

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 25 (1969)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Das Problem der Geschichtsphilosophie bei Heinrich Barth  
**Autor:** Gauss, Julia  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878686>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.04.2025

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

## Das Problem der Geschichtsphilosophie bei Heinrich Barth

Für Heinrich Barth (1890–1965), der wohl ebenso sehr ein Philosophiehistoriker wie ein systematischer Denker gewesen ist, besaß das Problem der Geschichtsphilosophie einen ganz hohen Rang.

### 1.

Es war ihm bewußt, was für ein zwiespältiges Erbteil uns das 19. Jahrhundert eingebracht hat. Denn, wie er sah, war die umfassende Geschichtsspekulation, die vor allem mit den Systemen von Hegel und Comte Epoche gemacht hatte, schon längst, bald nach der Jahrhundertmitte, durch die rasante Kritik von *Kierkegaard* wieder in die Brüche gegangen. In Kierkegaards Auseinandersetzung mit Hegel erkannte er aber einen «Zusammenstoß von unerhörten Dimensionen, wie die Geistesgeschichte seinesgleichen sucht»<sup>1</sup>.

So ist es jedenfalls bezeichnend, daß Barth bei der Renaissance der Kierkegaardschen Denkweise nach dem Ende des Ersten Weltkrieges sich nicht der großen Schar der deutschen Philosophen und Theologen anschloß, sondern seinen eigenen Weg ging. Während nämlich die meisten dieser Zeitgenossen im Zeichen Kierkegaards der ganzen idealistischen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts den Abschied gaben und einen «Umbruch des Denkens» vollzogen, der ihnen nicht tief genug sein konnte, glaubte Barth, er dürfe, ja müsse Kants Vermächtnis festhalten. Was er dagegen preiszugeben habe, sei unweigerlich Hegels geschichtsphilosophische Anschauung. Zu dieser Einsicht führten ihn intensive Studien über Kierkegaard. Er konnte sich dabei überzeugen, daß der Begriff der existentiellen Entscheidung, wie er dem dänischen Philosophen zum fundamentalen Ansatz diene, mit Kants Prinzip der praktischen Vernunft zusammenstimme: das in freiem Entschluß verantwortlich tätige Individuum stand für beide im Zentrum ihrer Betrachtung.

Was bedeuteten aber diese Untersuchungen für die Auffassung der Geschichte? Kierkegaard erhob gegen Hegel den Vorwurf, daß

---

<sup>1</sup> H. Barth, *Kierkegaard: Zwischen den Zeiten* 4 (1926), 194ff., S. 204.

er das individuelle Existenzproblem unterschläge. Nach Hegels Spekulation über den geschichtlichen Weltprozeß verblieb dem Einzelnen ja nur eine untergeordnete Funktion. Er hatte als Kärner und Fronarbeiter am Bau des Vernunftreiches mitzuwirken, und zwar erst noch, wie Hegel hervorhob, nicht in eigener Zweckbestimmung, sondern für ein unbekanntes Ziel, geleitet von der «List der Vernunft», wie der Ausspruch besagt: wenn dem Individuum Unrecht geschehe, gehe dies die Weltgeschichte nichts an<sup>2</sup>. Solcher «Dialektik der theoretischen Vernunft», einer im Weltlauf fortschreitenden Selbstenthüllung des absoluten Geistes, stellt Kierkegaard, wie sich Barth ausdrückt, eine «Dialektik der praktischen Vernunft»<sup>3</sup> entgegen. Nicht das einmal zu erwartende Endziel gibt den Ausschlag, sondern jedes Leben in seiner Gegenwart. Keiner «letzten Generation» kommt es zu, die Früchte der Weltgeschichte einzuheimsen, vielmehr steht, nach Rankes Worten, «jede Epoche unmittelbar zu Gott». So nennt Kierkegaard eine Endspekulation, die mit dem Gehalt des individuellen Daseins «hinterlistig» spielt, geradewegs «glaubensfeindlich»<sup>4</sup>. Denn zum wahrhaft handelnden Subjekt gehört es, daß es an seinem Tun beteiligt sei und dieses sich nicht anderswoher ableiten lasse, mit anderen Worten, echte Existenz verträgt sich nicht mit der Determination dialektischer Notwendigkeit. Aus solchen Gedankengängen zieht Barth in lapidarer Form sein Fazit: «Wir lehnen auf Grund von Kierkegaards Einsicht alle spekulative Metaphysik der Geschichte ab.»<sup>5</sup>

