



DIPLOMARBEIT

Normativität und Geschichte bei Karl Barth und Martin Heidegger bis 1922

Verfasser

Patrick Leistner

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, Januar 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 041
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Diplomstudium Evangelische Fachtheologie
Betreuerin / Betreuer:	Univ.-Prof. Dr. Christian Danz

Vorwort

Die vorliegende Diplomarbeit ging aus einer schriftlichen Hausarbeit zum Seminar *Religionsphilosophie der Kultur* im Sommersemester 2008 hervor. Bei meinen ersten Auseinandersetzungen mit der Religionsphilosophie aus der Zeit kurz nach dem Ersten Weltkrieg erschien mir diese gleichermaßen anspruchsvoll wie anregend. Diese ersten Annäherungen fortzusetzen war dann die Idee zu dieser Arbeit. Auf dem Weg dorthin durfte ich von Herrn Univ.-Prof. Dr. Christian Danz wichtige Hinweise und Einblicke nicht nur in das Thema, sondern auch in die Systematische Theologie überhaupt erhalten. Dafür wie auch für die Betreuung dieser Diplomarbeit danke ich ihm herzlich.

Danken möchte ich am Anfang dieser Abschlussarbeit auch den Nicht-Theologen, die während meiner Studienzzeit in Gesprächen mit mir ihr Interesse an meiner theologischen Ausbildung und an der Theologie bekundet haben. Holger Manke, Christoph Hobmair, Thomas Wankerl und Johannes Then möchte ich für die gemeinsamen Zeiten in den Jahren meines Studiums danken, meinen Eltern selbstverständlich auch für ihre finanzielle Unterstützung. Mein allergrößter Dank gilt Johanna Reisinger für ihre Geduld und Unterstützung.

Wien, im Januar 2011

Patrick Leistner

Normativität und Geschichte bei Karl Barth und Martin Heidegger bis 1922

Vorwort.....	III
Einleitung	3
A. HISTORISMUS UND KULTURKRISE: PROBLEMHORIZONTE ZU BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS	11
1. Strukturen und Entwicklungen des Historismus bis 1920.....	12
2. Normativität und Geschichte bei Ernst Troeltsch.....	14
2.1. Geschichtsphilosophie	16
2.2. Theologie und Religionswissenschaft	20
2.3. Ausblick.....	25
B. KARL BARTH.....	27
1. ‚Geschichte‘ in der Theologie Karl Barths um 1910.....	27
1.1. Einführendes zu Barths Theologie um 1910.....	27
1.2. Historische Kritik, Religionsgeschichtliche Schule und Ernst Troeltsch.....	28
1.3. Religion, Ethik und Geschichte	34
1.3.1. <i>Religion aus transzendentalphilosophischer Perspektive</i>	34
1.3.2. <i>Religion als Konstitution von Individualität</i>	37
1.3.2.1. Religion und Geschichte.....	39
1.3.2.2. Religion und Ethik	42
1.3.2.3. Religion, Religionsphilosophie und Theologie	45

2. ‚Geschichte‘ in Barths weiterer Theologie bis 1922 und deren Entwicklung.....	47
2.1. Biografisches zu Barths Entwicklungsgang zwischen 1910 und 1922.....	47
2.2. Religion, Ethik und Geschichte	50
2.2.1. <i>Religion und Theologie</i>	50
2.2.2. <i>Religion und Ethik</i>	54
2.2.3. <i>Religion und Geschichte</i>	60
C. MARTIN HEIDEGGER.....	63
1. ‚Geschichte‘ in der Philosophie Heideggers um 1920	68
1.1. Philosophieverständnis	68
1.1.1. <i>Heideggers Idee einer Urwissenschaft</i>	68
1.1.2. <i>Die faktische Lebenserfahrung</i>	73
1.2. Geschichte.....	77
1.2.1. <i>Der Historismus und die Bedeutung der Geschichte für die Entwicklung der neukantianischen Wertphilosophie</i>	77
1.2.2. <i>Geschichte und faktische Lebenserfahrung</i>	82
1.3. Ethik.....	86
1.4. Religion.....	88
1.4.1. <i>Religion, Theologie und Heideggers Phänomenologie</i>	90
1.4.2. <i>Religion und Geschichte</i>	90
1.4.3. <i>Religion und faktische Lebenserfahrung</i>	92
D. RESÜMEE	99
Literatur	103
Abstract.....	111
Lebenslauf	113

Einleitung

Im Jahre 1910 schreibt Karl Barth, gerade junger Hilfsprediger der Deutschen reformierten Gemeinde in Genf, dass er in der Thematik ‚Glaube und Geschichte‘ „das Problem der protestantischen Theologie der Gegenwart“¹ sehe, weil es „das charakteristische Problem der beiden wichtigsten Bewegungen der Theologie der letzten 40 Jahre [sc. Ritschls Theologie und die Religionsgeschichtliche Schule] gewesen ist“.² Im Weiteren bemerkt Barth dann, dass seiner Ansicht nach von den Erkenntnissen Ritschls und der Religionsgeschichtlichen Schule zum Thema der Geschichte auszugehen ist und sich nur von hier aus ein seriöser Weg der Theologie in die Zukunft eröffnen kann.³

Auch der Freiburger Privatdozent Martin Heidegger kann 1920 in der Geschichte das zentrale Thema nicht nur für die Theologie oder die Philosophie, sondern für die gesamte Kultur erblicken. So führt Heidegger aus: „Das ‚historische Bewußtsein‘ soll unsere gegenwärtige Kultur vor anderen auszeichnen. Das historische Denken bestimmt tatsächlich unsere Kultur: erstens, indem es aufreizt, anregt, stimuliert; zweitens, indem es hemmt.“⁴ Heidegger bemüht sich dann, die tieferen Gründe des historischen Bewusstseins auszumachen.

Karl Barth wie Martin Heidegger sehen zu dieser Zeit im Problem der Geschichte ein Kernthema ihrer Gegenwart und nehmen sich dessen Bearbeitung zur Aufgabe. Die vorliegende Arbeit möchte entsprechend dieser Beobachtung der Frage nachgehen, wie das Thema der Geschichte im Denken Karl Barths (1886–1968) und Martin Heideggers (1889–1976) bis 1922 wahrgenommen und bearbeitet wurde. Hinter dieser zunächst simpel anmutenden Themenstellung verbirgt sich jedoch ein ganzer Komplex verschiedener Problemstellungen. Es soll im Folgenden angedeutet werden, um welche Problemstellungen es sich hier handelt und wie diese zu untersuchen gedacht werden, um dann die genauere Fragerichtung und Struktur der Arbeit darlegen zu können.

1. Entscheidend für die Bearbeitung der Thematik ist zunächst die *Rekonstruktion des Denkens* und des frühen Denkweges von Karl Barth und Martin Heidegger bis 1922. Es

¹ K. BARTH, *Der christliche Glaube und die Geschichte*, 155.

² A.a.O., 157.

³ Ebd.

⁴ M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (= EphR)*, 33.

wird nämlich zu fragen sein, was das grundsätzliche systematische Anliegen von Barth und Heidegger bis 1922 gewesen ist und ob dieses Auskunft über die Stellung und Bedeutung des Themas der Geschichte zu geben vermag bzw. mit diesem zusammenhängt. Dabei wird grundsätzlich erwogen werden müssen, was Barth und Heidegger unter ‚Geschichte‘ verstehen.

Die Betrachtung und Rekonstruktion von Barths Denkweg von 1909 bis 1922 bedeutet eine Erschwerung der Untersuchung, zugleich macht sie aber auch einen besonderen Reiz aus. Denn Barths frühe Theologie und Religionsphilosophie erlebte im Ersten Weltkrieg einen entscheidenden Wandel, so dass die Umbrüche und Kontinuitäten auch in Bezug auf die Geschichte zu bedenken sein werden. Freilich würde es den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die Entwicklung Barths im genannten Zeitraum genauer rekonstruieren zu wollen. Deshalb wird versucht werden, in der Auseinandersetzung mit entsprechenden detaillierteren Untersuchungen Barths Konzeption im Hinblick auf unsere Fragestellung zu rekonstruieren.

