

Das Wort als Geschichtlichkeit : Heinrich Barth, Emmanuel Levinas und Julius Schaaf : eine Vergegenwärtigung

Autor(en): **Wolzogen, Christoph von**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **55 (2008)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761199>

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.

CHRISTOPH VON WOLZOGEN

Das Wort als Geschichtlichkeit. Heinrich Barth, Emmanuel Levinas und Julius Schaaf

Eine Vergegenwärtigung

„Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort [*ainigma*]; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie [auch] ich erkannt bin“ (1 Kor 13,12).

Am Beginn des 20. Jahrhunderts macht eine ebenso merkwürdige wie denkwürdige Formel Epoche: das „Ende der Philosophie“. Wie in einem Gedicht von Majakowskij, so hat Emmanuel Levinas¹ einmal gesagt, sind die Begriffe auf die Strasse gegangen, und es gibt keine Philosophie mehr, weil alles Philosophie ist: die Argumente sind Ereignisse und die dialektischen Widersprüche sind Kriege geworden. Mit anderen Worten: das Ende der Philosophie ist der Anfang der Politik.² Majakowskij, der in seinem Gedicht „Gut!“ einem „jungen Genossen“ empfahl, „machs wie Genosse Felix³“, macht dies unmissverständlich klar:

„Die Revolution schickte das knorrige Reden der Millionen auf die Strasse, der Jargon der Vorstädte wogte über die Prospekte; das schwächliche intelligenzlerische Sprächlein mit seinen kastrierten Worten ‚Ideal‘, ‚Kriterien der Gerechtigkeit‘, ‚göttliches Prinzip‘, ‚Christi transzendentes Antlitz‘, all diese Phrasen, die man sich im Restaurant zuraunte, sind weggefegt. Es ist ein neuer Ausbruch sprachlicher Elementargewalt. Wie kann man ihn poetisch machen? Die alten Regeln ‚Herz auf Schmerz‘, der alte Alexandriner sind nicht mehr zu gebrauchen. Wie kann man die Umgangssprache in die Poesie überleiten, und wie kann man die Poesie aus diesen Reden ableiten? [...] Die neue Sprache muss sofort

¹ LEVINAS, Emmanuel: *Zwischen zwei Welten. Der Weg Franz Rosenzweigs*. In: FUCHS, G. / HENRIX, H. (Hgg.): *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*. Frankfurt a.M. 1987, 38.

² Genauer müsste man sagen: der Anfang der politischen Theologie, als der äussersten – eschatologischen – Steigerung einer paradigmatischen Philosophie (s.u.), in der die Einzigkeit des Einzelnen in den Gang der endzeitlich gedachten Weltgeschichte aufgelöst wird. Gleichsam schlagend drückt dies die Formel von Jacob Taubes (vgl. DERS.: *Abendländische Eschatologie*. München 1991) aus: „Zeit heißt Frist. Wer christlich zu denken glaubt und dies ohne Frist zu denken glaubt, ist schwachsinnig.“

³ Gemeint ist DSERSCHINSKI, Felix Edmundowitsch (1877–1926), Leiter der 1917 gegründeten Tscheka.

sämtliche Bürgerrechte erhalten: Aufschrei statt Melodie, Trommelwirbel statt Wiegenlied ...“⁴

Der „Aufschrei“ am Schluss enthält – gleichsam gesteigert – noch den unmittelbaren Bezug des Einzelnen zur Idee, aber „die Geschichte [geht] unerbittlich auf Ziele zu, die die Absichten der Menschen übersteigen“⁵; oder mit Orwells „1984“: Wer die Vergangenheit kontrolliert, beherrscht die Gegenwart, und wer die Gegenwart kontrolliert, beherrscht die Zukunft. Und eine neue Sprache entsteht, eine Sprache – gleichsam von Mathematik überschwemmt – der Abkürzung⁶; ihre äusserste Steigerung wird sie in der DNA⁷ finden. Wie kann man sich von dieser „Philosophie ohne Philosophie“ befreien? Levinas⁸ weist auf die aristotelische Formel „Man muss philosophieren, um nicht zu philosophieren“ hin, in der er die äusserste Möglichkeit der Philosophie des 20. Jahrhunderts sieht. Im Rückblick auf dieses Jahrhundert – das Jahrhundert der Vernichtung – wird eines klar: dass es sich dabei nicht um eine „Philosophie im Handgemenge“ (Habermas) handeln kann, sondern vielmehr um eine *Verhaltenheit* des Denkens, die an Radikalität jener „Gemengelage“ um nichts nachsteht, ihr aber die Unbedingtheit der Güte (wie ich es im Vorgriff auf Barth nennen möchte) voraus hat. Das „Wort“ dieses Denkens in seiner bis zum Äussersten gehenden Ausgesetztheit hat niemandem etwas voraus; wie denn „die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen kann, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen“.⁹ Worauf dieses verhaltene Denken hinaus will, möchte ich mit der Formel verdeutlichen: *Geschichte*

⁴ MAJAKOWSKIJ, Wladimir: *Wie macht man Gedichte?* (1926), zit. nach: SINJAWSKIJ, A.: *Der Traum vom neuen Menschen oder Die Sowjetzivilisation*. Übersetzung von S. GEIER, Frankfurt a.M. 1989, 283.

⁵ LEVINAS: *Zwischen zwei Welten*, 39.

⁶ Aber diese Sprache bleibt Derivat des Lebens, wie SINJAWSKIJ (*Der Traum vom neuen Menschen*, 277f.) an einer Erzählung von SAMJATIN aus den ersten Jahren nach der Revolution verdeutlicht. In dieser Erzählung „begrüßt und verabschiedet sich eine der Figuren, ein Intelligenzler, immer mit demselben Wort – ‚Tschik‘ –, und alle Anwesenden zucken zusammen, denn gewöhnlich bedeutet diese Interjektion ‚Schluss, Ende, aus, mausetot‘. Den Hals durchschneiden: Tschiktschik. Und ausserdem evoziert dieses Tschik ‚Tscheka‘ und ‚Tschekisten‘, die von Berufs wegen auf das ‚Tschik‘ spezialisiert sind. Aber die Hauptperson, die sich mit einem böartigen Lächeln und einem ‚Tschik‘ begrüßt und verabschiedet, erklärt schließlich, dass es nichts anderes sei als die Abkürzung der alten, förmlichen Redewendung: ‚Habe die Ehre‘ (tschest imeju klanjatsja).“

⁷ Vgl. LEDERBERG, Joshua: *Biological Future of Man* (1963). In: WEß, L. (Hg.): *Die Träume der Genetik. Gentechnische Utopien von sozialem Fortschritt*. Nördlingen 1989, 188: „Nun können wir den Menschen definieren. Zumindest genotypisch besteht er aus 1,80 Meter einer besonderen Molekülsequenz von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Sauerstoff-, Stickstoff- und Phosphoratomen – der Länge der DNA.“ Dass das Wissen um diese Abkürzung, die vom Leben abstrahiert, die Menschheit möglicherweise (und dieses Wissen ist sehr ungewiss) vor einer Pandemie schützt, gehört eben auch – zum Leben.

⁸ Levinas: *Zwischen zwei Welten*, 39.

⁹ I. KANT, Immanuel: KRV B 859/A 831.

ist die Vergegenwärtigung des Schmerzes, der bleibt. – Dass ich damit gleich zu Beginn meine Pointe verrate, gehört zur Sache selbst, die eben nicht als „Problemkrimi“ à la Blumenberg zu explizieren ist –. In diesem Sinne möchte ich im Folgenden die Philosophie von Heinrich Barth im Zusammenhang mit Emmanuel Levinas und Julius Schaaf vergegenwärtigen.