Als weitere Vorkämpfer und Kronzeugen traten neben Kierkegaard auch noch die Heidelberger Windelband und Rickert, und beide bestärkten Barth in seiner ablehnenden Haltung. Wie sie meinten, forderte die Idee der Geschichte ein Auslesekriterium: nur solches Leben und Streben dürfe als geschichtlich gelten, bei dem Werte auf dem Spiel stehen<sup>6</sup>. In generellem Sinn trafen sie also mit Barth zusammen. Wo sie vom Wertbewußtsein der geschichtlich handelnden Individuen sprachen, redeten Kierkegaard und Barth von einer Glaubenshaltung. So sah schließlich Barth nach seinem radikalen

---

<sup>2</sup> H. Barth, *Christliche und idealistische Deutung der Geschichte: Zwischen den Zeiten* 3 (1924), S. 161.

<sup>3</sup> Wie Anm. 1, S. 204.

<sup>4</sup> Wie Anm. 2, S. 167.

<sup>5</sup> Ebd., S. 170.

<sup>6</sup> Ebd., S. 164.

Urteil auf einen ideengeschichtlichen Kreislauf zurück: Erst hatte die Aufklärung die Geschichtstatsachen für bloße «Zufälligkeiten» erklärt, dann die idealistische Philosophie sie in metaphysische Anschauungen eingebettet, und nun stand man wieder vor unableitbarer Tatsächlichkeit oder kontingenter Wirklichkeit<sup>7</sup>. Allerdings kam dabei ein Ansatz zutage, den die Aufklärer nicht erfaßt hatten. Wenn diese, vom Standpunkt theoretischer Erkenntnis aus, sich für befugt hielten, historische Begebenheiten zufällig zu nennen, so geschah dies aus Geringschätzung. Ganz anders die moderne Sicht vom praktischen Anspruch her, denn hier bekam geschichtliche Wirklichkeit eben eine belangvollere Bedeutung. Darum sah sich Barth denn auch direkt vor die Aufgabe gestellt, einmal «für die zerbrochene Gedankenwelt»<sup>8</sup> einen eigenen Aufriß der Geschichte zu versuchen.

## 2.

Ein volles Vierteljahrhundert nach dieser Abrechnung mit Hegel trat er 1950 an eine zweite kritische Auseinandersetzung heran, diesmal mit einem Zeitgenossen, mit Karl *Jaspers*. Er nahm sich vor, dessen geschichtsphilosophischen Standpunkt in den beiden neuerschienenen Werken «Wahrheit» (1949) und «Vom Ursprung und Ziel der Geschichte» (1950) in einer eindringlichen Rezension zu präzisieren und zu prüfen<sup>9</sup>. Jaspers' Auffassung erschien ihm von Anfang an zwiespältig, auf der einen Seite traditionsgebunden, nämlich der nachkantischen idealistischen Geschichtsspekulation verpflichtet, vor allem Fichte und Hegel; auf der anderen Seite begründet im Selbstverständnis des modernen existenziellen Denkens. So prägte Barth für Jaspers' Auffassung eigens die Bezeichnung «Existenz-Idealismus», und dementsprechend unterschied sich sein Urteil, hier kritisch ablehnend, dort zustimmend.

Zunächst zeichnet er Jaspers als Nachfahren des spekulativen Idealismus. Wie für Hegel gelte auch für ihn der Geist «in voller Zeitlichkeit erst eigentlich als wirklich». Daher gibt es keinerlei Be-

---

<sup>7</sup> Ebd., S. 169.