Da nun die Umbrüche von Barths Theologie im Ersten Weltkrieg erwähnt wurden, sind sogleich die zu beachtenden *Kontexte* der Entwicklung Barths wie Heideggers angesprochen: Einerseits geraten hier politisch-kulturelle Kontexte in den Blick, andererseits auch, etwa über den Neukantianismus und Ernst Troeltsch, das Denken der Lehrergeneration von Barth und Heidegger, welches für die Herausbildung der frühen Konzeptionen beider, auch in der kritischen Abgrenzung, von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist. In und nach dem Ersten Weltkrieg vollzogen sich in Teilen von Philosophie und Theologie parallel Abbrüche und Umformungen und führten zeitgleich mit (bzw. zum Teil auch durch) Barths und Heideggers Konzeptionen zum Erstarken bestimmter Themen. Hier kann etwa die Geschichtsphilosophie genannt werden. Dies wird bei der Rekonstruktion von Barths und Heideggers Denken in Bezug auf das Thema Geschichte zu beachten sein.

Die Auswahl von Karl Barth und Martin Heidegger für die Untersuchung ist natürlich keine zufällige: Beide sind in etwa gleich alt und gehören der jungen, ‚neuen‘ Generation nach dem Ersten Weltkrieg an, beide wurden später in ihren Fächern und darüber hinaus äußerst wirkmächtig, und bei beiden ist die Auseinandersetzung mit dem Thema ‚Geschichte‘ in ihren frühen Schriften deutlich zu erkennen. Den Untersuchungszeitraum auf die Zeit bis 1922 einzugrenzen, ist insofern sinnvoll, als Karl Barth

zu diesem Zeitpunkt die bekannte Zweitaufgabe seines Römerbriefkommentars fertiggestellt hatte und gerade ins akademische Lehramt überwechselte.⁵ Andererseits bezeugen, – dies kann nur angedeutet werden –, Martin Heideggers Freiburger Vorlesungen bis 1922 noch die breitere, explizite Auseinandersetzung mit der Religion und dem Denken Ernst Troeltschs, so dass sich auch hier die Begrenzung bis 1922 nahelegt.

Über die systematische Rekonstruktion der Konzeptionen Barths und Heideggers, ihrer historischen und systematischen Entwicklung und ihrer Kontexte hinaus ist für die Behandlung des Geschichtsthemas bei den beiden Autoren auf folgende Themen zu fokussieren:

2. Im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert war das Denken der Geschichte stark vom *Historismus* bestimmt. Der Historismus stellte nicht nur einen bestimmten, noch zu erläuternden Typus von Geschichtswissenschaft zwischen Aufklärung und der modernen Geschichtswissenschaft dar, sondern steht am Ende des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts auch jenseits der Geschichtswissenschaft für eine kulturell bedeutsame Denkform. Der Historismus wurde zu dieser Zeit vom Theologen und Kulturphilosophen Ernst Troeltsch (1865–1923) mit großer Wirkung, besonders hinsichtlich seiner relativistischen Folgen, diagnostiziert, reflektiert und zu bearbeiten versucht. Troeltsch stellt dann für die Auseinandersetzung Barths wie Heideggers mit dem historischen Bewusstsein und seiner Konsequenzen einen wichtigen Bezugspunkt dar. Ebendiese Bezugnahmen müssen für unser Thema beachtet werden, vor allem unter der Fragestellung, wie der jeweilige Autor grundsätzlich Stellung zum Problem des Historismus (bei Troeltsch) nimmt und wie dessen Rekonstruktion und Verortung erfolgt.

3. Sodann liegt in der Konsequenz des historistischen Denkens, wie es sich am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts gerierte, ein das Handeln hemmender und verunsichernder Relativismus, welcher eben von Troeltsch aufgezeigt wurde und im Folgenden noch zu untersuchen ist. Troeltsch diagnostizierte den „Zusammenstoß des historischen Denkens und der normativen Festsetzung von Wahrheiten und Werten“,⁶ was besonders die *Ethik* aus der Perspektive Troeltschs als Problemfeld aufleuchten ließ. Als weiterer

⁵ Aufgrund ihrer inhaltlichen Relevanz wird in dieser Untersuchung noch ein Vortrag aus dem Jahre 1922 selbst, nämlich *Das Problem der Ethik in der Gegenwart* im Abschnitt über Barth mit einbezogen werden.

⁶ E. TROELTSCH, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, 55.

Hintergrund für die hohe Bedeutung der Ethik und die Suche nach verbindlichen Normen und Handlungsorientierung zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist daneben die spannungsreiche Pluralisierung der Gesellschaft und der Kultur schon des 19. Jahrhunderts zu nennen, aber auch die schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts und durch die Eindrücke des Ersten Weltkrieges intensiviertere weit verbreitete Überzeugung einer allgemeinen „Kultur-, Staats- und Gesellschaftskrise“.⁷ Troeltschs eigene Geschichtsphilosophie versuchte nun „in praktischer Absicht“⁸ konstruktiv die ethische Verunsicherung zu bearbeiten. Jüngere Philosophen und Theologen wie Barth und Heidegger erkannten zwar die Analysen Troeltschs zum Historismus in der Perspektive seines Geschichtsverständnisses als konsequent an, sie erklärten sich jedoch mit Troeltschs Geschichtsphilosophie und seinem Versuch der Handlungsorientierung als nicht einverstanden. Nach dem Ersten Weltkrieg, besonders dann in den 1920er Jahren, entfalteten dann jüngere Intellektuelle andersartige Versuche der Orientierung. Oftmals sind diese äußerlich mit dem Hervortreten der Begriffe ‚Situation‘ und ‚Entscheidung‘ verbunden oder auch bemüht, unter der Zurückweisung der Handlungsorientierung durch theoretisch-wissenschaftliche Kulturwertanalysen zuallererst den konkreten geschichtlichen Vollzuges des Individuums zu bedenken.⁹ Ebendiese Zusammenhänge sind für die Analyse Barths und Heideggers im Auge zu behalten.

Grundsätzlich also wird zu fragen sein, inwiefern Barth und Heidegger die Ethik in den Blick nehmen und diese im Zusammenhang der Geschichte bzw. des Historismus problematisieren. Es wird zu erkunden sein, ob, und wenn ja wie ethische Normativität zu begründen versucht wird und ob dieser Versuch der ethischen Normativitätsbegründung dem Relativismus aus dem Historismus Rechnung trägt.

4. Insofern hier eine theologische Arbeit vorliegt, ist für diese der Zusammenhang von Geschichte und *Religion* von besonderem Interesse. Barths Theologie und Heideggers Philosophie bis 1922 wurden so ausgehend von der Beobachtung ausgewählt, dass nicht nur grundsätzlich die Beschäftigung mit diesen hinsichtlich ‚Religion und Geschichte‘

⁷ G. PFLEIDERER, Karl Barths praktische Theologie, 4.

⁸ Vgl. den Titel des Aufsatzes von F.W. GRAF und H. RUDDIES: Ernst Troeltsch. Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht, 128–164.

⁹ Vgl. G. BAUER, Geschichtlichkeit, 82–89. 98–103; G. OUTKA, Art. Situationsethik, 338. Der Entscheidungsbegriff tritt etwa bei Friedrich Gogarten, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Carl Schmitt oder auch bei Karl Jaspers hervor. Vgl. E. HERMS, Art. Entscheidung, 696–699.

ergiebig ausfallen könnte, sondern auch, dass die Religion im Zusammenhang mit den genannten Aspekten des Historismus (2.) und – dies kann hier vorerst wiederum nur angedeutet werden –, der Ethik (3.) bei beiden von Bedeutung ist. Was beide also unter Religion verstehen und wie diese Zusammenhänge beschaffen sind, wird untersucht werden.

Nun findet beim reformierten Theologen Barth selbstverständlich nicht nur eine Reflexion über das allgemeine Phänomen ‚Religion‘ statt, sondern es wird von diesem die *christliche* Religion religionsphilosophisch und theologisch bedacht. Das Thema der Geschichte hat für die christliche Religion bzw. in der christlichen Theologie seit jeher durch die Vorstellung der übernatürlichen Offenbarung Gottes in der Geschichte und durch heilsgeschichtliches Denken eine prominente Rolle eingenommen. Die protestantischen Theologen hatten sich dann mit dem Aufblühen der historischen Kritik und der Problematisierung der traditionellen altorthodoxen Offenbarungsvorstellung mit dem Problem der Geschichte auseinanderzusetzen. Im Groben trifft dies genauso auch für das 19. und für das beginnende 20. Jahrhundert zu, so dass Barths Feststellung, er könne in der Frage ‚Glaube und Geschichte‘ *das* theologische Problem seiner Gegenwart erkennen, sich hier in das Bild fügt. Für Barth ist deshalb diese Situation der protestantischen Theologie in der Moderne im Blick zu behalten.