1. BEZIEHUNG UND IDEE

Mit dem Ziel einer Überwindung der traditionellen Minimalisierung der Relation und in Auseinandersetzung mit der „Grundwissenschaft“ von Johannes Rehmke entwickelt Julius Schaaf die Grundprinzipien einer universalen Relationstheorie als der Universalmethode der Philosophie. In der Relation sieht er deren einzigen Grundbegriff: „Alles was ist, ist Beziehung, und alles was nicht ist, ist auch Beziehung. Die Beziehung ist das Absolute selbst.“¹⁰ Dabei unterscheidet er zwischen „äusseren“ (ontologischen), ihre Träger (Substanzen) nachträglich verbindenden Relationen und „inneren“ (logischen), ihre Relata erst erzeugenden Relationen und betont, dass weder äussere (die Schaaf auch „B1“ nennt) noch innere Relationen (die Schaaf auch „B2“ nennt) dem wahren Wesen des Relationalen gerecht werden; denn es ist „jeder Beziehung eigen, dass sie, indem sie eint, zugleich trennt, und indem sie trennt, zugleich eint“. Diese Parallelität (oder Gleichursprünglichkeit) von Einheit und Differenz, den Extremalmomenten der Relation, nennt Schaaf „transzendente Relation“ (auch „B3“): das „einzig und schlechthin Beziehungslose“, das – von Wolfgang Cramer als „aussen“ bezeichnet – als das „Übergegenständliche par excellence“ die „Totalität alles Seienden, des Wirklichen und des Unwirklichen bedeutet“ (dabei ist es von eminenter Wichtigkeit, dass mit dem „Beziehungslosen“ *nicht* das „A-relative“, also die absolute Substanz, sondern vielmehr das *A-relationale*, Nicht-beziehungshafte gemeint ist!¹¹). Schaafs Schüler Dieter Leisegang vertieft diesen Ansatz, indem er darauf hinweist, dass jede Beziehung sich letztlich als transzendente ausweist. Deshalb spricht er von den „drei Potenzen der Relation“ und betont, dass „die grundlegenden Charakteristika der Beziehung erster und zweiter Potenz, Trennung und Einheit, Differenz und Identität, selbst als Beziehungen nicht aufrecht erhalten werden können“, weil dies bei der Relation 1. Potenz zu einer unvermittelten Dialektik von Idealität und Realität führt und bei der Relation 2. Potenz zu einer gleichgültigen Dialektik von logischem Atomismus und Solipsismus. Die

¹⁰ Ich verzichte in dieser Übersicht auf die Nachweise, die sich in meinem gleich lautenden Artikel Relation IV. 20. Jahrhundert finden (In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 8. Basel: Schwabe 1992, 604f.)

¹¹ Der Zusatz in der Klammer findet sich nicht in meinem Relations-Artikel. Vgl. WOLZOGEN, Christoph von: *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk von Paul Natorp*. Würzburg/Amsterdam 1984, 16, Anm. 17.

Komplettierung dieser Universalen Relationstheorie – als der Synopsis von Methode (Vollzug) und System (Totalität) – durch eine Theorie der „Letztelemente“ führt bei Leisegang zu einer Destruktion von Dialektik zugunsten einer Betrachtungsweise, in der das Relationale als „höchste *Dimensionalität*“ begriffen wird, welche „Elemente bezieht, insofern sie alle sind“: vom bestimmungslosen Punkt bis zur Totalität des „total informierten Bin“.

Das ist alles. Oder, um es mit Heinrich Barth auszudrücken: Das genügt! Die Radikalität dieses Ansatzes kommt in einer Zeit, die vom Paradigma der Funktion gekennzeichnet ist (Carl Schmitt notierte gelegentlich ironisch gegen Cassirer, „Substanz“ sei für den Pöbel), gleichsam notorisch durch eine Allergie gegen das Relationale zum Ausdruck, das im Sinne des Relativismus grundsätzlich missverstanden wird. Aber geht es überhaupt um die Relationalität als ein *Paradigma*? In der Tat eignet allem Nachdenken über das Relationale das grundsätzliche Dilemma, dass es dasjenige, was es in solchem „Nachdenken“ über“ be-greifbar machen will, eben deshalb, weil es wesentlich Beziehen ist („*essentialiter relatio est*“, wie Thomas von Aquin sagt), schon immer voraussetzen gezwungen ist. So ist auch der sozusagen dia-chronische Versuch des Denkens zu verstehen, diesem Problem paradigmatisch Herr zu werden, indem es entweder die Beziehung überhaupt erst „setzt“, „produziert“, oder aber zum Gegenstand unter Gegenständen hypostasiert bzw. als ein dem Seienden gegenüber unwesentliches bloßes „Zwischen“ diminuiert. Wenn also Heinrich Barth sagt, dass „es kein Denken der Existenz als solcher [gibt], nur ein ‚*Nach-Denken*‘ über sie, bei dem sie selbst nicht mehr gedacht ist“¹², dann bringt er damit gerade *nicht* zum Ausdruck, dass „die philosophische Besinnung grundsätzlich abgeschnitten [ist] von der Wirklichkeit der Existenz“¹³, sondern verweist vielmehr auf die grundsätzliche *Übergegenständlichkeit* der Existenz, die weder nur „nach“ (B1) oder „über“ (B2), sondern eben nur im „Nachdenken-über“ (B3), in ihrer *Auslegung* in Sicht gebracht werden kann. Dieses Nachdenken-über aber ist selbst kein „Paradigma“ des Denkens mehr, das womöglich einem „Wechsel“ ausgesetzt ist. In seiner Rezension von Barths *Philosophie der Erscheinung*¹⁴ weist Schaaf darauf hin, dass mit Hegel zwar

¹² BARTH, Heinrich: *Philosophie, Theologie und Existenzproblem*. In: *Zwischen den Zeiten* 10 (1932) 103.

¹³ HUBER, Gerhard: *Heinrich Barths Philosophie*. In: DERS.: (Hg.): *Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth zum 70. Geburtstag am 3. Februar 1960*. Basel: Helbing & Lichtenhahn 1960, 215.

¹⁴ In: *Philosophische Rundschau* 11, Heft 1/2 (1963) 49–68; hier besonders 64f. – Wie wichtig diese Rezension für Heinrich Barth gewesen ist, geht aus einem (in meinem Besitz befindlichen) Brief an Schaaf vom 9. Juni 1963 hervor: „Haben Sie für die freundliche Zusendung von zwei Exemplaren Ihres Rezensionsaufsatzes meinen herzlichen Dank! Auch ich freue mich, dass diese Angelegenheit nun endlich zu ihrem Abschluss gekommen ist, aber natürlich auch darüber, dass meine philosophischen Bemühungen in einer so angesehenen Zeitschrift derart eingehend und ausführlich zur Geltung kommen. Dies habe ich ausschliesslich Ihnen zu verdanken. Ich habe Ihre Rezension inzwischen noch einmal sehr aufmerksam im Drucke gelesen und bin von

nicht das Ende der Philosophie, wohl aber das Ende einer paradigmatischen Philosophie prinzipiell erreicht sei (Paradigma verstanden jeweils im Sinne der B1 und B2). Vor allem der ‚Übergang‘ zwischen B2 und B3, wie ihn Hegel z.B. in seiner Figur der Negation der Negation und in seinem Begriff der Bildung thematisiert, ist sozusagen Gegenstand einer heftigen Abwehr.¹⁵ Doch gibt es hier überhaupt einen ‚Übergang‘, wenn doch letztlich jede Beziehung sich als transzendente erweist? An dieser Frage hängt das ganze Problem der Geschichtlichkeit und das Problem der ethischen Gewalt¹⁶.

Schaaf hat dieses Thema an einem berühmten Zitat aus den *Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie* von Marx wiederholt demonstriert:

„Persönliche Abhängigkeitsverhältnisse (zuerst ganz naturwüchsig) sind die ersten Gesellschaftsformen, in denen sich die menschliche Produktivität nur in geringem Umfang und auf isolierten Punkten entwickelt. Persönliche Unabhängigkeit auf *sachlicher* Abhängigkeit gegründet ist die zweite grosse Form, worin sich erst ein System des allgemeinen gesellschaftlichen Stoffwechsels, der universalen Beziehungen, allseitiger Bedürfnisse, und universeller Vermögen bildet. Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens, ist die dritte Stufe. Die zweite schafft die Bedingungen der dritten.“¹⁷

Die zweite Stufe dieses Drei-Phasen-Modells, das genau den drei Potenzen der Relation entspricht, kann man nun die totalitäre nennen, insofern in ihr die Individuen völlig aufgehen bzw. verschwinden. Denn „das sachliche Abhängigkeitsverhältnis“, erläutert Marx, „ist nichts als die den scheinbar unabhängigen Individuen selbständig gegenüber tretenden gesellschaftlichen Beziehungen.“¹⁸ Aber diese totalitäre Phase ist nur transitorisch, wie Marx sagt, sie ist

neuem erstaunt, mit welcher Gründlichkeit Sie diese Aufgabe in Angriff genommen und gelöst haben. Noch einmal danke ich Ihnen sehr herzlich für die grosse Umsicht und Sorgfalt, die Sie für diese Sache eingesetzt haben. In der ‚Philosophie der Erscheinung‘ war es ja eigentlich noch nicht mein explizites Vorhaben, die systematischen Grundzüge einer solchen Philosophie herauszuarbeiten. Nichtsdestoweniger haben Sie mit einer ungemeinen philosophischen Aufmerksamkeit eben diejenigen Formulierungen herausgehoben, die für eine Einsicht in die Grundlagen wesentlich sein konnten. Und Sie sind mit eminentem Spürsinn bis zu den in Tat und Wahrheit vorhandenen Fundamenten vorgedrungen. An der Aussenseite des Chors des Basler Münsters (auf der Seite der Pfalz) findet man heute eine in farbigen Steinen markierte Zeichnung. Sie stellt die Grundrisse einer freigelegten, aber wiederum verdeckten Krypta (ich glaube aus der Karolingerzeit) dar. In dieser fein säuberlich gestalteten Figur kann man nun die Fundamente des einst offen liegenden Bauwerkes wahrnehmen. – Es will mir scheinen, dass Sie an meiner ‚Philosophie der Erscheinung‘ eine vergleichbare Arbeit geleistet haben. Ich danke Ihnen!“

¹⁵ Vgl. SCHAAF, Julius: *Bildung als Frei Entlassen. Anmerkung zu Hegels Bildungstheorie*. In: PLEINES, J.-E. (Hg.): *Hegels Theorie der Bildung II. Kommentare*. Hildesheim 1986, 299.

