erkenntnisse letztlich damit, daß wir sie auf die transzendental verstandene Transzendenz des Logos zurückbeziehen.

Indem wir so vom Prinzip des «Transzendentalen» den Zugang zum Begriffe der «Transzendenz» gewinnen, bleiben wir aber in unserer geschichtlichen Rückbeziehung nicht nur Kants Vernunftkritik verhaftet. Denn Eines kann uns nicht entgehen: Wenn die Philosophie vor Kant im Zeichen einer durchgehenden Bezogenheit des Denkens auf die transzendenten Voraussetzungen des Weltseins und des Seins des Menschen steht, dann ist es eine echte, sinnvolle, philosophisch wohl begründete Transzendenz, die uns in den Systemen der klassischen Philosophie von Plato bis Leibniz begegnet. Denn die antike Grundlage dieser Philosophie wirkt sich im Mittelalter und in der Neuzeit dahin aus, daß bis auf Leibniz das «metaphysische» Denken vorzüglich am Erkenntnisprobleme seine Ausrichtung auf Transzendenz gewinnt. Eine Erkenntnis des Wahren und des Guten kommt für die von Plato begründete klassische Philosophie des Abendlandes nicht anders in Frage als in der transzendierenden Ausrichtung auf ein begründendes Prinzip der Erkenntnis, das jenseits aller menschlichen Aktualisierung des Erkennens liegt. Dieses transzendente Prinzip der Erkenntnis, in dem wir das gemeinsame Grundprinzip jener großen Systeme zu erkennen meinen, wird ausgesprochen als die «göttliche Vernunft». Es macht nun freilich einen großen Unterschied, ob die «göttliche Vernunft» von Plato, vom Neupla-

tonismus, von Aristoteles oder von der Stoa her verstanden wird. Ueber diesen Unterschieden darf aber der diesen Systemen gemeinsame Grundgedanke nicht übersehen werden, daß sie mit einer gewissen Fraglosigkeit die Erkenntnis auf ein «transcendens» zurückbeziehen. Sie tun es nicht in irgendeiner metaphysischen Befangenheit, sondern geleitet von einer philosophischen Notwendigkeit. Diese Notwendigkeit liegt darin, daß uns im Erkenntnisprobleme ein Anspruch begegnet, der weder aus kosmologischen noch anthropologischen Gegebenheiten hinlänglich hergeleitet werden kann. — Findet in dieser Philosophie auch die «existenzielle Erkenntnis» eine transzendente Begründung? — Eine «existenzielle» Bedeutung dieses «transcendens» tritt auf dieser Linie der Philosophiegeschichte freilich nicht durchgehend in Sicht. Wir möchten sie aber einem Augustin, einem Anselm und sogar einem Spinoza nicht absprechen.

III. *Die Existenz in ihrem kontingenten Sein.* Spinoza lehrt, aus dem göttlichen Sein ergebe sich alles mit unverbrüchlicher Notwendigkeit. Wenn von einer «Kontingenz» des geschaffenen Seins die Rede sei, dann könne dies nur in dem Sinne verstanden werden, daß die in Wahrheit bestehende Notwendigkeit des Seinszusammenhanges, in dem auch der Mensch beschlossen ist, von dem beschränkten menschlichen Intellekte nicht erkannt werden könne. Seine Philosophie beruht auf dem Postulate, daß die Annahme einer Kontingenz rein subjektiv bedingt sei, indem sich alles endliche Sein aus der absoluten Substanz durch logisch-ontologische Folgerung herleiten lasse. Spinoza hat es freilich — wie es im Wesen der Sache begründet ist — unterlassen, durch den Vollzug dieser Folgerung die Kontingenz aufzuheben. — Er ist aber mit seinem Postulate zum Repräsentanten eines Rationalismus geworden, der mit dem Begriffe der «Vernunft» den Gedanken einer «Vernunftnotwendigkeit alles Seienden» verbindet. Besonders Spinoza hat dem Vorurteil Vorschub geleistet, daß «Vernunft» und «Notwendigkeit» unlöslich zusammengehören, sodaß die rationale Bestimmtheit einer Sache nur als ihre rationale Notwendigkeit verstanden werden könne. Auch Hegel könnte ja dafür als Kronzeuge angerufen werden, daß die philosophische Behauptung einer ursprünglichen, göttlichen Vernunft unweigerlich

die Aufhebung aller Kontingenz in eine geistige Notwendigkeit nach sich ziehen müsse. «Philosophie der Vernunft» wird aufgefaßt als die integrale Einbeziehung aller Wirklichkeit in eine rationale Folgerichtigkeit, die alles «Sein-Können» oder «Nichtsein-Können» wesensmäßig ausschließt.