Für den Philosophen und ehemaligen Studenten der römisch-katholischen Theologie Martin Heidegger ist im Hinblick auf das Thema Religion zu sagen, dass dieser gute Kenntnisse der evangelischen Theologie und nicht zuletzt auch Ernst Troeltschs in seiner Religionsphilosophie um 1920 bewies, während ihn hier besonders eine konkrete Form von Religion, nämlich die ‚urchristliche Religiosität‘ beschäftigte. Auch hier werden Religion bzw. urchristliche Religiosität und Geschichte eng aufeinander bezogen, wie schon für die theologische Tradition und Barth beobachtet.

Das Thema ‚Religion und Geschichte‘ wird also für Barth und Heidegger in Bezug auf die Frage nach der Bedeutung von Religion allgemein und besonders der *christlichen Religion* zu entfalten sein, einschließlich der Frage der historischen Kritik in und für die christliche Religion, dem Verhältnis von ethischer Normativitätsbegründung und christlicher Religion und auch dem Verhältnis von Religion und Theologie.

Die genannten Themenfelder ‚Rekonstruktion des Denkens von Barth und Heidegger und dessen Kontexte‘, ‚Bezugnahme auf den Historismus (Troeltschs) und Stellung zu diesem‘ sowie ‚Bedeutung bzw. Begründung von Ethik und Religion‘ sind aus der Sicht der vorliegenden Arbeit diejenigen Problemstellungen und Zusammenhänge, die es schwerpunktmäßig in Richtung auf die Beantwortung der Frage, wie das Thema ‚Geschichte‘ von Barth und Heidegger bis 1922 behandelt wurde, zu beachten gilt. So sollen diese der Gliederung der Untersuchung von Barth und Heidegger zugrunde gelegt werden. Das bedeutet, dass jeweils für Barth und Heidegger die Bezugnahmen auf und Reflexionen von Troeltschs Historismusanalysen, seiner Religions- und Geschichtsphilosophie aufgesucht und in ihrer Bedeutung gewürdigt werden. Die Rekonstruktion des Denkens von Barth und Heidegger wird dann jeweils in einem einführenden Abschnitt geschehen, wobei dies bei der eigentlichen Untersuchung der Geschichtsthematik innerhalb der jeweiligen Konzeption vertieft werden wird. Aus der Betrachtung der Zusammenhänge von Geschichte, Ethik und Religion sollen sich dann Schlüsse zur Bedeutung des Geschichtsthemas bei Barth und Heidegger ziehen lassen.

Wie schon angedeutet wurde, wird der Abschnitt von Barth (= B) in zwei größere Teile gegliedert. Zunächst wird hier in einem ersten Teil dessen Theologie und Religionsphilosophie um 1910 betrachtet, um sich dann dessen Nachkriegstheologie zuwenden zu können. Bei Heidegger (= C) wird zuallererst dessen Philosophieverständnis für die weitere Untersuchung erwogen werden, um dann auch dort den Themen Geschichte, Religion und Ethik, auch in ihrem Zusammenhang, nachzugehen. Wenn von ‚Geschichte, Religion und Ethik‘ in Bezug auf Barths und Heideggers Konzeptionen um 1920 die Rede ist, so mag dies zunächst erstaunen, hält man sich etwa Barths Entgegensetzungen von Gottesgeschichte und sogenannter Geschichte, Glaube und Religion sowie von Ethik und dem letzten Gesichtspunkt in Christus, unter dem es keine Ethik geben könne, vor Augen.¹⁰ Ähnlich dürfte auch der Begriff Ethik für Heidegger verwundern. Es wird sich zeigen, dass die Dimensionen Geschichte, Religion und Ethik zur Analyse der Konzeptionen in unserer Fragerichtung geeignet sind und eine gewisse Vergleichbarkeit ermöglichen. Im letzten Abschnitt der Arbeit (= D) werden dann so die Ergebnisse zu Barth und Heidegger zusammenfassend in Beziehung gesetzt.

¹⁰ S.u. B. 2.2.2.

Es kann vorweggenommen werden, dass sich im Laufe der Untersuchung ein Problemzusammenhang, wenn auch in verschiedener Gestalt, immer wieder ausmachen lassen wird, nämlich derjenige von Normativität und Geschichte, weshalb der Titel dieser Arbeit entsprechend gewählt wurde. Wie dies zu verstehen ist, wird nachfolgend in den Abschnitten B – D zu klären sein. Zunächst nun soll die Ausgangssituation zu Beginn des 20. Jahrhunderts beleuchtet werden. Hierbei wird die allgemeine Kulturkrise, der Historismus und Ernst Troeltschs Geschichts- und Religionsphilosophie untersucht werden, um so eine Basis für die Auseinandersetzung Barths und Heideggers mit diesen Themen zu gewinnen (= A). Bei Troeltsch wird sich zeigen, dass ‚Normativität und Geschichte‘ dessen philosophisches Grundproblem gewesen ist.

A. HISTORISMUS UND KULTURKRISE: PROBLEMHORIZONTE ZU BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS

Um die Jahrhundertwende bis hinein in die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg ist in den deutschen Gebieten eine vielgestaltige Kultur-, Staats- und Gesellschaftskrise zu beobachten, die sich in einem starken Krisenbewusstsein verbunden mit Untergangsstimmung und heftiger Kulturkritik ausdrückte. Verstärkt wurde die Krisenstimmung noch einmal durch die Katastrophenerfahrung des mit neuer Waffentechnik geführten Ersten Weltkrieges sowie durch die Revolutionen und das Ende des Kaiserreichs nach dem Krieg. Gerade die junge und mittlere Generation hatte die Krisenstimmung verinnerlicht und lebte nach dem Krieg in dem Bewusstsein, die Schwelle zu einer neuen Epoche überschritten zu haben und grenzte sich von dem Denken der älteren Generation strikt ab.¹¹ Im Laufe des vorausgegangenen ‚Jahrhunderts der Umbrüche‘¹² hatten schon der Wandel der gesellschaftlichen Strukturen, nicht zuletzt bedingt durch die fortschreitende Industrialisierung und verbunden mit der Verschärfung der ‚sozialen Frage‘, daneben auch der Aufstieg der Naturwissenschaften sowie die allgemeine Modernisierung und Pluralisierung vor allem gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Kritik an den bestehenden Verhältnissen und die Suche nach einheitsstiftenden Normen und Werten befördert. Gegen Ende des Jahrhunderts trat dann der *Kulturbegriff* als Schlüsselbegriff ‚der kritischen Diagnose der Moderne‘¹³ hervor, so dass Kulturkritik zu einem weit verbreiteten Phänomen wurde. Für unseren Zusammenhang ist die Kulturkrise nach dem Ersten Weltkrieg nicht nur insofern bedeutsam, als sie sich – wenn auch mit spezifischem Vorzeichen – in der Theologie Karl Barths um 1922 deutlich in dessen Kulturkritik widerspiegelt, sondern auch insofern, als die Kulturkrise über das Phänomen des Historismus mit dem Thema der Geschichte im Zusammenhang stand. Dies ist nun zu erläutern.

Schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatte mit der Verbreitung des Nationalgedankens eine intensive Geschichtsforschung eingesetzt, die das kontinuierliche Wachstum von Nation, Volk und Staat betrachten und durch ihre historische Darstellung fördern wollte.¹⁴ Das stetig wachsende Geschichtsbewusstsein, das Anwachsen der Stoff-

¹¹ Vgl. G. BAUER, *Geschichtlichkeit*, 75.

¹² Vgl. E. HAUSCHILD, *Kirchen- und Dogmengeschichte*, 741.

¹³ F.W. GRAF, *Art. Kulturwissenschaften*, Sp. 1855.