¹⁶ Zur ethischen Gewalt vgl. WOLZOGEN, Christoph v.: *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten*. Freiburg/München 2005, 205f.

¹⁷ MARX, Karl: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin 1974, 75.

¹⁸ MARX: *Grundrisse*, 81.

ein Übergang zur *Totalität*: zum „allseitigen Wesen“ des „totalen Menschen“. ¹⁹ Zu beachten ist die Formulierung: „Die zweite schafft die *Bedingungen* der dritten“. D.h. sie *schafft* sie nicht selbst, wie die kommunistischen Staaten um den Preis ihres Verschwindens einsehen mussten. „Andererseits“ – und dieser Satz der „Grundrisse“ ist zentral –, „wenn wir nicht in der Gesellschaft, wie sie ist, die materiellen Produktionsbedingungen und ihnen entsprechende Verkehrsverhältnisse für eine Klassenlose Gesellschaft verhüllt vorfänden, wären alle Sprengversuche Donquichoterie.“ ²⁰ Auf die Problematik der Gesellschaft als Beziehung gewendet heisst das: auch in einseitigen Verhältnissen ist die wahre Beziehung schon enthalten, in der beide, das Verhältnis und die es produzierenden Individuen, im Gleichgewicht sind. Mit anderen Worten: „Jede faktisch existierende Institution existiert nur dadurch, dass sie überhaupt, in wie geringem Maße auch *societas perfecta* immer, Ingredienzien der *societas perfecta* enthält.“ ²¹

Doch hier wäre zu bedenken (und genau hier ist auch der systematische Ort von Levinas' und Barths Bedenken gegen die „Totalität“ ²²), dass die B3 eben kein Problem eines ‚Überganges‘ ist, nicht etwas, das durch die „Abkürzung der Geburtswehen“ (wie Marx sagt) erreicht werden kann; denn das setzt gerade eine *Teleologie* der Geschichte, sozusagen als deren (gewaltsame) ‚Schubkraft‘ voraus. Mit anderen Worten: die transzendente Beziehung ist keine Frage der Geschichtsphilosophie, sondern der „Idee“, in der Schaaf den „Urvollzug“ des Übergegenständlichen selbst sieht. ²³

Genau hier nun zeigt sich die unerhörte Radikalität der Existenz-Philosophie von Heinrich Barth, die bereits 1927 in seinem Buch *Philosophie der Praktischen Vernunft* in ihren wesentlichen Grundzügen vorliegt. Barth entwickelt hier einen Begriff der Geschichtlichkeit, der bis heute unüberholt und noch kaum wahrgenommen worden ist. Gegen alle geschichtsphilosophische Theo-

¹⁹ MARX, Karl / ENGELS, Friedrich: *Werke. Erg.-Bd. I.* Berlin 1977, 539.

²⁰ MARX: *Grundrisse*, 77.

²¹ SCHAAF, Julius: *Interesse, Institution, Ideologie*. In: *Philosophische Perspektiven. Ein Jahrbuch*. Hg. v. BERLINGER, R. / FINK, E.. Bd. III. Frankfurt a.M. 1970, 278.

²² Vgl. insgesamt: LEVINAS, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg i.Br./München: Karl Alber 1987. Vgl. besonders BARTH, Heinrich: *Vorlesungen 15*: „Wir grenzen uns ab gegen jede ‚Philosophie der Totalität‘, d.h. gegen eine Philosophie, die Alles, was ‚ist‘, in einem Inbegriffe des Seienden zusammenzufassen strebt. Beispiele solcher Philosophie sind: Die sphaerische Weltvorstellung des Parmenides, die pantheistische Totalitätsphilosophie des G. Bruno, die Philosophie des Geistes von Hegel. In die Totalität des Geistes ist bei Hegel auch die Existenz des Menschen integriert. Die Sinnfrage der menschlichen Existenz kann aber nicht durch die Rückbeziehung auf ein Totalitätsprinzip beantwortet werden.“ Damit nimmt Barth Levinas' Kritik an der Totalität (formuliert erstmals im Zusammenhang 1961 in seinem Hauptwerk *Totalité et Infini*) fast um zwei Jahrzehnte vorweg.

²³ SCHAAF, Julius: *Beziehung und Idee. Eine platonische Besinnung*. In: FLASCH, Kurt (Hg.): *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*. Frankfurt 1965, 20.

dizee insistiert Barth auf die „unverlierbare Transzendenzbeziehung“ (EE 508) menschlicher Existenz:

„Sittliches Fortschreiten überbietet zwar das, was gewesen ist; daß es mit dem Mangel alles Menschlichen behaftet war, das bleibt in seiner eigenen Problematik unverändert. Jener Mangel ist *schmerzliche Frage* – Frage, die über den Bereich alles Wirklichen hinausgreift und eine Antwort sucht, die von dem Gesichtspunkte des Ewigen geleitet ist. [...] Diese Einsicht, dass die Frage offen bleibt, bedarf wohl der Verfestigung. Sie bedeutet, daß keine Herrlichkeit künftiger Ereignisse imstande ist, *das schmerzliche Problem des einmal wirklich gewordenen Leides* und der Tatsache menschlicher Bosheit zur Lösung zu bringen. Denn alle menschliche Wirklichkeit ist nicht auf dem Umwege über die Zukunft, sondern unmittelbar auf die Idee bezogen“ (PV 360).

Hier sind bereits alle zentralen Gedanken versammelt, die unsere Vergewärtigung leiten. Es wird deutlich, daß die transzendente Beziehung nicht als Potenz festgehalten werden kann – weil das ja bedeuten würde, sie auf ein „Sein“ bzw. „Werden“ zu restringieren, zumal eines Werdens, das an ein „Vermögen“ gebunden ist –, vielmehr ist sie das (nicht *beno*-logisch gedachte!) umgreifende Eine oder der *Logos*, der selbst niemals zum Gegenstand gemacht werden kann, weil er Voraussetzung aller Gegenständlichkeit ist. Zugleich wird deutlich, daß der Blick auf das „Trümmerfeld der Geschichte“, das „in Wahrheit eine Stätte der Vergänglichkeit ist“ (PV 361)²⁴, nicht von dem Umweg der Perspektive einer „erlösten Menschheit“²⁵ abhängig gemacht werden darf. Denn wie Barth gegen Jaspers festhält, sieht er

„Existenz weder getragen von einer hypostasierten Grundrealität des Geistes, noch eingebettet in einen sinngebenden Zusammenhang der ‚Menschheitsgeschichte‘. Sie stellt sich uns dar in den harten Umrissen einer ungesicherten, kontingenten Faktizität. Allein in dieser Kontingenz empfängt sie ihren Sinn von der reinen Transzendenz, – von der Transzendenz derjenigen Wahrheit, die auf die Geschichte ihren Anspruch erhebt. Solche Konfrontation auszuhalten, in ihr nicht zunichte zu werden – dies ist das Problem der Existenz.“²⁶

Dieser unmittelbare Bezug zur Idee hat erhebliche Konsequenzen für die Philosophie, für die Barth eine „zweite kopernikanische Wende“ erwägt (PV 57): der Kantische Primat der praktischen Vernunft erhält nun auch architektonisch die ihm gebührende Stelle, so daß in der Tat – wie bei Levinas – die Ethik zur

²⁴ Barth nimmt hier Motive von Benjamins *Engel der Geschichte* vorweg. Vgl. BENJAMIN, Walter: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1.2, Frankfurt 1978, 697f.

²⁵ Vgl. BENJAMIN: *Gesammelte Schriften* 1.2, 694: „Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer ‚citation à l’ordre du jour – welcher Tag eben der jüngste ist“.

²⁶ BARTH, Heinrich: *Karl Jaspers über Glaube und Geschichte*. In: *Theologische Zeitschrift*, 6. Jahrgang (1950) 459f.