Darin stimmen wir mit einem wesentlichen Gedanken der gegenwärtigen Existenzphilosophie völlig überein, daß wir die Faktizität der Existenz nicht getragen und beglaubigt sehen von einer geistigen Determination, die ihr aus übergreifender Vernunftnotwendigkeit ihren Sinn und Gehalt gewährleisten würde. Hegels geschichtsphilosophische Einbeziehung des einzelnen existenziellen Geschehens in einen Zusammenhang der Geschehnisse, der als eine Inkarnation der Vernunft verstanden werden könnte, und aus dem auch dem Einzelnen sein Vernunftgehalt fraglos zufließen würde — wir begegnen ihr mit einer grundsätzlichen Ablehnung. Wir stellen die Sinnbezogenheit weder der natürlichen noch der menschlichen Existenz in Abrede; in der geistigen Bedeutung der Existenz, die unbegrenzte Möglichkeiten neuer Entdeckung bietet, liegt der Reichtum ihres Problemes, der uns durch keine «Philosophie des Nichts» entrissen werden darf. — Allein wir übersehen auf der andern Seite nicht, daß die Existenz in einer letzten Beziehung in Wahrheit «vor dem Nichts steht». Indem sie an keinem vernünftigen Gesetze des Geschehens, das ihr ihren Sinn schenken würde, ihren Halt finden kann, erkennt sie sich als ungeborgen und aller Anfechtung ausgesetzt. Da die Existenz zufolge des kontingenten Charakters ihres Seins ebensogut sein wie nicht sein kann, bleibt ihr die Gefahr einer Konfrontation mit dem Nichts nicht erspart. In der Zufälligkeit ihrer Kontingenz scheint sie dem Nichts zu verfallen. Eine Existenz, die sein oder nicht sein kann, schwebt scheinbar haltlos über dem Nichts. Indem sie sich nur in unsichern Zügen von dem Untergrunde des Nichts abhebt, erfährt ihre Fragwürdigkeit die äußerste Zuspitzung. Es gibt, wie wir wissen, keinen Vernunftzusammenhang, der sich in die Geschichte der Existenz eingesenkt hätte, und der die Existenz über die Einsamkeit ihres kontingenten Seins hinausheben könnte. Und mag die relative Kontinuität der Geschichte, in die sich die Existenz eingebettet findet, sie über die Fraglichkeit ihrer Kontingenz hinwegtäu-

schen, so kann sie der Frage nach Sein und Nicht-Sein, nach Sinn und Widersinn dann nicht ausweichen, wenn sie sich die jederzeit offene Frage des totalen Abbruchs aller Existenzgeschichte gegenwärtig macht. Darin erfährt aber die Sinnfrage der Existenz eine Wendung, die ihr zugute kommt: Nicht in der Immanenz des geschichtlichen Geschehens liegt das Prinzip der Sinngebung der Existenz. Diese Sinngebung wird ihr aus der Transzendenz zuteil — aus der Transzendenz der transzendental begründeten Voraussetzung existenzieller Erkenntnis. Diese Transzendenzbezogenheit, die dem kontingenten Sein den Horizont existenzieller Erkenntnis erschließt und ihm damit einen Sinn seines Daseins schenkt, wird durch die Einsamkeit der Existenz und ihre Konfrontation mit dem Nichts nicht in Frage gestellt.

Wir haben bis dahin gleichsam drei Grundpfeiler existenzphilosophischer Erkenntnis aufgerichtet. Das Gebäude einer Existenzphilosophie auf sie aufzubauen, dazu besteht hier keine Gelegenheit. Wir besinnen uns aber auf die Lage, in die wir mit unserm Vorgehen geraten sind. — Wir haben, obwohl in bescheidenem Rahmen, philosophische Erkenntnis ausgesprochen. Und unsere philosophische Untersuchung führte zu dem wesentlichen Ergebnis, daß uns in der Existenz ein Erkenntnisproblem vor Augen tritt. Erkenntnis war am Werke, um ein Erkenntnisproblem aufzudecken.