<sup>8</sup> Ebd., S. 170.

<sup>9</sup> Barth, Karl Jaspers über Glaube und Geschichte: *Theol. Zschr.* 6 (1950), S. 434–460.

währung der Idealität unseres eigenen Lebens, die sich nicht in geschichtlicher Konkretion zu erweisen hätte. Im Geschehen der Zeit tritt Geist jeweils hervor in «Berufsideen, Kulturideen, Volksideen». Es gilt zu beachten, wie weit historische Tatbestände einer einheitlichen Idee entsprechen, und damit voranzuschreiten bis zu einer «umfassenden Geschichtlichkeit der Menschheit», einem Ursprung der «Sinnggebung». Zwar versagt es sich Jaspers, wie Hegel von einer fortschreitenden Entfaltung des absoluten Geistes in der Geschichte zu reden. Dafür kennt er aber zeitlich bestimmte Manifestationen von eminentem, ja übergeschichtlichem Rang, Geschichtsereignisse, die auf einen «Ursprung vor aller Geschichte» oder eine «Vollendung nach aller Geschichte» zurückführen, mit anderen Worten, die Gewähr dafür bieten, daß es in der Geschichte «um etwas geht».

Hier treten nun sofort Barths Zweifel und Bedenken hervor. Liegt nicht, so fragt er sich, darin eine «Unstimmigkeit» in Jaspers' geschichtsphilosophischen Gedanken, daß er als Existenzialist das einzelne Leben in seiner Anfechtung erkennt, bedrängt von Schuld, Nichtigkeit und Tod, daß er sich aber nicht weniger auf eine umgreifende, sinngebende Autorität der Geschichtswelt im Ganzen beruft? Und besteht nicht ein Widerspruch, wenn er sich gegenüber aller Überlieferung aufgeschlossen zeigen will, dennoch aber durch einen Vorentscheid ein «letztes Wort» der Existenzerhellung, eine Art der «Incarnation», aus dem Geschichtsverlauf heraushebt? Also mit einer Ausschließlichkeit, die er selber verpönt, gegenüber anderen Wahrheitsmanifestationen verfährt? Man bekommt den Eindruck, daß Barth geradewegs im Namen der Logik reden wolle. Er argumentiert: Wenn schon der einzelne Mensch, nach der radikalen Diagnose von Jaspers, in seiner partikulären Existenz scheitern und in Grenzsituationen seine Verfallenheit erfahren muß, wie sollte dann die universale Menschheit nicht ebenso sehr von Katastrophen oder vom allfällig totalen Untergang bedroht sein? Allerdings gibt er bei seiner Kritik zu, daß Jaspers sich nicht in Illusionen über den Sinn der Geschichte verliere. Blicke dieser doch mit so offenen Augen auf alle die «Brüche und ungeheuern Unstimmigkeiten» des Weltlaufs und die «ausweglosen Kämpfe» der Menschen, daß er davor gefeit sei, sie als Funktionen einer Entwicklung rechtfertigen zu wollen. Die Weltgeschichte gelte ihm nie und nimmer als das Weltgericht. Doch wenn dieser furchtbare Aspekt zu Recht besteht, wenn so die Existenzfrage auf Messers Schneide steht, dann ver-

mag nach Barths Überzeugung ihr der Mensch, der in «wagender Humanität» lebt, nicht standzuhalten.