Ersten Philosophie wird. Das ist nämlich gemeint, wenn Barth sagt, daß die Existenz auf der Erkenntnis beruhe (EH 353): „Existentielle Erkenntnis“ ist Praktische Vernunft (AH 115). Gegen die Versuchungen einer „materialen Ethik“, deren Hinfälligkeit Nietzsche hinlänglich aufgewiesen hat, betont Barth die Unbedingtheit des Kantischen Ansatzes, dessen ‚Formalität‘ allein dem unverlierbaren Transzendenzbezug der menschlichen Existenz (E 508) gerecht wird:

„Die Einheit der praktischen Fragestellung wird nur in dem Falle gewahrt, daß die radikale Priorität der Idee Praktischer Vernunft vor allen materialen Inhalten und ‚Werten‘ vorbehaltlos anerkannt wird. [...] Die Idee aber ist nicht materiales Prinzip; sie transzendiert alle materialen Begriffe, um in dieser qualifizierten Transzendenz zum Prinzip ursprünglicher Begründung zu werden“ (PV 127).

2. PHILOSOPHIE DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

Zu den wichtigsten Antworten auf die Frage nach einer Philosophie nach dem „Ende der Philosophie“ im 20. Jahrhundert gehört ohne Zweifel die Metaontologie²⁷. Während Levinas in der Ontologie die Herrschaft eines egologischen Denkens sieht und Heidegger seine Fundamentalontologie 1928 zu einer „Metontologie“ steigert, mit welcher überhaupt erst das Problem der Ethik sichtbar werde²⁸, bestreitet Barth hinsichtlich des Ethischen jegliche „Okularität“²⁹, wozu er auch die Phänomenologie rechnet, obwohl er mit Levinas³⁰ darin einig ist, daß „die Ethik kein Moment des Seins“ ist. Ethik steht dabei nicht für eine Disziplin der Philosophie, sondern für den übergegenständlichen, geschichtlichen Vollzug der Erkenntnis der Existenz selbst, der keinesfalls mit „Erkenntnistheorie“ gleichgesetzt werden darf. Barth macht dies an der ontologischen Interpretation des Sittengesetzes deutlich:

²⁷ SCHAAF, Julius (Rezension H. Barth, „Erkenntnis der Existenz“. In: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 1, 1975, 354) charakterisiert Barths Grundformel einer metaontologischen Existenzphilosophie dahingehend, „dass für ihn die Existenz ein Übergegenständliches (verbal zu denken!) bedeutet, welches als Erkennendes (Erkenntnis der Existenz) begreift, daß alles scheinbar noch so Feste und Gegenständliche in letzter Instanz nur vom Übergegenständlichen her und in ihm existiert“.

²⁸ HEIDEGGER, Martin: *Gesamtausgabe*, Bd. 26, Frankfurt a.M. 1978, 170: „Diese neue Fragestellung liegt im Wesen der Ontologie selbst und ergibt sich aus ihrem Umschlag, ihrer *metabolé*. Diese Problematik bezeichne ich als Metontologie. Und hier im Bezirk des metontologisch-existenziellen Fragens ist auch der Bezirk der Metaphysik der Existenz (*und hier erst lässt sich die Frage der Ethik stellen*).“

²⁹ Vgl. Graf YORCK VON WARTENBURG, Paul: *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment*. Hamburg: Meiner 1991, 66: „Das Organon der Okularität, der Umstand, dass die ethische Position als Sein, näher als gestaltetes Sein gefasst [wird], die Bestimmung der Wahrheit als einer Existenzialität [hier nicht im Sinne Heideggers zu verstehen! CvW], verlegt[] die Antinomie zwischen Wollen und Vorstellen in das Gebiet der Intellektualität.“

³⁰ LEVINAS, Emmanuel: *Wenn Gott ins Denken einfällt*. Freiburg i.Br./München: Alber 1955, 107.

„Zunächst scheint auch das moralische und juridische Gesetz eine gewisse ontologische Autarkie zu genießen; es behauptet seine Geltung, ob es anerkannt wird oder nicht. Es steht geschrieben! Über den Wirrungen des Lebens beharrt eine überlegene ontologische Wahrheit; als ‚Gesetz‘ besitzt sie offenbar eine Art unverrückbares, gediegenes Sein, das allen Wechselfällen der empirischen Welt Trotz bietet. Mit der Ontologie des sittlichen Gesetzes hat es aber seine eigene Bewandtnis. Wir müssen zusehen, daß sich uns diese Erhabenheit nicht in gewissem Sinne als bloßer Nimbus zu erkennen gebe. Denn Eines hat sich uns deutlich ergeben: *daß die Kraft praktischer Begriffe gebrochen wird, sofern sie ihrer praktischen Aktualität beraubt werden*“ (PV 129).

Die „Kraft praktischer Begriffe“ muss man hier – Barth verwendet diesen Terminus zwar erst später (EE 250) – „existenzgeschichtlich“ lesen; erst dann erschliesst sich die radikale Bedeutung dieses Satzes. Man muß sich nur vergegenwärtigen, daß z.B. die Diskurstheorie (die eben auch die Ontologie beerbt, indem sie die „Kraft praktischer Begriffe bricht“) Recht (Aussagensystem) und Gewalt bzw. Kraft (Tat) sprachphilosophisch in „konstativ“ und „performativ“ trennt, und damit auseinanderreißt, was im wirklichen Leben untrennbar eines ist³¹. Dieses Leben ist aber erst als „Virtualität“, d.h. geschichtliches angemessen beschrieben, wobei „Virtualität“ für *virtus*, d.h. „Kraft(übertragung)“ steht. Das ist gemeint, wenn Graf Paul Yorck von Wartenburg gegenüber Dilthey³² „Geschichtlichkeit als Virtualität“ definiert. Dass Geschichtlichkeit Wirken (*virtus*), d.h. „Macht“ ist, ist nicht erst die Entdeckung von Derrida. Schon in seiner Tübinger Dissertation von 1943 über *Geschichte und Begriff*³³ schreibt SchAAF:

„Wird die Geschichtsschreibung [...] durch ihre Begründung auf der Idee des Wirksamen nicht einfach den Mächten der Gewalt ausgeliefert? Dient sie dann nichts anderem als der Verherrlichung und Rechtfertigung siegreicher Mächte? [...] Es liegt diesem Argument aber zutiefst eine Verwechslung zugrunde, die auf dem Nicht-zu-Ende-Denken der im Begriffe des Wirksamen und der Macht enthaltenen Bestimmungen beruht. Macht haben oder wirksam sein können als einer der Grundvoraussetzungen alles menschlichen Einzel- und Zusammenlebens bezeichnet den Tatbestand, daß jemand (Individuum oder Überindividuum) über alle Bedingungen materieller und seelischer Art verfügt, um einen von ihm gewünschten Erfolg herbeiführen zu können. Zu jeder ‚gerechten‘, ‚humanen‘, ‚kulturellen‘, ‚künstlerischen‘ Leistung ist daher besondere Macht unerlässlich, weswegen wir auch mit Recht von geistigen ‚Mächten‘ oder im umgekehrten Fall von künstlerischer Ohnmacht, d.h. Machtlosigkeit eines Menschen sprechen.“

³¹ Vgl. DERRIDA, Jacques: *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.

³² Briefwechsel Dilthey-Yorck [1923], ND Hildesheim 1995, 213.

³³ SCHAAF, Julius: *Geschichte und Begriff*. Tübingen 1946, 114f.

Diese Kraftübertragung ist gemeint, wenn Barth von „Aktualität“ spricht – später terminologisch als „Manifestation“ gefasst. Es ist deshalb äußerst aufschlussreich für das philosophische Unternehmen von Barth im Ganzen, daß er – sozusagen gegen eine überwältigende Mehrheit der *scientific community* – am Begriff des „Sollens“ festhält; dessen vermeintlichen „Kategorienfehler“ eines Schlusses vom Sein auf das Sollen unterläuft er von vornherein; und es wird deutlich, daß das „Sollen“, das „nur dort seine Bedeutung besitzt, wo es in Relation zur Verwirklichung steht“ (PV 99), schlechthin für die *Zugangsfrage* zum Problem der Existenz steht, insofern „Manifestation die unüberholbare Voraussetzung aller Deontologie“ (EE 189) ist. Kann aber der Primat der Praktischen Vernunft bzw. der Existenz vor der Ontologie, der der „hoffnungslosen“ ontologischen „Problematik“ eines „Auf- und Abwogens des Guten und Bösen“ (PV 122) entgeht, gleichbedeutend sein mit einem völligen ‚Ausstieg‘ aus der Ontologie? Immerhin gibt Barth (AH 96) zu bedenken, dass, während „in der Bedeutung von ‚Sein‘ die Bedeutung von ‚Existenz‘ nicht enthalten“ sei, hingegen „in der Bedeutung der ‚Existenz‘ die Bedeutung von ‚Sein‘ enthalten“ sei. Barth wirft damit eine Frage auf, deren Brisanz im 20. Jahrhundert vielleicht nur noch von Levinas aufgenommen worden ist:

„Wenn Philosophie [...] ihre ethische Aufgabe zu erfüllen sucht, dann kann sie es nur in dem klaren Bewusstsein tun, daß sie fortwährend von der Verwirklichung – es sei denn derjenigen ihrer eigenen Denkarbeit – die Abstraktion vollzieht, eine Abstraktion, deren Endgültigkeit die völlige Vernichtung aller Ethik bedeuten würde“ (PV 105).