In den Diskussionen über «Vernunft» und «Glaube» spricht man bekanntlich — in Anlehnung an die thomistische Philosophie — von «natürlicher» Erkenntnis. Und man meint damit die Erkenntnis der profanen Wissenschaft und diejenige der Philosophie, sofern sie sich bemüht, die Welt des Wissens in übergreifender Einheit des Gedankens zusammenzufassen. Die Betätigung wissenschaftlicher Forschung und philosophischen Nachdenkens wird als die Äußerung einer «natürlichen» Haltung des Geistes ausgelegt. — Wie kommen aber unsere Theologen in die Lage, mit einer gewissen unausrottbaren Hartnäckigkeit das Erkennen als eine «natürliche» Tätigkeit des Menschen auszulegen? Diese Theologen, die doch weder als Aristoteliker noch als Stoiker gelten wollen! Wenn die Wissenschaft, wenn die Philosophie als «natürliche» Erkenntnis vor-

ausgesetzt wird — welcher Begriff von «Natur» wird dann der Erkenntnis zugrunde gelegt? Auf diese Frage haben wir noch nie eine Antwort erhalten.

Wissenschaft und Philosophie werden in demselben Zusammenhange als Kundgebungen der «menschlichen Vernunft» in Rücksicht gezogen. Was soll es bedeuten, wenn der Vernunft das Prädikat des «Menschlichen» beigelegt wird? Geschieht es aus einer bloßen Gedankenlosigkeit? Oder sollen wir annehmen, daß die «Vernunft» allen Ernstes anthropologisch verstanden wird, so daß sie als eine Funktion der ihr vorausliegenden Realität des Menschen begriffen werden muß? Dürfen wir diejenigen, die ständig die «menschliche Vernunft» im Munde führen, behaften bei einer Auffassung, die die Erkenntnis aller Relativität ihrer «nur menschlichen» Voraussetzungen preisgibt? Und die eine «Vernunft» nur in psychologischer und physiologischer Bedingtheit zu denken vermag? Wenn von «menschlicher Vernunft» die Rede ist, was ist dann das prius: der «Mensch» oder die «Vernunft»? — Warum wird diese Frage so wenig aufgeworfen? Und warum erhält man keine Antwort, wenn sie gestellt wird?

Wissenschaft und Philosophie werden uns als «immanente» Möglichkeiten des Menschen hingestellt. «Immanere» heißt «In etwas wohnen». Es erweckt uns die Vorstellung eines Innenraumes, in dem Wissenschaft und Philosophie ihre Wohnstätte haben sollen. Es würde unserer Einsicht zustatten kommen, wenn wir im Hinblick auf diesen Innenraum der «Immanenz» Näheres erfahren dürften. Wo wird er sichtbar? Und durch welche Grenzen ist er umschrieben?

Wenn Wissenschaft und Philosophie auf das «Prinzip» aller Erkenntnis zurückgeführt werden, dann erscheinen sie uns weder als «natürliche» noch als «menschliche» noch als «immanente» Möglichkeiten. Ihre Voraussetzung liegt in der Transzendenz des Logos. Wie weit sind wir heute zurückgefallen von jener Höhenlage der spätantiken Logosphilosophie, die die Stätte der Erkenntnis in der unmittelbaren Nähe Gottes wahrzunehmen meinte! — So sind uns denn Wissenschaft und Philosophie nicht in dem Sinne «profane» Möglichkeiten, daß wir sie durch irgendein entwertendes Beiwort von der Transzendenz abgrenzen dürften. Die in ihnen aufgeworfene

Frage hat nicht einen sublunaren Charakter; sie hat im Logos ihren Ursprung. Dies bedeutet, daß uns diese Frage von einer Voraussetzung her gestellt ist, die im Ersten und Letzten ihre Wurzel hat. Darum ist sie nicht eine Scheinfrage, vielmehr eine Frage, die «sub specie aeterni» eine Antwort erheischt. In existenzieller Verantwortlichkeit soll diese Antwort gegeben werden. Und es ist sinnvoll, sich um diese Antwort zu bemühen. Denn bei allem Irrtum der Wissenschaft und der Philosophie werden wir letztgültig weder von dem Trug der Sinne, noch von den Wirrnissen der Dialektik, noch von irgendeinem täuschenden Dämon irregeleitet. Geht es doch in Wissenschaft und Philosophie nicht um «menschliche Wahrheit», sondern um «Wahrheit». Es gibt letztgültig weder eine Verdoppelung der Wahrheit noch eine Zerfällung des Logos in abgestufte Möglichkeiten der Vernunft, so daß der Mensch neben andern Lebewesen seinen besondern, ihm eigenen Logos hätte und in dieser seiner «menschlichen Vernunft» seine absolute Schranke finden müßte. Es gibt letztgültig *eine* Erkenntnis, *einen* Logos, *eine* Wahrheit. Letztgültige Auflösung der Erkenntnis in eine Mehrheit der Erkenntnisse würde zum Nichts führen.