Damit spitzt sich die Auseinandersetzung zu auf die Frage nach der Beziehung zwischen Geschichte und Glaube. Der Gegensatz liegt offen da: dem humanitären Vernunftglauben tritt der christliche Glaube mit seiner Offenbarung über Schöpfung, Versöhnung und Erlösung entgegen. Barth erklärt, das Transzendente oder Göttliche verliere die befreiende Bedeutung, wo es selber durch irgendwelche Hypostasierung in die Geschichte hineingetragen werde. Er protestiert dagegen, daß gewisse zeitliche Ereignisse wie die sogenannte Achsenzeit, das Zeitalter der Vorsokratiker, der israelitischen Propheten und Buddhas, zu einzig relevanten Wahrheitserschließungen verklärt werden sollen. Und so wirft er Jaspers direkt vor, er urteile mit einem kulturkämpferischen Bewußtsein. Denn es sei ungerecht, geschichtlich bezeugte christliche Glaubenserkenntnis für ein dunkles Gemenge von Dogmen und Konventionen zu halten, statt für belangvolle Auslegungen eines Glaubensgehalts. So komme es, daß Jaspers solche Offenbarungen einer bloß partikulären Glaubensgemeinschaft zuweise, während er die universale Glaubenshaltung darin erblicke, daß sie mit dem Ernst des Unbedingten sich auf den Wert des Einzelnen, die Menschenwürde, die Menschenrechte, die Geistesfreiheit und die metaphysischen Erfahrungen von Jahrtausenden gründe. So scheiden sich also die Wege. Barth schließt ab mit dem Hinweis, er werde eines Tages, wie er es für seine Pflicht halte, seine «Gegenposition» in ausgestalteter Form vorlegen.

### 3.

Den ersten Entwurf zu einem Geschichtsbild auf Grund des Existenz-Begriffs wagte Barth schon im Jahre 1924, in einem Vortrag vor den Zürcher Theologen<sup>10</sup>. Bezeichnenderweise ist es der Entwurf eines christlichen Denkers. Er will vom Verhältnis zwischen *Glauben und Geschichte* ausgehen und stützt sich zu diesem Zweck auf Hebr. 11, 1. An erster Stelle übernimmt er die bekannte Definition des Glaubens als einer «Zuversicht auf das, was man nicht sieht».

---

<sup>10</sup> Christliche und idealistische Deutung der Geschichte: Zwischen den Zeiten 3 (1924), S. 171ff.

Dabei unterscheidet er mit aller Bestimmtheit: Das Unsichtbare ist nicht, wie der theoretisierende Philosoph etwa meinen möchte, dasjenige, was nur das spekulative Auge zu sehen vermag. Vielmehr ist darunter die nichtgegebene Realität zu verstehen, auf die sich der Mensch im praktischen Verhalten bezieht, im Wagnis des Handelns, wo er «Glauben fordernd über das Dasein der Dinge hinausgreift». Es ist dieselbe Wahrheit, die Kierkegaard gleichsetzt mit tätiger Subjektivität, und wiederum, wie Barth im Überblick auf mehr als ein Jahrtausend feststellt, dieselbe Wahrheit, die bei Plato Logos des Guten, bei Kant der Achtung erheischende kategorische Imperativ heißt und die im Johannes-Evangelium als das Wort bezeichnet wird, «das am Anfang war». Sie geht so unter verschiedenen Namen aller menschlichen, sichtbaren Wirklichkeit voraus, selber unsichtbar in «geheimnisvoller Negativität».

Dem zweiten Vers von Hebr. 11 entnimmt Barth das auswählende Prinzip, das darüber entscheiden soll, was geschichtlich Geltung besitze oder nicht. «In diesem Glauben haben sich die Alten Zeugnisse erworben.» Also beruht historisches Geschehen nicht auf purer Faktizität, sondern in Äußerungen der menschlichen Freiheit, anders ausgedrückt, in dem, was durch Glauben zum Ereignis geworden ist oder – nach Rickert – als Glaubenstat wertvoll heißt. Wie aber nun Vers 3 aussagt, begründen solche Glaubensakte deshalb Geschichte, weil Gott selber mit seinem Urteil für sie einsteht: allein im göttlichen Zeugnis liegt der Grund für alle geschichtlichen Bezeugungen – nur so läßt sich begreifen, daß Geschichte überhaupt etwas zu bezeugen hat. Selbst die Schöpfung gibt dafür Gewähr, wie der Hinweis des Brieftextes auf den Johannesprolog andeutet – Schöpfung aber allerdings nicht verstanden als zeitlich erstes Ereignis am Anfang der Geschichte, sondern als das Ereignis, das den Wesensgehalt aller Dinge konstituiert. Indem sich der Logos als schöpferisches Prinzip vom Geschaffenen abhebt, wird es unmöglich, schöpferisch tätige Existenz aus dem bloßen Inhalt der Welt zu deduzieren, ebenso unmöglich aber auch, eine Immanenz Gottes im Menschendasein anzunehmen. Vielmehr – wie Barth andernorts seine Interpretation weiterführt<sup>11</sup> – überträgt der Logos den Ereignischarakter auf die von ihm angesprochenen Menschen, so daß sie