Wie kann die Philosophie das, was „besser“ ist als „Sein“, was also „Weisheit der Liebe“ ist³⁴, oder das, woran uns „gelegen“ ist (EE 671), zum Ausdruck bringen, ohne es zu verdecken oder entstellen? Die Antwort lautet für Barth – wie für Levinas: in der sozusagen vertikalen Beziehung auf die Idee, nämlich des „Guten jenseits des Seins“, in dem so etwas wie Güte verbürgt ist:

„‚Existenz‘ in derjenigen Bedeutung, die sich auf das Sein des Menschen in seiner Menschlichkeit bezieht, ist nicht ein ontologisch-neutrales Sein. Indem sie nicht anders als im Horizonte von Sinn und Güte existiert, ist sie Sein, an dem gelegen ist. [...] Existenz ist aber nicht nur als einer Qualifikation durch Sinn und Güte zugänglich zu denken. Solche Bezogenheit auf das ‚Gute‘ (das wir hier im altplatonischen Sinne zur Sprache bringen) ist dem Existieren bedeutungsmäßig zu eigen“ (PE II 473).

Diese „Bezogenheit auf die Idee“ ist nun keine ‚Habe‘, sondern vielmehr ein schwieriges, schmerzhaftes „Nach-Denken“ über das, was Levinas „Nicht-Indifferenz“ nennt und Barth „Angelegensein“ (EE 132), das dem „Existieren bedeutungsmäßig zu eigen“ ist. Dieser Zugang zum Guten ist „keine Extrapola-

³⁴ LEVINAS: *Totalität*, 12.

tion des reinen Seins“ (EE 133) und somit keine Frage einer Anthropologie; er ist sozusagen früher, nämlich als die Ausgesetztheit³⁵ des Menschen, die Schaaß transzendente Beziehung nennt (ich ziehe den Ausdruck „Ausgesetztheit“ vor, weil er als die Gleichursprünglichkeit von Exposition und Ex-position die Zweiheit des Einen der Beziehung prägnanter zum Ausdruck bringt). Verdeutlichen lässt sich dies am besten durch den Begriff des „Bösen“, den Barth im Sinne des Levinasschen „*mal élémental*“³⁶ interpretiert. Ich zitiere dazu zwei zentrale Stellen aus der *Philosophie der Praktischen Vernunft*:

³⁵ Diese Ausgesetztheit darf nicht verwechselt werden mit „irgendwelchen supponierten Grundverhaltungen des Seins“, aus denen dann so etwas wie „Existenz hervorgeht“ (AH 61), vielmehr ist sie der *übergegenständliche Vollzug* der Existenz selbst, der dem ‚Problem der Erkenntnis‘ vorgängig ist: „Die Ausgesetztheit des Menschen zum Seienden als solchen, inmitten seiner, diese Ausgesetztheit ist die Existenz“ (HEIDEGGER, Martin: *Vom Wesen der Wahrheit*, Urfassung 1930, zit. nach: FRÄNTZKI, E: *Die Kehre*. Pfaffenweiler 1987, 60). Wenn Barth „an die gegenwärtige Existenzphilosophie“ die „Entscheidungsfrage“ richtet, ob es möglich sei, „daß Erkenntnis aus erkenntnisfremden Seinsinstanzen hergeleitet wird“ (AH 61), so trifft er damit jedenfalls nicht Heidegger. C.F. GETHMANN (*Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin 1993, 289f., Anm. 12) stellt in diesem Sinne bezüglich Heidegger die umstandslose Identifizierung der „Umsicht“ mit „Erkenntnis“ und „Umgang“ mit einem auf Erkenntnis angewiesenen „Handeln“ richtig: „Heidegger konzipiert jedoch mit dem Umgang eine Form des Handelns, das noch nicht durch Erkennen im Vollsinn präfiguriert ist, während die Umsicht noch nicht handlungsdistanzierte Erwägung ist. Der primäre Umgang hat ein kognitives Moment, das aber keine Bedingung (das heißt logisch früher als der Umgang), sondern nur ein Merkmal (logisch gleichzeitig) ist. Entsprechend kann Heideggers Begriff des Zeugs auch nicht mit der Unterscheidung zwischen dem ‚Ergreifen von Seiendem‘ vs. dem ‚Seienden selbst‘ entgegengetreten werden.“

³⁶ Das „Elementale des Übels“ (*mal élémental*) bezeichnet einen komplexen Gedankengang, ohne den Levinas' Philosophie schlechterdings unverständlich bleibt. Anknüpfend an Rosenzweigs Begriff des „Elementaren“, der im ersten Teil des „Stern der Erlösung“ entwickelt wird und eine ursprüngliche radikale Getrenntheit bezeichnet, deren Selbstgenügsamkeit Rosenzweig auch „Heidentum“ nennt (vgl. MOSÈS, Stéphane: *System und Offenbarung*. München 1985, 62), prägt LEVINAS (*Totalität*, 185) den Neologismus „das Elementale“ (*l'élémental*), der das „Milieu“ des „Nicht-Besitzbaren“ zum Ausdruck bringt, welches alles In-Beziehung-setzen oder Besitzen umgibt. Der einzig angemessene Zugang zu diesem Milieu ist das „Baden“, insofern es zu den Elementen keinen Abstand gibt. Insofern das Leben aber von vornherein ein Heraustreten aus der Selbstaffirmation ist, ist dieser Zustand auch immer schon überwunden; für LEVINAS (*Totalität*, 186) geschieht dies aber charakteristischerweise als ein „Wohnen“, als ein Bei-sich-sein (*chez-soi*). Auf diese Weise zeigt sich, dass das Sein ursprünglich ein (zu überwindendes) „Übel“ ist, nämlich das „Übel zu sein“ (*mal d'être*). Die *erste Bedeutung* des Seins – als *ethos* der Ontologie noch vorgängig – ist also eine *ethische*. Wenn Levinas also davon spricht, daß allein schon die Tatsache, zu sein, *Verantwortung* ist, so ist dies nicht, wie der französische Philosoph Didier Franck unter Hinweis auf das Gute der Schöpfung in der Bibel meinte, ein ungeheuerlicher philosophischer Skandal (vgl. MALKA, Salomon: *Emmanuel Levinas. Eine Biographie*. München 2003, 262f.), sondern nur die Konsequenz aus Levinas' Denken der Nicht-Indifferenz. In diesem Sinne bilden das „Übel zu sein“ (*mal d'être*) und das „Elementale des Übels“ (*mal élémental*) die beiden Seiten derselben Medaille. In gewisser Weise ist der Begriff des „mal élémental“ auch eine Antwort auf Kants Lehrstück des „radikal Bösen“, das ebenfalls das Böse oder das Übel im Sinne einer Ursprünglichkeit deutet, die „jeder bösen Absicht, jeder bösen Tat *vorgängig*“ ist (RICOEUR, Paul: *Schuld und Ethik*. In: *Reader zum Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik*. Frankfurt a.M. 1980, 338f.).

„Wir kennen eine begrifflich reine Bosheit nicht [...]. Eine Relation zum Guten lässt diese Wirklichkeit nicht vermissen. [...] Es mag eine Frucht der Verwirrung sein. Aber die Beziehung zum Guten ist nicht abgerissen. Nur dies Eine kann nicht sein. Als ein Böses gewinnt die Relativität schmerzliche Aktualität. [...] Allein die Relation bleibt erhalten“ (PV 161).

„Radikal‘ ist nicht ein ontologisches Prädikat des Bösen, durch das es vom Guten losgerissen würde; es bezeichnet vielmehr den durchgreifenden Charakter seiner Aktualität“ (PV 162).