Aus der transzendierenden Bedeutung der Erkenntnis können wir ein Weiteres entnehmen: Wir sind nicht in der Lage, den Logos in unsern Besitz zu nehmen. Wir sind außerstande, ihm seine Grenzen zu setzen und seinem Anspruch Schranken zu ziehen. Diese Autarkie des Logos wirkt sich dahin aus, daß wir uns nicht gestatten dürfen, die Forschung und das Denken grundsätzlich von den tiefsten menschlichen Anliegen fernzuhalten, mit der Begründung, es stehe der beschränkten «menschlichen Vernunft» nicht zu, sich mit so hohen Dingen zu befassen. Wenn uns eine solche Begrenzung der Erkenntnis verboten sein muß, dann dürfen wir es aber andererseits auch nicht wagen, die von uns realisierte Wissenschaft und Philosophie mit dem Logos selbst in eins zu setzen und so den Logos auf das zu beschränken, was für unsere gegenwärtige Wissenschaft und Philosophie «Erkenntnis» bedeutet. Immer wieder begegnet uns in Geschichte und Gegenwart jene Quelle des Irrtums, die wir in der Verwechslung der sich aktualisierenden Vernunft einer bestimmten Zeit mit dem Logos als solchem

aufdecken müssen. Eine jede Epoche ist geneigt, *ihre* Wissenschaft und *ihr* Denken für «*die Vernunft*» zu halten, um dann unter dieser Voraussetzung die Frage zu stellen, wie sich die Vernunft zum Glauben verhalte. Im aristotelisch-thomistischen Denken bedeutet «rationale Erkenntnis» etwas anderes, als wie es der neuplatonisch-augustinischen Tradition entspricht. Der Rationalismus versteht unter «ratio» die mathematisch-physikalische Naturerkenntnis, während die Philosophie Hegels unter Vernunftkenntnis die Entfaltung ihrer Dialektik verstanden haben will. Und im 19. Jahrhundert bedeutete «Vernunft» ganz einfach die positive Wissenschaft! So hat eine jede Epoche die Tendenz, den Logos sich in einer bestimmten Weise des Erkennens verkörpern zu lassen, ohne gewahr zu werden, daß damit einer geschichtlich bedingten Größe die Bedeutung eines absoluten Prinzips, eben «*der Vernunft*», zugeschrieben wurde.

In der Transzendenz des Logos ist es begründet, daß uns «Vernunft» nicht ein geschichtlich begrenztes, sondern ein offenes Prinzip bleiben muß. Unsere Wissenschaft, unsere Philosophie bedeutet Aktualisierung von Erkenntnis, aber nicht die Inkarnation «*der Vernunft*». Was haben wir im Auge, wenn wir «Vernunft» und «Glauben» einander gegenüberstellen, um die Frage nach der Zuständigkeit von beidem aufzuwerfen? Etwa zwei menschliche Vermögen, die zueinander in Konkurrenz treten? Damit würden wir aber dieses Problem ins «Allzumenschliche» hinunterziehen. Oder ist uns «*die Vernunft*» etwa in der Philosophie von K. Jaspers und H.-L. Miéville vertreten...? Es wäre wohl nicht klug, sie in dieser Weise festzulegen.