---

<sup>11</sup> Das Wort von der Versöhnung. Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik (1967), S. 207.

auf unvorhergesehene Art ihren Weg gehen. «In dieser Unverfügbarkeit ist der Logos Geschichte und schafft er Geschichte.»

Es folgt nun die Reihe der alttestamentlichen Zeugen, die «noch reden, obwohl sie gestorben sind»: Abel, Henoah, Noah, im besonderen Abraham, dann die weiteren Erzväter und Moses. Wesentlich ist, daß keiner von ihnen leidend oder handelnd seine Bahn ging, wie es einfach «kommen mußte». Auch wirkt sich die Tat der einzelnen Zeugen nicht in einem kontinuierlichen Verlauf auf, und so besteht unter ihnen kein zwangsläufiger Zusammenhang, wohl aber eine Übereinstimmung des Sinnes. Entscheidungsvoll ist zudem, daß sie alle die Verheißungen nicht empfangen haben und sich damit zufrieden geben mußten, auf Erden nur Fremdlinge zu sein, bereit, im Leiden und in der Erfolglosigkeit standzuhalten. Es gibt für sie demnach keinen Endzweck, sowenig wie sie selber Entwicklungsstufen im Gang der Geschichte bilden. Jeder enthüllt allein den Sinn eines singulären «Augenblicks». Es wäre daher unangemessen, doktrinär eine Heilsgeschichte abgrenzen zu wollen. Nur eine Grenze gibt es. Wenn nämlich mit dem 12. Kapitel des Hebräerbriefes der Blick auf Jesus, als den eigentlichen Glaubensträger, fällt, geht es mit dem Interpretationsversuch aus undogmatischer Sicht zu Ende. Jenseits läge eine Geschichtsschau aus Glaubensgewißheit.

Wie der Bibeltext paranätischen Charakter hat, als Aufruf zu glaubensstarkem Durchhalten, so ist nach Barths Überzeugung geschichtliche Überlieferung nicht für einen bloß zuschauenden Menschen da, sondern für einen Menschen, der praktische Selbsterkenntnis sucht. Für ein solches praktisches Geschichtsbewußtsein fand Barth besondere Worte während der tiefsten Bedrohung im Zweiten Weltkrieg<sup>12</sup>, durchaus im Anschluß an die einstmalige Auslegung des Hebräerbriefes. Er warnt seine Zeitgenossen, sich der «Macht der Tatsachen» zu unterwerfen, warnt ebenso vor der Illusion, es gebe einen Lauf der Dinge, der der guten Sache zum Sieg verhelfen müßte. Wer im Glauben für eine Sache eintreten wolle, müsse fähig sein, den Fehlschlag einzubeziehen und zu unterliegen, ohne zusammenzubrechen.