¹⁴ Vgl. G. SCHOLTZ, *Art. Geschichte*, Sp. 367.

fülle, die Verbreitung der Quellenkritik und die methodische Verfeinerung der Geschichtsbetrachtung im Laufe des 19. Jahrhunderts ermöglichten dann erst eine Geschichtswissenschaft im modernen Sinne sowie die Etablierung dieser als akademische Disziplin an der Universität. Das wachsende Geschichtsbewusstsein führte nun zu der Überzeugung, dass das Ganze der gegenwärtigen Kultur geschichtlich bestimmt sei, was zunächst die Geschichtswissenschaft und deren Arbeit nicht nur für Fachgelehrte als stabilisierenden Faktor hervortreten ließ, zumal man sich in der sich im Wandel begriffenen und pluralisierenden Gegenwart von der Erforschung der Kultur und ihrer Geschichte einheitsstiftende Werte und normative Orientierungen erhoffte.¹⁵ Mit der fortschreitenden Historisierung eines jeglichen Lebensbereiches – die Geschichtsthematik wurde in den Geisteswissenschaften ebenso immer prominenter – wurde diese jedoch nicht mehr als stabilisierend und orientierend, sondern im Gegenteil als hemmend und jede normative Geltung in der Gegenwart potentiell relativierend angesehen. Um 1900 erhielt dann der Begriff ‚Historismus‘ diese negative Konnotation.¹⁶ Der alles relativierende Historismus und die schon erwähnte Kulturkrise wurden dann besonders nach dem Ersten Weltkrieg im engen Zusammenhang wahrgenommen.

Was nun unter Historismus zu verstehen ist, soll im nächsten Abschnitt dargelegt werden. Sodann wird sich dem Denken des Theologen, Kultur- und Geschichtsphilosophen Ernst Troeltsch zugewandt werden, da dieses einen wichtigen Bezugspunkt für Karl Barths und Martin Heideggers Wahrnehmung des Geschichtsthemas und des Historismus darstellt.

1. Strukturen und Entwicklungen des Historismus bis 1920

‚Historismus‘ ist ein Begriff, welcher ab der Mitte des 19. Jahrhunderts in Gebrauch kam und zunächst noch keine fest umrissene Bedeutung besaß und die generelle Bedeutung von Geschichte und historischem Denken meinte. Begriffsgeschichtlich bedeutend ist die ab 1900 und dann in den zwanziger Jahren verbreitete polemische Konnotation des Historismusbegriffs nicht nur mit der Bedeutung der ausufernden, gegenüber der Gegenwart unreflektierten Aneinanderreihung von historischen, vermeintlich objektiven

¹⁵ Vgl. J. RÜSEN, Konfigurationen des Historismus, 21–22.

¹⁶ Vgl. G. SCHOLTZ, Art. Historismus, Sp. 1142.

Tatsachen, sondern vor allem auch mit der Bedeutung einer Normen und Standpunkte relativierenden Denkform.¹⁷ Freilich ist mit diesem Hinweis auf die Begriffsgeschichte noch nicht geklärt, was unter ‚Historismus‘ zu verstehen ist. Für die Beantwortung dieser Frage seien die Ausführungen des Historikers Jörn Rüsen herangezogen. Rüsen fasst den ‚Historismus‘ zunächst als eine spezifische Wissenschaftskonzeption, aber im Weiteren auch als ein wissenschafts- und geistesgeschichtliches Phänomen.

‚Historismus‘ lässt sich nach Rüsen zunächst als eine Wissenschaftskonzeption verstehen, welche sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der entstehenden Geschichtswissenschaft durchsetzte. Rüsen führt drei Merkmale dieser Konzeption an: Zunächst einen Geschichtsbegriff, welcher Geschichte als die erkennbare und wirksame Selbstdarstellung des menschlichen Geistes in je individuellen Kulturgebilden versteht; sodann eine „hermeneutische Methodenkonzeption“, welche besage, dass aus empirischen Zeugnissen menschlichen Handelns die „geistige Intentionalität“¹⁸ dieses Handelns erschlossen werden könne. Das dritte Merkmal des Historismus ist die kulturelle Funktion des historischen Erkennens, zumal die ausgemachten Sinnzusammenhänge menschlichen Handelns nicht nur als notwendige Voraussetzung gegenwärtigen Handelns gesehen werden, sondern auch individuelle und kollektive Handlungsorientierung für die Gegenwart aus den historischen Untersuchungen zu gewinnen versucht wird.¹⁹ Die Krise des Historismus habe dann, so Rüsen, ihren Hintergrund nicht etwa nur in der Erfahrung des Relativismus gehabt, – diesen habe es lange Zeit im Historismus gar nicht gegeben –, sondern der Historismus als Wissenschaftskonzeption sei auch dadurch in die Krise geraten, dass ebendiese praktische Orientierungsfunktion des historischen Wissens bezweifelt wurde.²⁰ Die Diskussion um Historismus und Geschichtswissenschaft in der Weimarer Republik seien so nicht eine Debatte von Fachgelehrten gewesen, sondern viel grundsätzlicher sei es um diese kulturelle Funktion der historischen Erkenntnis gegangen.²¹ Dieser angedeuteten Krisis des Historismus, welche das Denken Ernst Troeltschs bewegte, soll sich nun zugewandt werden, um das Bisherige weiterzuführen und zu konkretisieren.

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ J. RÜSEN, Konfigurationen des Historismus, 20.

¹⁹ Vgl. ebd.

²⁰ Vgl. a.a.O., 83f.

²¹ Vgl. a.a.O., 392.

2. Normativität und Geschichte bei Ernst Troeltsch

Ernst Troeltsch, am 17.2.1865 in Haunstetten bei Augsburg geboren, studierte ab 1884 Theologie in Erlangen, dann unter anderem bei Julius Kaftan in Berlin, wo er auch den Historiker Heinrich von Treitschke hörte. Schließlich studierte er unter anderem bei Albrecht Ritschl in Göttingen. Nach dem Examen hielt sich Troeltsch ab 1889 wiederum in Göttingen auf, wo er 1891 seine Lizentiatenprüfung ablegte und habilitiert wurde.²² An der theologischen Fakultät in Göttingen hatten sich zu dieser Zeit jüngere Wissenschaftler, die einst wegen Albrecht Ritschl nach Göttingen gekommen waren, zu einer bald als ‚Kleine Göttinger Fakultät‘ bezeichneten Interessengemeinschaft zusammengeschlossen. Neben Troeltsch waren um 1890 die Neutestamentler Wilhelm Bousset, Johannes Weiß und William Wrede sowie der Alttestamentler Alfred Rahlfs Teil der Gruppe, die in dem Anliegen übereinkam, die christliche Religion dogmatisch unvoreingenommen in ihrer Entstehung historisch kontextualisieren und auf jüdische, babylonische, persische und hellenistische Einflüsse untersuchen zu wollen. Diese Gruppe stellt die erste Generation der sog. Religionsgeschichtlichen Schule dar, welche dann in Einzelstudien besonders am Anfang des 20. Jahrhunderts zum Teil erstaunliche neue Forschungsergebnisse zum Alten und Neuen Testament bzw. dem Urchristentum zu Tage förderte und popularisierte.²³ Ermöglicht wurde diese historisierende, kontextualisierende Betrachtung des Christentums durch die im Zusammenhang des Historismus stehende Erweiterung der Quellenlage für die altorientalischen und antiken Religionen, die den Vergleich des entstehenden Christentums mit diesen ermöglichte, und durch neu entwickelten Forschungsmethoden wie der Traditionskritik und der formgeschichtlichen Methode.²⁴

²² Vgl. F. VOIGT, Einleitung, VII–IX.

²³ Beispielsweise kann hier William Wredes Untersuchung *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* von 1901 zum Selbstverständnis Jesu als Messias oder die Wiederentdeckung des apokalyptischen Charakters der Predigt Jesu durch Johannes Weiß genannt werden. In seiner Untersuchung *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* von 1892 zeigte Weiß auf, dass das von Jesus verkündigte Reich Gottes eine eschatologisch-futurische Größe ist, woraufhin er die Ritschl'sche ethische Deutung des Reiches Gottes als höchstes sittliches Ideal als historisch unhaltbar zurückwies. Vgl. K.-G. WESSELING, Art. Wrede und DERS., Art. Weiss.

²⁴ Vgl. F. HARTENSTEIN, Art. Religionsgeschichtliche Schule, Sp. 321–322. Die Frage, inwiefern die Forschungen der Religionsgeschichtlichen Schule daneben vor dem Hintergrund einer Weiterentwicklung von Ritschls Religionsverständnis zu sehen sind, kann an dieser Stelle nur erwähnt, aber nicht diskutiert werden. Vgl. dazu unten unter B.1.2. Karl Barths Interpretation dieses Zusammenhangs.