Was wir eben als «Philosophie der Existenz» umschrieben haben, erhebt nicht den Anspruch, den Logos als solchen in sich darzustellen. Es wurden gewisse Perspektiven philosophischer Einsicht angeboten. Um mehr konnte es sich nicht handeln. Wenn hier je eine Erhellung bestimmter Grundprobleme eingetreten ist, dann gibt es doch Dimensionen existenzieller Fragestellung, die sich diese Philosophie nicht zu eigen macht. Wir stehen hier aber nicht vor einem Postulate oder einer Vermutung, sondern vor einer Tatsache: Die Philosophie, auch diejenige der Existenz, läßt Fragen offen, die für eben diese

Existenz von einer durchgreifenden Bedeutung und Tragweite sind. Sie wirft de facto gewisse höchst relevante Fragen nicht auf — Fragen, die aber an einem andern Orte der Geschichte nicht nur aufgeworfen, sondern auch beantwortet werden. — Aus dem weiten Bereiche von existenziellen Anliegen, die nunmehr in unsern Blickpunkt treten, wollen wir ein einziges Thema herausgreifen, um an ihm die Beziehung der Existenzphilosophie zur «Glaubenswahrheit» deutlich zu machen.

Die von uns umschriebene Philosophie vergewissert sich eines Sinnes der Existenz. Sie unterläßt es aber, sich mit dem alltäglich eintretenden Zusammenbruch dieser Sinnhaftigkeit auseinanderzusetzen. Vielleicht berührt sie die Zerrissenheit der Existenz durch Schuld und Sünde. Allein sie sieht davon ab, die Lage der Existenz in einem integralen Sinne aufzudecken und die Last dieses Problemes auf sich zu nehmen. Wenn aber der Philosoph nichtsdestoweniger dem Probleme der existenziellen Gebrochenheit frontal begegnen will, indem er sich durch keine «harmonische Weltbetrachtung» über seine Aktualität hinwegtäuschen läßt — dann wird ihm vielleicht in der Ueberlieferung ein «Wort von der Versöhnung» (2. Kor. 5, 19 ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς) begegnen, von dem er den Eindruck gewinnt, daß es mit Vollmacht gesprochen ist. Dieses Wort wird er de facto nicht in der philosophischen Literatur finden, sondern in bestimmten Schriften, die als «heilige Schrift» zusammengefaßt werden.

Nun ist es wohl möglich, daß der Philosoph, wenn er Begriffen wie dem der «Versöhnung» begegnet, sofort sein mythologisches Inventar zu Rate zieht und nach seinen historisierenden Gewohnheiten eine Fülle von «Analogien» an seinem Geiste vorüberziehen läßt. Am Begriffe des «Mythus» findet er eine Handhabe, das «Wort von der Versöhnung» eines ernsthaften Sinnes zu entkleiden. — Kann er aber mit dieser Verschiebung des Problemes in den Mythus das Entscheidende erreichen, daß die Existenz in Wahrheit keiner Versöhnung bedürftig wäre? Hat er etwa damit seine Wissenschaftlichkeit unter Beweis gestellt, daß er ein offenkundig aufklaffendes, in die Tiefe der Existenz greifendes Problem mehr oder weniger eindeutig in seinem Bestehen in Abrede zu stellen sucht?

Hier wird zunächst eine Ueberlegung angestellt, die sich sehr einfach an den «Verstand der Verständigen» wendet und in der Grundfrage noch keine Stellungnahme zur Voraussetzung hat: Welches Gebot der Wissenschaft oder irgendeiner Wahrheitsverpflichtung fordert von einem kritischen Denker, der Erschließung der Wahrheit in dem Sinne Grenzen zu setzen, daß er die Möglichkeiten der Erkenntnis und der «Erhellung» unserer Existenz auf Philosophie, Dichtung, Weisheitslehre aller Art beschränkt, in Ausschluß derjenigen einzigartigen Möglichkeit, die als «Offenbarung» ihre gnoseologische Auszeichnung erfahren hat? Welche Vernunft, welche Strenge der Erkenntnis verbietet dem Philosophen, sich nicht nur aus den Dokumenten der Philosophiegeschichte, der Weltliteratur, der Mystik, der fernöstlichen Religionen seine Belehrung zu schöpfen, sondern auch aus der biblischen Ueberlieferung, zumal er im Hinblick auf sie die Wahrnehmung macht, daß in ihr die zentralen Probleme der Existenz mit unvergleichlichem Nachdruck zur Sprache kommen? Sache eines freien und offenen Geistes ist es, den Möglichkeiten des Logos keine willkürlichen Grenzen zu setzen und sich demzufolge für das Vernehmen des «Wortes» offenzuhalten, von welcher Ordnung und von welcher Provenienz es immer sein mag.