Im ganzen scheint es, daß Barth nicht weiter als Geschichtsphilosoph hervortreten wollte. Anscheinend überrascht fand er in späteren Jahren in Pestalozzi einen Geistesverwandten und legte

<sup>12</sup> Von der Macht der Tatsachen (1942; Inedita UB Basel. Annalen 1942).



darum 1951 eine kleine Studie vor: Pestalozzi und die Philosophie der Geschichte<sup>13</sup>. Was ihn eigen berührt, wie ein gemeinsames Schicksal, ist die Tatsache, daß Pestalozzi unter lauter Zeitgenossen lebt, die über den Gesamtverlauf der Menschheitsgeschichte ein Urteil suchen oder fällen: Rousseau mit seiner Diagnose von der Depravation der Gesellschaft, Condorcet mit seinem *tableau historique des progrès, des intellektuellen Aufstiegs in der Geschichte*, Herder und Lessing mit der Idee einer göttlichen Zielstrebigkeit, einer seit der Patriarchenzeit manifesten Vorsehung oder eines Plans für die Erziehung des Menschengeschlechts. Selbst bei Kant, zum mindesten als Hypothese, ein historischer Entwicklungsweg zum ewigen Frieden, nicht zu reden von Hegels Spekulationen. Wie Barth nun vermerkt, erscheint Pestalozzi als entschiedener Außen-seiter. «Daß der Einzelne das Problem der Geschichte in seiner eigenen Person ins Rollen bringt und darum sich selbst nach einer Philosophie der Geschichte zu befragen in der Lage ist – dies ist es, was in jener Zeit ausschließlich bei Pestalozzi zum Ausdruck kommt. Denn im Unterschied zu allen berühmten Zeitgenossen stellt sich die Frage nach einer Dialektik der Geschichte Pestalozzi so, wie es dieser Frage sachlich angemessen ist: als eine Frage, die in den Lebenskonflikten des Einzelnen aufgeworfen und beantwortet wird... In sich erfährt er die Antinomien und ringt er nach ihrer Überwindung.» Es wäre also kaum zu kühn zu sagen, Barth sehe bei Pestalozzi eine Vorform seines existenzialistischen Geschichtsbegriffs. Kein Wunder, daß er ihm voll zustimmt: «Die geschichtsphilosophische Besinnung wird zu dem, was sie im Grunde bedeutet: Ein Durchschauen des gegenwärtigen Menschen in der Widersprüchlichkeit seines Daseins.» Deshalb wird ihm Pestalozzis anthropologische Grundvorstellung wichtig, die Dreiteilung in ein physisch-vitales, ein soziales und ein sittliches Dasein und der Widerstreit des Ethischen gegen den triebhaften und gesellschaftlichen Bereich. Wie Barth meint, stellt Pestalozzi keinen überspannten Anspruch, sei doch jeder imstande, «die Grundelemente geschichtlichen Daseins in sich selber aufzudecken». Gewiß dringt Pestalozzi nicht in die Tiefe eines systematischen Denkens vor. Ihm genügt, im Blick auf die Menschheit wie auf sich selber, eine einzige Frage,

---

<sup>13</sup> Pestalozzi und die Philosophie der Geschichte: *Studia philosophica* 11 (1951), 7ff., S. 21.

eine Doppelfrage: «Was hat der Gang des Lebens aus mir gemacht? Was hat der Gang der Geschichte aus dem Menschengeschlecht gemacht?»<sup>14</sup> Mehr als jede Theorie bedeutet Barth jedoch die schlichte praktische Konsequenz, die jener aus seiner Betrachtung zieht: «Wir sollen unsere persönliche Existenz in Liebe und Glaube durchkämpfen und durchleiden.»<sup>15</sup>