Auch diese Bestimmungen des Bösen müssen „existenzgeschichtlich“ gelesen werden: In ihnen ist keine Rede von einem Wert bzw. Unwert, sondern von der „schmerzhaften Aktualisierung“. Dieser Schmerz gehört unverlierbar zum Menschsein, ist also ursprünglich ethisch – und das Ethische bezeichnet eben das Unerlassbare des Schmerzes, das den Kern des Geschichtlichen (der „Aktualisierung“) ausmacht. In diesem Sinne schreibt Paul Graf Yorck von Wartenburg an Dilthey, der den Begriff der „Erbsünde“ kritisiert:

„Die dogmatischen Begriffe, welche Sie mit der rationalistischen Kritik erwähnen, sind alle, weil Christentum Leben ist, in der Tiefe der natürlichen Lebendigkeit entnommen. Hier allein war der fond für das ausreichende Symbol. Der ethische Nominalismus kann allerdings einen virtuellen Zusammenhang nicht ergreifen. Nicht ein Anderer, sondern ein Mensch und historische Kraft [virtus] ist Jesus: Das Kind gewinnt durch das Opfer der Mutter, ihm kommt es zu Gute. Ohne diese virtuelle Zurechnung und Kraftübertragung giebt es überhaupt keine Geschichte – wie denn der Rationalismus den Geschichtsbegriff nicht kennt. Und Sündhaftigkeit – nicht Sünde als Einzelnes – dem Religiösen ist sie auf Grund seiner Erfahrung ein unvordenkliches. Ist weniger ‚empörend und widerlich‘, wenn wir sehen – ein alltägliches Bild – Krankheit und Jammer sich vererben? Aus der Tiefe der Natur sind die Symbole geschöpft, weil die Religion an sich [...] übernatürlich, nicht unnatürlich ist.“³⁷

Wichtig ist hier vor allem die Formel einer „übernatürlichen, nicht unnatürlichen“ Kraftübertragung (*virtus*), so daß Barth vom Bösen auch als einer „Steigerung des Lebens“ (EE 512) sprechen kann:

„Existenz existiert im Horizonte existentieller Erkenntnis, auch sofern sie böse ist. Sie bleibt damit beschlossen im Horizonte der Güte der Existenz“ (EE 515).

Aber steht dies nicht in flagrantem Widerspruch zu allem, was landläufig mit Ethik verbunden wird? Wer so fragt, verkennt die Brisanz einer ontologischen Bestimmung des Ethischen durch ‚Normen‘ und ‚Werte‘. Denn

„nichts ist ja in höherem Maße geeignet, die Wahrheit des Ethos bloßzustellen, als der durch unkritische Antezipation eingeschränkte Normbegriff“ (PV 129f.).

³⁷ Briefwechsel Dilthey-Yorck, 154f.

Und was den Begriff des Wertes betrifft, so ist nach Nietzsche nichts so gewiss, als dass „Werte“ in ihrer Abstraktion (PV 103) zur „völligen Vernichtung aller Ethik“ (PV 105) führen. Ich möchte dies an einem Beispiel verdeutlichen, das ein besonders grelles Schlaglicht auf die Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts wirft:

„Ob ein Individuum existiert oder nicht, ist sittlich gleichgültig, solange es nicht einen bestimmten Wert repräsentiert: und ganz ebenso ist es sittlich gleichgültig, ob eine ganze Gesellschaft existiert oder nicht, solange sie noch nicht und sobald sie nicht mehr einen bestimmten Wert besitzt.“³⁸

Das schreibt Wilhelm Windelband in seinem Aufsatz „Vom Prinzip der Moral“, und er setzt noch eine Steigerung hinzu:

„Erkännten wir ferner in der Existenz jeder beliebigen Gesellschaft einen absoluten, unter allen Umständen zu billigenden und zu fördernden Zweck an, so wäre nicht abzusehen, wie unser sittliches Urteil jemals sich mit der Zerstörung der einen Gesellschaft durch die andere einverstanden erklären könnte. Und doch sehen wir nicht nur unbedenklich, sondern mit entschiedenem Beifall zu, wenn die europäische Gesellschaft durch die Ausbreitung ihrer Zivilisation [...] eine nach der anderen von den ‚wilden‘ Gesellschaften physisch und geistig ruiniert und mit der Zeit vom Erdboden verdrängt. Wir würden mit dieser Zustimmung lediglich das brutale Recht der Gewalt sanktionieren, wenn wir nicht der Überzeugung wären, dass die siegreiche Gesellschaft den höheren ethischen Wert repräsentiert.“³⁹

Präziser ist meines Wissens in der philosophischen Literatur des 20. Jahrhunderts logisch der Massenmord nicht abgeleitet worden; aber die Ethik muß eben – und das ist ein, wie man betonen muß, unerhörter Unterschied – „präcis und heilig“ sein, wie Kant sagt. Barths grundsätzliche Ablehnung ‚materialer‘ Prinzipien des Ethischen ist also wohlbegründet; sie ist immun gegen die „Versuchung“ der „Überlegenheit begrifflicher Klarheit“ (PV 101); oder in Variation von Yorck: Sie ist überbegrifflich, aber nicht unbegrifflich. Deshalb unterläuft Barth die Diastase zwischen „Gut“ und „Böse“ von vornherein. Denn was er im Blick hat (ich erinnere an die beiden Bestimmungen des Bösen), ist eine „Asymmetrie des Verhältnisses zwischen Gut und Böse“, die Stanislaw Lem⁴⁰ auf die Formel bringt: „Das Gute beruft sich niemals auf das Böse als seinen Seinsgrund, das Böse aber gibt als Seinsgrund immer irgendein Gut an.“ Das mag trivial klingen, hat aber für das Verständnis des Ethischen bei Barth und Levinas (d.h. des vor-moralischen *ethos*) erhebliche Konsequenzen. Zentral für die Interpretation dieser Asymmetrie ist die folgende Stelle aus Levinas' Aufsatz „Humanismus und Anarchie“:

³⁸ WINDELBAND, Wilhelm: *Vom Prinzip der Moral*. In: *Präludien II*. Tübingen 1921, 175.

³⁹ WINDELBAND: *Prinzip*, 176.

⁴⁰ LEM, Stanislaw: *Provokation. Besprechung eines ungelesenen Buches*. Frankfurt a.M. 1981, S. 42.

„Das Böse zeigt sich als Sünde, das heisst, als Verantwortung wider Willen, als Verantwortung für die Verweigerung der Verantwortung. Weder neben dem Guten noch ihm gegenüber, sondern an zweiter Stelle, unter ihm, niedriger als das Gute. Das Seiende, das in seinem Sein verharret, der Egoismus oder das Böse, entwirft so die eigentliche Dimension der Niedrigkeit und die Geburt der Hierarchie. Hier beginnt die axiologische Bipolarität.“⁴¹

Es ist gewiss keine Trivialität, wenn ich daran erinnere, daß Levinas seine Überlegungen zum „Bösen“ nach Auschwitz geschrieben hat, Barth davor; aber beide bedenken das Selbe, d.h. das Eine der Güte. Aber das Sagen des Guten ist, wie die Katastrophen des 20. Jahrhunderts zeigen, der äussersten Entstellung durch die Geschichte ausgesetzt. Und so ist das „Wort“ in seiner extremen Verletzlichkeit und höchsten Wirkungsmacht das eigentliche Zentrum des Geschichtlichen. Und in der Philosophie des Wortes sehe ich das Innerste des Barthschen Denkens.

3. DAS WORT ALS GESCHICHTLICHKEIT

Wenn wir den Sinn dessen, was das „Wort“ ist, verstehen wollen, müssen wir von der Ontologie Abschied nehmen, insofern das Wort für eine Nicht-Indifferenz (Levinas) oder „Angelegensein“ (Barth) steht.⁴² Denn nicht Worte sind der Anfang des Krieges, sondern Begriffe (s.o.); Krieg, sagt Levinas, gibt es nur, wo vorher die Möglichkeit der Rede war. Dass das Wort ethisch ist (verstanden im Sinne eines vorgängigen *ethos*), hat schon Aristoteles in seiner „Lehre vom Satz“ (*Peri hermeneias*, Kap. 4) gezeigt, wo das Wort nicht nur Aussage ist, sondern auch *Bitte*. Als Nähe geht das Wort ganz darin auf, „daß man die Liebe dem Geliebten sagt“⁴³. Aber das Wort ist auch Verfluchung; was aber an dieser Verfluchung „verstanden werden kann, ist nicht ein abstrahierbarer logischer Sinn der Aussage, sondern die Verfluchung, die in ihm geschieht“⁴⁴. Nietzsche⁴⁵ steigert den Sinn des Wortes zur Ausgesetztheit der ethischen Gewalt:

⁴¹ LEVINAS, Emmanuel: *Humanismus der anderen Menschen*. Hamburg 1989, 81.

⁴² In diesem Sinne müssen wir das „dunkle Wort (ainigma)“ im 1. Korintherbrief (13,12) verstehen, das eben für die Ontologie „ein Spiegel“ bleibt, ein Sehen oder Erkennen ohne gesehen bzw. erkannt zu werden; während das Wort als Ausgesetztheit (an den Anderen) ein „Erkennen“ ist – „gleichwie [auch] ich erkannt bin“. Vgl. zum Motiv des „Sehens, ohne gesehen zu werden“, das der platonischen Mythos vom Ring des Gyges thematisiert und für Levinas eine Schlüsselfigur der abendländischen Tradition ontologischer Indifferenz darstellt, WOLZOGEN, Christoph v.: *Emmanuel Levinas*, 84–88. Es ist also sehr bedeutsam, dass Barth, nach dem Zeugnis von HAUFF, Günther (Traueransprache zur Trauerfeier in der Dorfkirche Riehen am 25. Mai 1965, in: *Gemeindehandreichung*, 15), diesem Wort aus dem 1. Korintherbrief ein eminentes Gewicht beigemessen hat.