Wir haben Anlaß, zunächst an eine allgemeine Tugend des Intellektuellen und wahrhaft Gebildeten zu appellieren: Er darf sich nie an die einmal gesetzten Grenzen seiner Weise des Denkens und Erlebens klammern, indem er sich vielmehr eine universale Aufgeschlossenheit seines geistigen Horizontes bewahren soll. Mit solcher Aufforderung laufen wir freilich Gefahr, eine geradezu peinliche Vereinfachung unseres Problems zu vollziehen und unsern Gedankengang in eine Trivialität ausmünden zu lassen. Denn die mit der «Glaubenswahrheit» in Sicht tretende Erkenntnis in den Blickpunkt zu gewinnen ist wahrhaftig nicht nur eine Sache der «geistigen Universalität». Die in ihr beschlossene ungeheure Zumutung darf nicht übersehen werden. — Mit Recht wurde in den letzten Jahrzehnten nachdrücklich geltend gemacht, daß es sich hier um Worte ganz anderer Ordnung handle, als wie sie in der weiteren Verfolgung der wissenschaftlichen und philosophischen Aussage gesprochen werden könnten. Auch die Exi-

stanzphilosophie wird davon absehen, in der Kontinuität ihrer Untersuchungen an irgendeiner Stelle auch den Begriff der «Versöhnung» zur Sprache zu bringen. Warum wird sie besser tun, sich dessen zu enthalten? Weil das Problem der «Versöhnung» nicht auf dem Boden der Philosophie erwachsen ist, indem es in einer bevollmächtigten Weise an einem ganz andern Orte zur Sprache kommt! Niemand wird verkennen, daß das «Wort von der Versöhnung» nicht wie ein philosophischer Lehrsatz zur Sprache gebracht werden kann. Wo es in sinnvoller Weise ausgesprochen wird, da wird es im Geiste derer geschehen, die die Versöhnung ursprünglich und mit der Vollmacht des Geistes bezeugt haben. — Wenn hier aber «Glaubenswahrheit» auf dem Spiele steht, dann liegt in diesem Begriffe für uns der Hinweis darauf, daß von Wahrheiten dieser Ordnung die Existenz in ihrer transzendenten Bezogenheit persönlich und aktuell in Anspruch genommen wird. — Müssen wir erst noch nachweisen, daß «Versöhnung» wesensmäßig nicht das Ergebnis einer existenzphilosophischen Beweisführung sein kann, daß sie aber andererseits aus diesem Grunde keineswegs aus dem Bereiche der Wahrheit, der Erkenntnis, des Logos ausscheidet? Warum sollten die Möglichkeiten der Wahrheitserschließung gerade in der Philosophie der Existenz sozusagen ihre obere Grenze finden? Wenn man sich so ausdrücken will, darf man wohl von einer «ganz andern» Wahrheit reden, mit der es der Glaube zu tun hat. Man redet dann aber doch von einer «Wahrheit».

Im Hinblick auf unser Problem ist eine «Unverhältnismäßigkeit» in Rechnung zu ziehen, in der wir den Grund seiner Undurchdringlichkeit zu erblicken meinen. Die existenzphilosophische Aussage und das «Wort von der Versöhnung» stehen in einem Verhältnis der «Inkommensurabilität». Es gibt kein Verhältnis der Wechselbeziehung oder der Folgerung oder irgendwelche logische Kategorie, die uns die Beziehung des Einen zum Andern verständlich machen würde. Diese Inkommensurabilität ist es aber, die mit der viel berufenen und auch viel mißbrauchten «Paradoxie» der Glaubenswahrheit gemeint ist. Sie bedeutet, daß wir in keiner übergeordneten Kategorie das gemeinsame Maß finden könnten, an dem sich das Verhältnis von Wahrheiten der einen und der andern Ordnung ab-

zeichnen würde. Folgt daraus, daß nur auf der einen Seite Wahrheit zu suchen ist?