Zu einer letzten Ausprägung gelangte der Begriff des praktischen Geschichtsbewußtseins in Barths abschließendem, posthum erschienenem Werk «Erkenntnis der Existenz». Er wirft allerdings die geschichtsphilosophische Frage darin nicht in ihrer spezifischen Problematik auf, sondern im Rahmen einer Zeitphilosophie. Grundlegend stellt er zunächst fest: Zeit sei primär nicht eine Frage der Kosmologie, sondern der menschlichen Existenz und «damit eine Grundfrage der Geschichte»<sup>16</sup>. Im Unterschied zu anderen Existenzphilosophen erklärt er, daß er «Existenz» nicht kurzerhand auf eine Bedeutung der Entscheidung festlegen möchte, vielmehr sie offen halte für weitere Möglichkeiten einer Existenzerfüllung, sei es in der Erfahrung der äußeren und der menschlichen Umwelt oder auch besonders in der eigenen Selbsterfahrung. Sachgemäß rückt eine Betrachtung über unser Verhältnis zur Vergangenheit in den Mittelpunkt. Barth führt aus: Wenn wir aussagen, etwas sei «gewesen», so zeigen wir damit wohl immer eine defiziente Erkenntnis an<sup>17</sup>. Denn das Trümmerfeld der Vergangenheit, das «hinter uns» liege, sei durch Abstraktion zum Faktum erstarrt, und wir nähmen uns sogar heraus, zu fragen, warum wir eigentlich auf eine Welt von erstorbenen Taten und Untaten ständig zurückkommen sollten. Doch bei aller Reflexion auf Vergangenes gebe es außer denjenigen Dingen, die uns nichts mehr anzugehen scheinen, auch unsere eigene Vergangenheit, und wir fühlen uns existenzbeteiligt an früheren Leiden und Leistungen, sei es mit Schmerz oder Genugtuung. Aus solcher Reflexion entspringe für uns ein Selbstverständnis<sup>18</sup>, das uns nahelege, unsere Zukunft so oder anders zu entwerfen, natürlich nicht ohne die Gefahr, daß wir uns dabei mißverstehen und verfehlen könnten.

<sup>14</sup> Ebd., S. 22.

<sup>15</sup> Ebd., S. 25.

<sup>16</sup> Erkenntnis der Existenz (1966), S. 247.

<sup>17</sup> Ebd., S. 256.

<sup>18</sup> Ebd., S. 263.

In gleicher Weise verhält sich nach Barths Ansicht die kollektive Existenz, die wir Geschichte heißen<sup>19</sup>. Auch sie beruht auf den Vorstellungen, die sie sich von ihrem eigenen Wesen und Wert macht. So wird der Gang der Geschichte weithin vorgezeichnet durch den Anspruch, den Menschengruppen oder ein Volk an ihre Zukunft stellen. Nicht zu vergessen, daß hierbei ebenfalls die Gefahr besteht, in mythologische Phantasie abzugleiten. Unausweichlich steht eben alle Reflexion auf «Leben», vom philosophischen Bemühen bis zum Alltagsgespräch, unter dem Vorzeichen der Fragwürdigkeit. Erst in der Existenz selbst, d.h. in der praktischen Einstellung, kann es Bewährung geben.

Gehen wir noch weiter und fragen wir in umfassender Weise nach dem Sinn all dessen, was in der Zeit existiert, so stehen wir vor nichts Geringerem als vor dem Problem der Geschichte<sup>20</sup>. Wiederum gilt die Parallele: Wie es für den Einzelnen nicht selbstverständlich ist, daß er an seiner Vergangenheit und Zukunft wahrhaft Anteil nimmt und er eine Gewähr dafür braucht, daß sie sich ihm nicht in ein chaotisches Durcheinander auflösen, so bedarf auch die Geschichte einer sinngebenden Garantie. In sich selber enthält sie ja keine Voraussetzungen, wodurch sie sich als Sinnzusammenhang erschließen könnte, im Gegenteil, sie bleibt angewiesen auf ein Prinzip, das sie transzendiert. In solcher letzten Bezogenheit erweist sich aber die Zeitlichkeit, also die Zeitphasen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in ihrer Perspektivität. Was in unserer beschränkten Sicht als vergangene oder künftige Geschichte erscheint, steht an Rang und Bedeutung gleich da *sub specie aeterni*, nämlich in «ewiger Gegenwart»<sup>21</sup>. Es besagt gewiß ungemein viel, daß der Philosoph Barth letztlich auf eine mystische Vokabel greift.

*Julia Gauss, Basel*

---

<sup>19</sup> Ebd., S. 264.

<sup>20</sup> Ebd., S. 285f.

<sup>21</sup> Ebd., S. 291.