Nachdem Troeltsch 1892 bereits außerordentlicher Professor für Systematische Theologie in Bonn geworden war, ging er 1894 nach Heidelberg, wo er mit 29 Jahren ordentlicher Professor für Systematische Theologie wurde. Troeltsch knüpfte hier enge Kontakte zu Philosophen wie etwa den ‚südwestdeutschen‘ Neukantianern Wilhelm Windelband und dem Freiburger Heinrich Rickert sowie mit Juristen und Historikern. Enger befreundet war Troeltsch mit Max Weber. Ab 1909 lehrte Troeltsch auch an der philosophischen Fakultät, ehe er 1915 nach Berlin auf den philosophischen Lehrstuhl für Religions-, Sozial-, Geschichtsphilosophie und christliche Religionsgeschichte wechselte.²⁵ Troeltsch starb 1923 in Berlin „auf dem Höhepunkt seiner Bekanntheit und seines Einflusses“.²⁶

Troeltschs religions- und geschichtsphilosophisches Werk enthält ganz unterschiedliche Ansätze, Methoden und Perspektiven, die sich nicht zu einem einheitlichen System fügen.²⁷ Zudem erlebte sein Denken eine gewisse Entwicklung von seinen kirchengeschichtlichen und systematisch-theologischen Anfängen bis hin zu seinem geschichtsphilosophischen Werk *Der Historismus und seine Probleme* von 1922. Möchte man also Troeltschs Gesamtwerk zumindest in den Grundzügen rekonstruieren, so wird man die genannten Aspekte nicht nur im Blick behalten müssen, sondern auch versuchen müssen, zentrale Hauptthemen Troeltschs zu benennen. Es liegt freilich nahe, Troeltschs Werk stark von dem erwähnten grundlegenden und umfassenden späten Historismus-Band her zu interpretieren. Für unseren Zusammenhang ist es jedoch wichtig, auch Troeltschs frühere theologischen und religionsphilosophischen Erwägungen zu beachten, weil sich genau hierauf Heidegger und Barth bis 1922, also in der Zeit vor der Veröffentlichung des vollständigen Historismusbandes, stark beziehen. Einer gängigen Troeltsch-Interpretation²⁸ zufolge, an die hier angeschlossen wird, lässt sich bei Troeltsch *ein* Grundproblem ausmachen, das bei aller Verschiedenheit von Ansätzen und Perspektiven immer wiederkehrt, nämlich das Problem von Normativität und Geschichte, d.h. die Frage, wie überhaupt „angesichts des Wissens um die Relativität aller historischen Wirklichkeit kulturellen Realitäten überhaupt noch normative Verbindlich-

²⁵ Vgl. F. VOIGT, Einleitung, XI–XIII. XXV.

²⁶ A.a.O., XXXV.

²⁷ Vgl. F. WITTEKIND, Die geschichtsphilosophische Grundlegung, 131.

²⁸ Vgl. F.W. GRAF/ H. RUDDIES, Ernst Troeltsch; vgl. zudem F.W. GRAF, Einleitung, 3; CH. DANZ, Die Deutung der Religion in der Kultur, 91.

keit zuerkannt werden“ kann.²⁹ Die nachfolgenden Ausführungen wollen also eine Darstellung des Grundproblems Troeltschs an denjenigen Themenbereichen sein, die dann für Barth und Heidegger eine Rolle spielen.

2.1. Geschichtsphilosophie

Ernst Troeltschs geschichtsphilosophische Analysen sind nicht nur eine fachgelehrte Geschichts- und Historismusreflexion, sondern sie stellen zugleich eine Bewusstseins-schärfung und eingehende kritische Diagnose gegenüber Problemen aus dem Historismus dar, welche allgemein im Zusammenhang der Kulturkrise bewusst waren und diskutiert wurden. Bislang betrachteten wir ja den Historismus als eine Wissenschaftskonzeption des 19. Jahrhunderts. Nun, wenn sich Troeltschs Analysen zu den Konsequenzen und Ausmaßen des historischen Erkennens und der *Krisis des Historismus* als einer Krise aller kulturellen Lebensbereiche im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts zugewandt wird, gewinnt der Historismusbegriff die erweiterte Bedeutung einer Denkform, die die Begründung von ethischer Normativität problematisiert.

Wie schon im Zusammenhang der Ausführungen zur Religionsgeschichtlichen Schule für die christliche Religion anklang, war Troeltsch der Auffassung, dass die konsequente Historisierung nicht nur der christlichen Religion, sondern aller Lebensbereiche, welche im 19. Jahrhundert begonnen hatte, ohne Einschränkung weiterzuführen ist. Bei allen Problemen und Unsicherheiten, die diese konsequente Historisierung in seinen Diagnosen nach sich zog, sollte hier nach wie vor die Selbstaufklärung der Gegenwart über ihre sie bestimmenden Voraussetzungen das Motiv für das Geschichtsstudium sein: „So ist das Verständnis der Gegenwart immer das letzte Ziel aller Historie; sie ist eben die Gesamtlebenserfahrung unseres Geschlechtes, so gut und so weit wir uns ihrer zu erinnern und so gut und so nah wie wir sie auf unser eigenes Dasein zu beziehen vermögen.“³⁰

Aber was meint die geforderte Historisierung? Zunächst wird man auf diese Frage antworten können, dass es sich bei der Historisierung um die konsequente Anwendung der historischen Methode auf jeglichen Lebensbereich handelt, sofern dieser in seinem Entstehungs- und Werdeprozess betrachtet wird. In dem klassischen Aufsatz

²⁹ F.W. GRAF/H. RUDDIES, Ernst Troeltsch, 132.

³⁰ E. TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1911), in: KGA 8, 205; zitiert in: F.W. GRAF, Einleitung, 11.

Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie von 1900, in dem es primär um die Konsequenzen der Anwendung der historischen Methode in der Theologie geht, legt Troeltsch diese Methode dar, die die moderne Geschichtsschreibung kennzeichne, sofern es sich um „ächte, moderne Historie“³¹ handle: Die historische Methode umfasst nach Troeltsch drei Teile: Erstens die historische Kritik, die angewandt auf die Überlieferung einprägt, dass es immer nur Wahrscheinlichkeitsurteile auf historischem Gebiet geben kann. Zweitens die Forderung der Analogie, die besagt, dass die betrachteten Gegenstände und Ereignisse, um von der Kritik Wahrscheinlichkeit zuerkannt zu bekommen, mit „normalen, mehrfach bezeugten Vorgängen und Zuständen, wie wir sie kennen“,³² übereinstimmen müssen. Hinter der Analogie-Forderung steht freilich die Voraussetzung der „princielle[n] Gleichartigkeit alles historischen Geschehens“,³³ welche bereits auf den dritten Teil der historischen Methode, der Forderung der Korrelation, verweist. Diese besagt, dass alles Geschehen in korrelativem Zusammenhang steht: Nichts kann eintreten „ohne vorausgegangene und folgende Aenderung“³⁴ und jedes Geschehen steht in Relation zu anderem.

Die Anwendung der historischen Methode führt so zu einer Auffassung von Geschichte als eines „Geflechtes von Bethätigungen menschlichen Geistes, die an keinem Punkt isolirt und absolut sind, sondern überall in Verbindung stehen und ebendeshalb nur im Zusammenhang eines möglichst umfassenden Ganzen verstanden werden können.“³⁵ In diesem Sinne hat die historische Methode folgende Wirkung: „Sie relativirt Alles und Jedes [...] in dem Sinne, dass jeder Moment und jedes Gebilde der Geschichte nur im Zusammenhang mit anderen und schliesslich mit dem Ganzen gedacht werden kann.“³⁶ Historisierung bedeutet also zunächst die Anwendung der historischen Methode, welche unter der Voraussetzung der historischen Kritik, der Analogie und der Korrelation zu einem Verständnis von Geschichte als einem Ganzen führt, in dem unendlich viele Individualitäten auf differenzierte Weise zusammenhängen und nur in diesen Zusammenhängen, im Bezug auf anderes und das Ganze, erklärbar sind.³⁷

³¹ E. TROELTSCH, *Ueber historische und dogmatische Methode*, 4.

³² A.a.O., 5.

³³ Ebd.

³⁴ A.a.O., 6.

³⁵ A.a.O., 7.

³⁶ A.a.O., 9.

³⁷ Vgl. dazu auch E. TROELTSCH, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, 50.