⁴³ LEVINAS, Emmanuel: *Jenseits des Seins*. Freiburg i.Br./München 1992, 318, Anm. 10.

⁴⁴ GADAMER, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, (1. Auflage 1960) 1972, 404.

„Sich mitteilen ist also ursprünglich seine Gewalt über den Anderen *ausdehnen*: [...] das Zeichen ist (das oft schmerzhaft) Einprägen eines Willens auf einen anderen Willen.“

Als Dimension von Sage, Frage, Verheissung⁴⁶ liegt das Wort vor den Disziplinen Logik und Rhetorik, also „jenseits von Gut und Böse“; und das ist es, was Levinas (gegen Nietzsches Genealogie der Moral) als das „Ethische“ bezeichnet, nämlich als „Antlitz“, als „das Sprechende, bevor die Sprache spricht und ein Ausdruck, bevor die Worte kommen“⁴⁷. „Das Antlitz“, sagt Barth, ist also „in Wahrheit weder eine Maskerade noch ein Zeichensystem“ (AH 238). Für die Logik eine Paradoxie, kann dies auch so ausgedrückt werden: Warum kann ich mit dem Anderen sprechen? *Weil sich das Wort nicht wehren kann*; deshalb kann ich ihm das Wort zuwenden. Diese Ursprünglichkeit des „wortenden Wortes“ gegenüber dem „geworteten Wort“ (wie Paul Natorp⁴⁸ es nannte) ist es, die auch Barth im Blick hat:

„Die Sprache ist eine Manifestation des Sinnes, die im Medium des Lautes manifest wird. Sie ist wohl die bedeutungsvollste Möglichkeit existentieller Sinngebung, indem der Ruf der Berufung zur existentiellen Wahrheit im lautwerdenden Worte einzigartig in die Erscheinung tritt. Nicht ein ‚Vermögen‘ des Menschen zu sprechen ist das Erste, sondern ein an die Existenz gerichteter Anspruch, in der Aktualisierung eines Sinngehaltenes Sinnverwirklichung laut werden zu lassen“ (EE 190).

Dieses In-Anspruch-genommen-Sein darf nun nicht dialogisch⁴⁹ verstanden werden. Barth insistiert vielmehr auf eine unerlassbare Asymmetrie der Verantwortung des Einzelnen in seiner Einzigkeit (die ja nur ein anderer Ausdruck für die Nicht-Indifferenz ist):

„Als ein Einzelner erschliesst er sich derjenigen Berufung, die für ihn, und nicht für einen Anderen, sinngebende Bedeutung hat. Die in ihm wirksame Teleologie nimmt ihn, und nicht einen Andern, in Anspruch. Er kann diese Inanspruchnahme weder auf einen Anderen übertragen, noch vermag er sie mit derjenigen eines Andern zu verschmelzen. Der Einzelne ist in seiner Existenz auf sich selbst gestellt. Er existiert sozusagen ‚unter freiem Himmel‘. [...] Er muss letztgiltig selbst erkennen, woran ihm gelegen ist“ (EE 676).

⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich: KSA, Bd. 10, S. 298.

⁴⁶ Vgl. GADAMER, Hans-Georg: *Lob der Theorie*. Frankfurt a.M. 1983, 21.

⁴⁷ CASPER, Bernhard: *Interview mit E. Levinas*, Paris 11.6.1981. In: DERS. / RÜMMELE, Doris: *Geisel für den Anderen. Der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas*. Filmfeature, SWF 3, 1981, Ms. S. 2.

⁴⁸ NATORP, Paul: *Philosophische Systematik*. Hamburg 1958, 23.

⁴⁹ Wenn Barth vom „Dialogos“ spricht, also vom Logos, der „nicht als ein frei schwebendes, sondern als ein bezogenes Wort in die Erscheinung tritt“ (EE 19), so muss auch dies *existenzgeschichtlich* verstanden werden, nämlich im Sinne von Diltheys Formel der Erkenntnis als „Erkennen des Erkannten“, auf die sich Gadammers „Logik von Frage und Antwort“ bezieht (vgl. EE 20). Die Ich-Du-Dialogiker übersehen, dass „der Logos nicht eine Fähigkeit des Menschen“ ist (AH 170), denn „mit der Frage *hat* der Dialog vielmehr *schon begonnen*“ (EE 20).

Dass damit alles andere als eine Egologie formuliert wird, geht schon daraus hervor, dass Barth programmatisch seine Abkehr von der Ontologie, und zwar im Namen der Nicht-Indifferenz, verkündet, insofern es „in der Beziehung zum anderen Menschen nicht um eine neutrale Seinsbeziehung“ geht (Vorlesungen 8). Barth formuliert diese Nicht-Indifferenz (die auch, wie wir gesehen haben, Schmerz ist) sogar als Beglückung:

„Dass Erscheinung erscheint, dass überhaupt etwas wirklich ist – daran kann uns gelegen sein. Die Erscheinung ist kein neutrales, indifferentes Faktum. Es kommt darauf an, ob sie erscheint oder nicht erscheint. [...] Wir gehen vielleicht bis an den äussersten Rand dessen, was in sachlicher Aussage vertreten werden kann, wenn wir uns dahin aussprechen, dass in der Erscheinung als solcher ein Moment der Beglückung enthalten ist: der Beglückung darüber, dass etwas ‚da-ist‘“ (EE 671).

Dass Barth keine explizite „Philosophie des Anderen“ hat und diejenige von Sartre sogar ausdrücklich ablehnt (AH 187/EE 424), darf keineswegs zu dem Schluss verleiten, dass Barth in dieser Richtung indifferent sei. Im Gegenteil kann man sogar festhalten, dass eine Thematisierung des Anderen jederzeit in der grössten Gefahr seiner Verdeckung und Entstellung ist, die eben gerade in einer Affirmierung des Themas „Der Andere“ besteht. Barth trifft sich mit Levinas vielmehr dort, wo die unbedingte, unvertretbare Asymmetrie der Verantwortung für die Einzigkeit des Einzelnen in den Blick kommt. Und dieser Blick ist die unverstellte Sicht auf die Idee des „Guten jenseits des Seins“, wonach die „Wahrheit der existentiellen Entscheidung eins ist mit ihrer Güte“ (AH 44). In diesem Sinne ist „Erscheinung das Prinzip äusserster, unüberholbarer Konkretion“ (AH 164). Das Wort in seiner „unüberholbaren Erweiterung der ‚Bedeutung‘“ (AH 207) ist also ein Äusserstes. Es ist gebunden an eine unvertretbare Existenz, und gerade so *geschichtlich*.

4. SOTERIOLOGIE DES WORTES

„Das ‚Wort‘“, schreibt Barth, „hat in einem eminenten Sinne geschichtliche ‚dynamis‘“ (AH 209). Es kann kaum ein Zweifel bestehen, dass Barth hier Spuren des Geschichts-Denkens des Grafen Yorck von Wartenburg aufnimmt, das ein soteriologisch verbürgtes ist:

„Die Dogmatik war der Versuch einer Ontologie des höheren, des historischen Lebens. Die christliche Dogmatik musste dieser widerspruchsvolle Niederschlag eines intellektuellen Lebenskampfes sein, weil die christliche Religion höchste Lebendigkeit ist. [...] Der hinter die fertigen Gegebenheiten zurückreichende lebendige Verband [= Syndesmos, CvW] gewährt nun gleichsam das Capital für

die Entnahme der dogmatischen Begriffe, welche [...] soteriologisch gefordert waren.“⁵⁰

Worauf Yorck hinaus will, geht aus einem anderen Brief an Dilthey hervor:

„Nur was der Kraft [virtus] nach gegenwärtig, in der Gegenwart aufzeigbar ist, gehört zum Bereiche der Geschichte.“⁵¹

Dass der christliche Standpunkt „wesenhaft geschichtlich“⁵² ist – diese Annahme teilt Barth mit Yorck; und auch die Auffassung, dass die „Okularität“ des griechischen Denkens gerade die „Sprache des Unerhörten“⁵³ entstelle, welches die Sprache der „Heiligkeit“ ist (in diesem Sinne kann man auch Levinas Kritik an der Philosophie von „Jonien bis Jena“ verstehen). Dieses Unerhörte, „das ‚Wort Gottes‘“, ist „ein in eminentem Sinne ‚geschichtlich‘ gewordenes Wort. [...] In dieser Unverfügbarkeit ist es Geschichte und schafft es Geschichte“ (AH 207). In diesem Sinne ist Geschichte – und damit komme ich zu meiner Ausgangsthese – Vergegenwärtigung des Schmerzes, der bleibt. Denn „das Sichtbarwerden des Leidens ist die Voraussetzung der Erscheinung des Lebens. [...] Und dies ‚Erscheinen‘ bedeutet nichts Geringeres als Leben und Sterben“ (AH 241). Damit erreicht die Philosophie – ein Denken des Äussersten – ihr Äusserstes, nämlich die christologische Verbürgung der geschichtlichen Existenz:

„Erscheinung‘ bezeichnet genau das, was für die Christologie entscheidend ist: das Sichtbar-, Hörbar- und Greifbarwerden. Während alle ‚Etwas‘-Vorstellung bereits eine verstandesmäßige Festlegung und Schematisierung der Erscheinung darstellt! Darum ist auch alle ‚Natur‘ als ein ontologisches Derivat des ursprünglichen, weiter nicht überholbaren, noch weiter erklärbaren Seinsmodus der ‚Erscheinung‘ aufzufassen. [...] Das Geschehen der Inkarnation kann radikaler, eindeutiger und durchgreifender als durch das ‚ist erschienen‘ nicht ausgesprochen werden. Es ist eben dieser Begriff, durch den in unüberholbarer Klarheit und

⁵⁰ Briefwechsel Dilthey-Yorck, 154.