Die Inkommensurabilität der Wahrheiten ist mit einer letzten Einheit des Logos nicht unvereinbar. Allzu leicht sind wir bereit, bei dieser Frage ins «Irrationale» auszuweichen und dem Logos ein «alogon» gegenüberzustellen. Wir vergessen aber, daß das «Wort von der Versöhnung» seinerseits ein Logos ist. Es fehlt uns an einem übergreifenden Begriff, durch den wir seine Beziehung zum Logos der Wissenschaft und der Philosophie bestimmen könnten. Dies bedeutet aber nicht, daß zwischen beidem eine Beziehung überhaupt nicht besteht und daß das Eine mit dem Andern nichts zu tun hätte. — Inkommensurable Verhältnisse gibt es übrigens schon in der einfachsten Geometrie, z. B. zwischen den Seiten von Quadraten von 3 und 4 Flächeneinheiten. Niemand wird behaupten, daß zwischen diesen beiden Seitenlängen darum keine Beziehung bestehe, weil sie nicht in Einheiten erfaßt werden kann, und daß somit ein wirkliches «alogon» im Spiele sei.

Die Inkommensurabilität von profaner Erkenntnis und Glaubenswahrheit muß in ihrer ganzen Gewichtigkeit anerkannt werden. Dies ist es aber, was wir hier geltend machen: Diese Inkommensurabilität hat *innerhalb des Logos* ihre Stätte. Darum brauchen wir keinen «doppelten Logos» und keine «doppelte Wahrheit» anzunehmen. Weil der Logos auf keine begrenzte «ratio» eingeschränkt werden kann, indem er transzendente Bedeutung hat, darum ist ihm eine Spannweite zu eigen, die auch den tiefen Unterschied jener beiden Ordnungen der Wahrheit umspannt. Eine Beziehung zwischen diesen Ordnungen darf nicht geleugnet werden. Allein ihr gemeinsamer Beziehungspunkt ist uns zufolge seiner Transzendenz nicht verfügbar, sodaß wir nicht in der Lage sind, sie wie in einer Rechnung auf *einen* Nenner zu bringen.

Wenn wir von hier zurückblicken auf die umschriebenen «Grundzüge einer Philosophie der Existenz» — wie steht es dann mit ihrer «Beziehung zur Glaubenswahrheit»? Alles kommt darauf an, wieviel Wahrheitsgehalt dieser Philosophie zugesprochen werden darf. Was an ihr «wahr» ist, kann mit der Glaubenswahrheit nicht im Widerspruche stehen. Denn es gibt keine sich widersprechenden Wahrheiten. Es ist sogar

denkbar, daß die Erkenntnisse der Existenzphilosophie für das Verständnis der Glaubenswahrheit eine positive Bedeutung haben. Ihr Begriff der «existenziellen Erkenntnis», ihr Hinweis auf «Transzendenz» und «Kontingenz» steht in einer Analogie zu dem, was der christliche Glaube über die Beziehung von Gott, Mensch und Welt aussagt. In der Analogie wird Wahrheit ausgesprochen, aber in gewisser Hinsicht, und darum nicht *die* Wahrheit. Die Analogie ist aber auch nicht eine «Stufe» zum Ersteigen der Glaubenswahrheit. Denn als «Stufe» würde sie mit ihr kommensurabel. Sich selbst verstehend als Analogie findet die Philosophie der Existenz ihre Bescheidung und ihre Zuversicht.

Basel.

Heinrich Barth.

Die Unionsbestrebungen der schweizerischen reformierten Theologie unter der Führung des helvetischen Triumvirates.¹

Im Spätsommer des Jahres 1708 war das gastfreie Haus des Genfer Professors für Kirchengeschichte *Jean-Alphonse Turretini* (1671—1737) Treffpunkt einer bemerkenswerten Begegnung. Von Neuenburg herkommend, waren dort — zusammen mit den Söhnen des Bischofs von Salisbury, Gilbert Burnet — der Basler Theologieprofessor *Samuel Werenfels* (1657—1740) und der Neuenburger Pfarrer und Professor *Jean-Frédéric Ostervald* (1663—1747) eingetroffen, aufs würdigste empfangen mit einem Mahl kostbarer Forellen, anschließend vereinigt bei mannigfaltigen und bewegten Gesprächen.² Gewiß waren in jenen Tagen drei schweizerische Theologen mit sehr verschiedenen Anlagen, Begabungen und Interessen beisammen: der glänzende, mit zahlreichen führenden Gestalten des damaligen politischen und geistigen Lebens freundschaftlich verbundene Turretini läßt sich dem eher bescheidenen, im späteren Alter fast etwas wunderlich zu nennenden Basler Werenfels

¹ Literaturhinweise stehen am Schluß dieser Arbeit.

² Briefe von Sam. Werenfels an J.-A. Turretini vom 2. Mai 1708; 11. Juli 1708; 17. Okt. 1708.