Nun wurde dargelegt, wie sich Historisierung methodisch vollzieht, welche Konsequenzen sie für das Geschichtsverständnis nach sich zieht und dass das Studium der Geschichte für die Selbsterfassung der Gegenwart von Bedeutung ist. So ist im Folgenden die Gegenwartsbedeutung der fortschreitenden Historisierung weiter darzulegen.

Hatte anfänglich im Historismus, wie oben beobachtet, das historische Erkennen und die Historisierung der Kultur eine kulturelle, handlungsorientierende und stabilisierende Funktion, so wurde von Troeltsch – besonders prägnant in dem Aufsatz *Die Krisis des Historismus* von 1922 – diagnostiziert, dass die fortschreitende Historisierung auch für Verunsicherung Sorge, so dass eben von der Krisis des Historismus zu sprechen sei. Troeltsch schreibt 1922 in diesem Aufsatz: Historismus bedeutet „die Historisierung unseres ganzen Wissens und Empfindens der geistigen Welt, wie sie im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts geworden ist. Wir sehen hier alles im Flusse des Werdens, in der endlosen und immer neuen Individualisierung, in der Bestimmtheit durch Vergangenes und in der Richtung auf unerkanntes Zukünftiges. Staat, Recht, Moral, Religion, Kunst sind in den Fluß des historischen Werdens aufgelöst und überall nur als Bestandteil geschichtlicher Entwicklungen verständlich. Das festigt auf der einen Seite den Sinn für die Wurzelung alles Zufälligen und Persönlichen in großen, breiten überindividuellen Zusammenhängen und führt jeder Gegenwart die Kräfte der Vergangenheit zu. Aber es erschüttert auf der anderen Seite alle ewigen Wahrheiten, seien sie kirchlich-supranaturaler und darum von der höchsten autoritativen Art, seien es ewige Vernunftwahrheiten und rationale Konstruktionen von Staat, Recht, Gesellschaft, Religion und Sittlichkeit, seien es staatliche Erziehungszwänge, die sich auf die weltliche Autorität und ihre herrschende Form beziehen.“³⁸

Die von Individualisierung und Pluralisierung geprägte Moderne, der die alten Verbindlichkeiten der mittelalterlichen Kultur des Mittelalters abhanden gekommen seien, bedürfe nach Troeltsch besonders in der krisenhaften Gegenwart der praktisch-ethischen Orientierung. Die Krisis des Historismus verstärke nun gerade die Orientierungslosigkeit, indem sie bewusst mache, dass alle in der Gegenwart Geltung beanspruchenden und vermeintlich überindividuelle Verbindlichkeit konstituierenden Wahrheiten und Normen aus historischer Sicht relativiert werden, insofern sie sich in ihrer Entwicklung immer als bedingt durch anderes erweisen und so niemals als unbedingt, uni-

³⁸ E. TROELTSCH, *Die Krisis des Historismus*, 246f.

versell gültig und (vernunft)notwendig erscheinen können. So stellt die Krisis des Historismus „kein bloß wissenschaftliches, sondern ein praktisches Lebensproblem“³⁹ dar.

Troeltsch diagnostiziert hier also, dass die *Ethik* angesichts des Historismus zum Problem wird. So versuchte er in seiner eigenen ethischen Geschichtsphilosophie⁴⁰ die Frage zu beantworten, wie es für den in der Geschichte Handelnden normative, auch überindividuell gültige Verbindlichkeiten geben kann, ohne dass die geschichtliche Relativität seines Standortes und seiner Umgebung ausgeblendet wird. Diese Relativität sollte eben mit in die Reflexion einbezogen werden.⁴¹ Troeltschs Geschichtsphilosophie versucht dies zu erreichen, indem sie – dies kann hier nur angedeutet werden – eine „Theorie der individuellen Normsetzung“⁴² mit der Geschichtsforschung bzw. subjektive Stellungnahme und objektive historische Forschung verbindet.⁴³

M.E. ist das grundsätzliche Anliegen Troeltschs wichtig, dass dieser nicht etwa mit der ausgemachten Erschütterung von Wahrheiten und Werten den Grund für einen ‚absoluten Skeptizismus‘ oder die Preisgabe des Geltungsgedanken gegeben sah, sondern mithilfe einer komplexen mehrdimensionalen Geschichtsphilosophie versuchte, Geschichte und Geschichtlichkeit zu reflektieren und an einem historistisch reflektierten Geltungsgedanken gerade im Hinblick auf die Ethik festzuhalten.⁴⁴ Diese Grundfrage Troeltschs, wie es Normativität in der Geschichte geben kann, war nun für Karl Barth und Martin Heidegger wichtig, obgleich sie die Lösungsversuche Troeltschs und deren Einbeziehung von materialer Geschichtsforschung und theoretischer Geschichtsphilosophie ablehnten. Im Hinblick auf unsere weitere Untersuchung von Barth und Heidegger ist sich nun der Religion bei Troeltsch zuzuwenden. Hier war Troeltsch schon früh der Problemzusammenhang von Normativität und Geschichte deutlich geworden.

³⁹ A. a. O., 260.

⁴⁰ Vgl. vor allem E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*. Auf eine Darstellung des Projekts der europäischen Kultursynthese wird im Folgenden verzichtet. Vgl. dazu F.W. GRAF/H. RUDDIES, *Ernst Troeltsch*, 145–156.

⁴¹ Vgl. F. WITTEKIND, *Die geschichtsphilosophische Grundlegung*, 131–134; CH. DANZ, *Die Deutung der Religion in der Kultur*, 93.

⁴² Vgl. CH. DANZ, *Gott und die menschliche Freiheit*, 83.

⁴³ Vgl. CH. DANZ, *Einführung in die evangelische Dogmatik*, 57.

⁴⁴ Vgl. CH. DANZ, *Gott und die menschliche Freiheit*, 83.

2.2. Theologie und Religionswissenschaft

Es mag nach dem bisher Ausgeführten zunächst wenig erstaunen, wenn der ‚Religionsgeschichtler‘ Ernst Troeltsch sich schon früh für die Weiterführung der Historisierung der Theologie aussprach. Prägnant schärfte er dies in dem Aufsatz *Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie* ein, zu dem nun noch einmal zurückzukehren ist. Er forderte hier die Umformung der Theologie zu einer streng religionsgeschichtlichen Theologie.

Da nämlich der Geist historischer Forschung schon einmal in die Theologie eingedrungen sei, so sei für den Historiker in der Theologie die „alte dogmatische Methode ungangbar“.⁴⁵ – Das Eindringen der historischen Forschung beurteilte Troeltsch 1901 in der *Rezension zu Glaube und Geschichte* von Otto Kirn, – an welchen nebenbei bemerkt der Vorwurf der typisch theologischen „Halbheit“⁴⁶ aufgrund seiner Behauptung, die Glaubenserkenntnis ergänze die historische Sicht der Urgeschichte, ergeht –, so, dass sich die eigentliche historische Kritik in der Theologie erst mit David Friedrich Strauss für das Neue und Wilhelm Vatke für das Alte Testament herausgebildet habe. Der Gegensatz von Geschichts- und Vernunftwahrheit sei freilich schon früher bewusst gewesen, die spekulativen Geschichtsphilosophien Hegels und Schellings hätten noch über den Entwicklungsbegriff beides vereinigen wollen. Strauss und Vatke bildeten dann erst „den Ausgangspunkt der eigentlich historischen Forschung“, da sie nämlich das „philosophische Element absoluter Wahrheiten, die sich stufenmäßig explizieren, zurückgedrängt“ hätten und nun stärker „den rein historischen und bedingten Charakter aller dieser Erscheinungen“,⁴⁷ d.h. der alttestamentlichen Religionsgeschichte und der christlichen Urgeschichte, zur Erkenntnis gebracht hätten.

Das Pathos, mit dem Troeltsch die Weiterführung der Historisierung betont, kann im Zusammenhang der Entdeckungen der Religionsgeschichtlichen Schule gesehen werden. Die Weiterführung der Historisierung, welche besonders die Einordnung des Christentums in den Rahmen der Universalgeschichte meint,⁴⁸ zieht nach Troeltsch weite Konsequenzen für die biblische Wissenschaft nach sich: „Die historische Metho-

⁴⁵ Beide Zitate aus E. TROELTSCH, *Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie*, 10.

⁴⁶ E. TROELTSCH, *Rezension zu Otto Kirn: Glaube und Geschichte* (1901), 160.

⁴⁷ Vgl. a.a.O., 161–162.