⁵¹ Briefwechsel Dilthey-Yorck, 167.

⁵² YORCK VON WARTENBURG: *Bewusstseinsstellung*, 34.

⁵³ LEVINAS: *Totalität*, 10. BARTH, Heinrich (in: *Jaspers über Glaube und Geschichte*, 460.) bringt ein „Unerhörtes“ in den (freilich nicht „okular“ zu verstehenden) Blick, „ein Geschehen durchgreifender Wiederherstellung [...]: *Kondeszendierende Transzendenz*.“ Es ist außerordentlich aufschlussreich, dass LEVINAS in seiner Schrift *De L'Évasion* von 1935 (Montpellier 1982, 73) an Stelle der verfänglichen (weil einen Gegensatz zur Immanenz evozierenden) Transzendenz von „Exzendenz“ (excendance) spricht, gebildet nach dem Verb excéder, was bedeutet „übertreffen“, aber auch „ermatten“, „lästig werden“, „auf die Nerven gehen“. Dieser durchgreifende Bezug von Exzendenz auf das „mal élémental“ (vgl. Anm. 36) legt die Erschließung eines Zusammenhangs mit Barths soteriologisch verbürgten, d.h. *geschichtlich* verstandenen „kondeszendierenden Transzendenz“ nahe. „Deszendenz“ verweist im übrigen auf Schelling, der für seine „positive“ Philosophie an Stelle einer „philosophia transcendens“ von einer „philosophia descendens“, einer „von oben herabsteigenden“ spricht: vgl. SCHELLING, F. W. J.: *Philosophie der Offenbarung I, Sämtliche Werke II/3*, S. 169.

Deutlichkeit zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen die Brücke geschlagen wird“ (AH 244).

Damit entspricht Barth, indem auch für ihn „Erscheinung“ mit Okularität gerade nicht zusammenfällt, fast wörtlich der Yorckschen Definition von Geschichte:

„Weil Religiosität sich nicht *sehen* lässt, darum ist sie für Ranke keine historische Potenz, bleibt sie dem religiösen Historiker eine transzendente. [...] Wenn aber irgendwo, so sind in der Geschichte Himmel und Erde eins.“⁵⁴

Eine Frage muß nun abschliessend – Schaaf hatte sie schon einmal formuliert⁵⁵ – noch gestellt werden: Richtet sich hier nicht am Ende hinsichtlich der Erscheinung die Diastase einer doppelten Wahrheit auf? Ich möchte dafürhalten, dass es bezüglich der *Geschichtlichkeit* des Erscheinens keinen Hiatus zwischen Glauben und Wissen gibt, weil die (soteriologisch verbürgte) Geschichtlichkeit dieser Dualität wesentlich vorausgeht; es müsste sich denn bewahrheitet haben, wovor schon Nietzsche⁵⁶ warnte: „Ihr wollt womöglich – und es giebt kein tollereres ‚womöglich‘ – das Leiden abschaffen.“

Barth indessen beantwortet die Frage so:

„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“ (AH 124).

Aber auch er hätte bei dem Satz, „Der Gottesbegriff ist kein problematischer Begriff, er ist überhaupt kein Begriff“, mit Levinas ausgerufen: „Das, was die Bibel über jedes Begreifen hebt, hätte [also] die Schwelle der Intelligibilität noch nicht erreicht!“⁵⁷ Levinas jedenfalls lässt sich auf eine Diastase nicht ein, aber er bestätigt Barths Antwort:

„Es ist nicht gewiss, dass man jenseits von ontologischer und ontischer Begrifflichkeit notwendig in die Rede der (blossen) Meinung oder des Glaubens zurückfällt. Faktisch sprechen Glaube und (blosse) Meinung, auch wenn sie ausserhalb der Vernunft bleiben bzw. sein wollen, die Sprache des Seins. Nichts widersetzt sich der Ontologie weniger als die (blosse) Meinung des Glaubens. Sich fragen – wie wir es hier versuchen –, ob Gott nicht in einer vernünftigen Rede, die weder Ontologie noch Glauben wäre, ausgesagt werden kann, heisst implizit, an dem von Jehuda Halevi aufgestellten und von Pascal wieder aufgegriffenen formalen Gegensatz zwischen dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der ohne Philosophie im Glau-

⁵⁴ Briefwechsel Dilthey-Yorck, 60.

⁵⁵ Vgl. SCHAAF, Julius: *Rez. H. Barth, Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik*. In: Philosophische Rundschau 16, Heft 3/4 (1969) 294.

⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*. KSA 5, 161.

⁵⁷ LEVINAS: *Wenn Gott*, 84.

ben angerufen wird, einerseits, und dem Gott der Philosophen andererseits zweifeln; heisst zweifeln, dass dieser Gegensatz eine Alternative darstellt.“⁵⁸

Während Barth darauf besteht, dass „ihr gemeinsamer Beziehungspunkt uns zufolge seiner Transzendenz nicht verfügbar“ sei (AH 124), setzt Levinas den Akzent ein wenig anders:

„In meinen Augen hat die abendländische philosophische Tradition in keinem Moment ihr Recht auf das letzte Wort verloren; denn in der Tat muss alles in ihrer Sprache ausgedrückt werden; aber vielleicht ist nicht sie der Ort des ersten Sinns des Seienden, der Ort, wo das Vernünftige beginnt.“⁵⁹

Einig sind sich beide in der Überzeugung, dass sich die Verantwortung des Menschen auf das ganze Universum⁶⁰ bezieht, daß also „im Kosmos die äusserste Grenze [= das Äusserste] der existentiellen Problematik“ liegt (EE 678)⁶¹. Und was die Zukunft bzw. einen möglichen Fortschritt der Menschheit auf dem Weg oder Umweg der Zukunft betrifft, so stimmen sie darin überein:

„Die Existenz wird von der Zukunft herausgerufen – wie auf das offene Meer, aber ohne Gewähr für das Erreichen eines Zieles“ (EE 279).

Das ist, um mit Barth zu schliessen, genug!

Abstract

This is a reflection on the manifestation of the „word“ in the context of the philosophies of Julius Schaaf, Heinrich Barth, Emmanuel Levinas and York von Wartenburg. Historicity of the word is understood as „virtuality“, as „dynamis“ in the Greek sense, and as „force“ (virtus). In these existential philosophies the word is emerging from a transcendental origin and actualized as an existential reality. The main concern of this essay is how to explain the relationship between actualized word and transcendence. The formalistic and transcendental aspects of relation or „relationality“ are interpreted in the writings of Julius Schaaf, the existential aspects of the relation of existence to transcendence are analyzed by Heinrich Barth and Emmanuel Levinas. The attempt is made by all these philosophers to overcome ontology radically and to find a deeper basis for existential thought, even to investigate – according York von Wartenburg – the soteriological virtuality of the „word“ as manifested in the Christian message of incarnation.

⁵⁸ LEVINAS: *Wenn Gott*, 85f.

⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel: *Ethik und Unendliches*. Wien 1986, S. 17.

⁶⁰ LEVINAS, Emmanuel: *Jenseits des Seins*, a.a.O. S. 256: „Das Sich [...] findet sich unter der Last des Universums – für alles verantwortlich.“

⁶¹ Damit bezieht sich Barth ohne Zweifel auf den „Beschluss“ von Kants „Kritik der praktischen Vernunft“.

Verzeichnis der Siglen

- AH *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen*, Basel 1967.
- EE *Erkenntnis der Existenz*, Basel 1965.
- PV *Philosophie der Praktischen Vernunft*, Tübingen 1927.
- PE II *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte, 2. Teil: Neuzeit*, Basel 1959.
- VORLESUNGEN *Philosophie der Existenz*. Zusammenfassung der vom SS 1947 – WS 1948/9 gehaltenen Vorlesungen. Hektographiertes Manuskript