⁴⁸ Vor allem müsse die Historisierung in der Theologie weitergeführt werden, „indem man die Verflechtung des Christentums in die allgemeine Geschichte beachtet und sich an die Aufgabe seiner Erforschung und Werthung nur von dem grossen Zusammenhang der Gesamtgeschichte aus begiebt.“ E. TROELTSCH, *Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie*, 11.

de, einmal auf die biblische Wissenschaft angewandt, ist ein Sauerteig, der Alles verwandelt und der schliesslich die ganze bisherige Form theologischer Methoden zersprengt.“⁴⁹ Diese bisherige Form der Theologie, nach Troeltsch die *dogmatische Methode*, ist nun zu betrachten, da sie ja dasjenige ist, von dem Troeltsch die historische Methode abheben will bzw. dem er diese entgegensetzt.

Charakteristisch für die alte dogmatische Methode der Theologie sei ein von der Historie entrückter Ausgangspunkt, von dem aus unbedingt sichere Sätze gewonnen werden. Der Mensch solle so mit übernatürlicher, der Geschichte entrückter Autorität an einzelne Geschichtstatsachen gebunden werden, welche den „Charakter der Autorität bekunden“.⁵⁰ Setzt man dies vereinfachend in Beziehung zu den traditionellen altorthodoxen Lehrsystemen und deren Offenbarungsverständnis, so zeigt sich, dass auf diese die Beschreibung der dogmatischen Methode durch Troeltsch zutrifft. Denn es wird in den Lehrsystemen generell davon ausgegangen, dass in der Bibel als dem Erkenntnisprinzip der Theologie die übernatürliche Offenbarung Gottes vermittelt wird. Auf diese übernatürliche Offenbarung ist der Glaube gerichtet.⁵¹ Die übernatürliche Offenbarung, die in der Schrift bezeugt und vermittelt wird, stellt nun genau einen solchen Autorität bekundenden, an einzelne Geschichtstatsachen – wie etwa das Leben Jesu, seine Wunder und seine Auferstehung – bindenden Ausgangspunkt für die Theologie dar.

Weiter ist die dogmatische Methode dadurch charakterisiert, dass sie nicht mit einem Geschichtsverständnis, wie es etwa Troeltsch vertritt, arbeitet, sondern eine davon unterschiedene Heilsgeschichte im Sinne einer Geschichte benötigt, „die gerade durch die Concentration der nothwendigen absoluten Wahrheit an einem Punkte sich von der alle Wahrheiten durch gegenseitige Bedingung relativirenden gewöhnlichen Geschichte unterscheidet“.⁵² Diese Heilsgeschichte sei „nur dem gläubigen Auge erkennbar und beweisbar“.⁵³

Eben diese dogmatische Methode ist nach Troeltsch mit dem Eindringen des historischen Denkens in die Theologie unmöglich geworden. Das Problem ist nicht etwa nur die Erkenntnis aus der historischen Kritik, dass das nach traditioneller Ansicht Of-

⁴⁹ A.a.O., 3.

⁵⁰ A.a.O., 13.

⁵¹ Vgl. CH. DANZ, Einführung in die evangelische Dogmatik, 47–51.

⁵² A.a.O., 14. Vgl. zum ganzen Abschnitt: E. TROELTSCH, Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie, 12ff.

⁵³ A.a.O., 13.

fenbarung bezeugende und vermittelnde Schriftzeugnis das historische Geschehen nicht immer richtig wiedergibt. Sondern eher führt die Anwendung von historischer Kritik, Analogie und Korrelation dazu, dass das Christentum mit hineingenommen wird in immer größere Zusammenhänge korrelativer Wirkung und so in ein Geflecht aus Relativitäten, so dass es keinen absoluten Punkt in der Geschichte, auch nicht in der Geschichte Jesu oder der christlichen Religionsgeschichte geben kann. Die dogmatische Theologie und ihr Prinzip ist so nicht mehr haltbar ohne diesen normativen absoluten Punkt in der Geschichte.

Das Problem der Absolutheit betrifft nach Troeltsch aber nicht nur die christliche Religion als Frage nach der Methode der Theologie, sondern es betrifft sie auch in Gestalt der Frage der Absolutheit des Christentums, wie sie Troeltsch in der Schrift *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* von 1902 reflektierte. Auch dies stellt eine Variante des Grundproblems Normativität und Geschichte dar.⁵⁴ Dass es persönliche Gewissheit, welche nach Absolutheit verlangt, in Bezug auf das Christentum gibt und dass das Christentum in dieser Gewissheit „naive Absolutheit“⁵⁵ besitzt, möchte Troeltsch nicht bezweifeln. Jedoch stellt sich ihm die Frage, wie bzw. ob die Absolutheit über die persönliche Überzeugung hinaus begründbar ist. Troeltsch also setzt an bei der persönlichen christlichen Gewissheit und deren ‚naiver Absolutheit‘ in der Geschichte und konfrontiert diese mit der theoretisch-historistischen Einsicht in die Relativität des Christentums in der Geschichte. Troeltschs Antwort fällt so aus, dass eine Absolutheit des Christentums sich nicht erweisen lässt,⁵⁶ weder über die „unmittelbar im Wunder kundwerdende[] Absolutheit Gottes selbst“, noch über „evolutionistische“ Geschichtsspekulationen, die über die „wirkliche Religionsgeschichte“⁵⁷ hinweg das Christentum als Vollendung von Religion darzustellen versuchen. Was Troeltsch jedoch zeigen zu können glaubt, ist die Höchstgeltung des Christentums, welche über den Vergleich verschiedener Religionen, d.h. über materiale historische Untersuchungen erwiesen werden könne. Gemeint ist aber nicht eine einfache objektive Höchstgeltung, sondern eine solche, die das subjektive Moment, die partikuläre christliche Aus-

⁵⁴ Vgl. E. TROELTSCH, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, 106.

⁵⁵ A.a.O., 112.

⁵⁶ Vgl. E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums*, 26.

⁵⁷ E. TROELTSCH, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, 108f.

gangsperspektive, angemessen würdigend mit in die auf geschichtswissenschaftlicher Arbeit bezogene Behauptung der Höchstgeltung einbezieht.⁵⁸

Im Folgenden ist sich nun Troeltschs Programm der Religionswissenschaft, wie er es in seiner Schrift *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft* von 1909 entfaltete, zuzuwenden. Dieses Programm, mit dem Troeltsch Religion wissenschaftlich erfassen möchte, sieht eine Mehrzahl an Methoden vor, nämlich die Psychologie, Erkenntnistheorie, Geschichtsphilosophie und Metaphysik der Religion. Während die Religionspsychologie die Religion in ihrer vorhandenen Tatsächlichkeit untersucht, folgt sodann mit der Erkenntnistheorie der Versuch, Geltung und „Wahrheitswert dieser psychischen Vorgänge“⁵⁹ zu untersuchen. Zunächst also geht Troeltschs Religionswissenschaft von dem faktisch in der Geschichte auftretenden Phänomen der Religion aus und geht dann, ähnlich wie soeben schon bemerkt, zu der theoretisch-wissenschaftlichen Untersuchung ihrer normativen Geltung über. Im Zuge der Erkenntnistheorie der Religion spricht sich Troeltsch für ein „religiöse[s] Apriori“⁶⁰ aus, was sich zu einem für Troeltschs Religionsphilosophie markanten und umstrittenen Vorschlag entwickeln sollte. Troeltsch versucht hier unter Bezugnahme auf die durch den Neukantianismus zu seiner Zeit verbreitete Bewusstseinsphilosophie die Bedeutung der Religion aufzuzeigen: Das von Troeltsch konstatierte ‚religiöse Apriori‘ sollte den ‚übrigen Apriori der Vernunft‘, also Denken, Handeln und Fühlen,⁶¹ beiseite gestellt werden, mit denen es ‚in einem organischen Zusammenhang steh[e]‘⁶² und je nach ‚Harmonisierung‘ mit diesen auch die ‚Gültigkeit einer religiösen Idee‘⁶³ ausmache. Da unten die Bewusstseinsphilosophie des Neukantianismus bei Karl Barth noch ausführlicher erörtert werden wird,⁶⁴ wird sich an dieser Stelle darauf beschränkt, knapp nach dem Zweck dieser Behauptung eines religiösen Apriori durch Troeltsch zu fragen. Der Zweck dürfte hier m.E. gewesen sein, ähnlich wie wir bereits zu seiner späteren Geschichtsphilosophie beobachtet hatten, am Geltungsgedanken festzuhalten. Hier handelt es sich um die Geltung von Religion und zwar um die Geltung von Religion angesichts der historischen Relativität einer jegli-

⁵⁸ CH. DANZ, Einführung in die evangelische Dogmatik, 57,

⁵⁹ E. TROELTSCH, *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, 493f., hier 494.

⁶⁰ A.a.O., 494.

⁶¹ Vgl. a.a.O., 495.

⁶² A.a.O., 494.

⁶³ A.a.O., 495.

⁶⁴ S.u. B.1.3.1.

chen geschichtlich auftretenden Religion. Das religiöse Apriori zielt darauf ab, neben den Bewusstseinsfunktionen Denken, Handeln und Fühlen der Religion wissenschaftlich einen eigenständigen, notwendigen und allgemeinen Wert zuzuschreiben, obgleich die Religion immer nur im Zusammenhang mit Kultur und Geschichte auftritt und aus der partikularen Perspektive einer bestimmten Religion beschrieben wird. Troeltschs Verständnis von Apriorität meint so nicht einfach zeitlose, absolute Geltung, sondern geschichtsphilosophisch reflektierte Geltung.⁶⁵

In das bisher gezeichnete Bild von Troeltschs Geschichts- und Religionsphilosophie fügt es sich gut, wenn er am Ende seiner Ausführungen nach der Vorstellung seiner in sich schon mehrschichtigen Religionswissenschaft diese wiederum selbst kontextualisiert und historisiert und so ihrer geschichtlichen Bedingtheit Rechnung zu tragen sucht.⁶⁶

Nachdem einerseits in diesem Abschnitt Troeltschs Forderung zur Umwandlung der Theologie in eine religionsgeschichtliche Theologie, andererseits sein Programm der Religionswissenschaft, das den wissenschaftlichen Teil der Theologie darstellen sollte, dargelegt wurde, ist abschließend noch auf die Dogmatik in Troeltschs Sicht einzugehen. Zwar hatte dieser die dogmatische Methode als Methode der Theologie zurückgewiesen, so sollte es aber nach wie vor eine Dogmatik geben. Diese jedoch hat nach Troeltsch nicht den gleichen Status wie die religionsgeschichtlich verfahrenende Theologie, sondern besitzt eine andere Funktion. Sie sei grundsätzlich etwas Praktisches⁶⁷ und von dem Status eines Bekenntnisses; sie leite zur Ordnung des religiösen Denkens an und sei aber selbst keine Wissenschaft.⁶⁸

⁶⁵ Vgl. Troeltschs Reflexion der Apriorität in *Der Historismus und seine Probleme* von 1922, 372. Vgl. CH. DANZ, Gott und die menschliche Freiheit, 77–81.

⁶⁶ Vgl. in diesem Sinne etwa auch in *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, 498, über sein eigenes Programm: „Die geschilderte Religionswissenschaft ist eben doch ein spezifisches Erzeugnis der europäisch-amerikanischen Kultur und erstreckt daher ihre Wirkungen bis jetzt ganz vorzugsweise auf diesen Kulturkreis selbst [...]“

⁶⁷ Vgl. E. TROELTSCH, *Meine Bücher*, 381: „[...] alle Dogmatik sah ich als etwas Praktisches an, bei dem die Unklarheit und Unsicherheit menschlicher Erkenntnis ihre besonders große Rolle spielen, wo aber doch der praktische Hauptwert sich den Herzen als brennende und treibende Kraft mitteilen ließ.“

⁶⁸ Vgl. CH. DANZ, *Die Deutung der Religion in der Kultur*, 98–99.

2.3. Ausblick

Ernst Troeltsch, welcher in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg der ‚älteren‘ Generation angehörte, trat in den beiden vorherigen Abschnitten als ein Krisenanalytiker hervor, der sich mit der Frage befasste, ob bzw. wie Normativität angesichts der Relativität alles Geschichtlichen begründet werden kann. In seiner Geschichts- und Religionsphilosophie konnte so der Versuch gesehen werden, eine angesichts der Probleme aus dem Historismus reflektierte Theorie von Normativität zu entfalten.

Wie sich zeigen wird, war die Problemstellung, die Troeltschs Diagnosen der Historisierung einschärfte, vielen Zeitgenossen bewusst. Jedoch waren dann Karl Barth und Martin Heidegger nicht damit einverstanden, wie Troeltsch in seinen Bearbeitungsversuchen die Geltung der Religion und die Höchstgeltung des Christentums herausarbeitete. Wenn Troeltsch dabei ansetzte, dass es religiöse Gewissheit in der Geschichte gibt, sodann aber, um den Geltungswert des Christentums aufzuzeigen, zu einer materialen Geschichtsforschung und zu einer komplexen Geschichtsphilosophie übergehen musste, so war dies für Karl Barth der falsche Weg, um das Problem der Geschichte für das religiöse Individuum zu lösen. Auch das Auseinanderfallen der religionsgeschichtlichen Theologie und der Dogmatik war für Barth unbefriedigend. Barths und Heideggers Kritik richteten sich daneben besonders auch auf das Religionsverständnis Troeltschs. Dem ist sich in den beiden folgenden Hauptabschnitten der Arbeit zuzuwenden.

B. KARL BARTH

1. ‚Geschichte‘ in der Theologie Karl Barths um 1910

1.1. Einführendes zu Barths Theologie um 1910

Die folgenden Ausführungen zu Karl Barths früher Theologie beziehen sich auf Schriften aus dem Jahre 1909, nämlich den kurzen Aufsatz *Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit* und die daraufhin verfasste *Antwort an D. Achelis und D. Drews*, daneben auf eine *Rezension der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* sowie auf den Vortrag *Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes*. Karl Barth hatte vor der Abfassung dieser Texte im Jahre 1909 zunächst Theologie in Bern, nach dem Widerstand seines Vaters ins liberale Marburg zu gehen, dann bei Julius Kaftan, Hermann Gunkel und vor allem Adolf von Harnack in Berlin studiert. Danach studierte er dann wieder in Bern, woraufhin er nach Tübingen ging. Schließlich ging er dann doch noch nach Marburg, ehe er 1908 sein Studium abschloss. Während seines Studiums hatte sich Barth für Kant, besonders für die *Kritik der praktischen Vernunft* begeistert gezeigt, daneben für Schleiermacher und dann auch für die Ethik Wilhelm Herrmanns, „der sein eigentlicher Lehrer wurde“. ⁶⁹ In seiner Marburger Zeit hatte ihn zudem der Neukantianismus Cohens und Natorps beschäftigt, wie auch der Marburger Systematische Theologe Martin Rade. Bei Rade war Barth dann nach seinem Studium als Redaktionsgehilfe der *Christlichen Welt* im für ihn „hl. Marburg“ bzw. „Marburg-Zion“ ⁷⁰ ein Jahr lang, von November 1908 bis August 1909, beschäftigt. In dieser Zeit verfasste Barth die eingangs genannten Texte. ⁷¹

Überdies sollen im Folgenden Schriften Barths aus dem Jahre 1910 beachtet werden, so Barths Skizze *Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie* und sein Vortrag *Der christliche Glaube und die Geschichte* vom Oktober 1910, den Barth in Neuenburg (Neuchâtel) hielt. Barth war zu dieser Zeit „pasteur suffragant“ ⁷² in der deutschsprachigen Gemeinde in Genf. Im letztgenannten Vortrag äußert sich Barth pointiert zum Thema Geschichte und kritisch gegen Ernst Troeltsch, an den er seinen Vortrag auch ver-

⁶⁹ E. JÜNGEL, *Leben und Werk Karl Barths*, 25.

⁷⁰ Einleitung zu K. BARTH, *Rezension von G. Mix*, 313.

⁷¹ Vgl. ebd zum ganzen Abschnitt sowie E. JÜNGEL, *Leben und Werk Karl Barths*, 24f.

⁷² A.a.O., 25.

sandte, nachdem er diesen in Aarau über *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* vortragen gehört hatte. Barth überarbeitete nach dem Vortragsbesuch seinen eigenen Vortrag noch einmal für den Druck in der *Schweizerischen Theologischen Zeitschrift*.⁷³ Dieser Vortrag wird aufgrund seiner Thematik und des Bezuges auf Troeltsch von besonderem Interesse sein.

Die im ersten Abschnitt zu Barth untersuchten Texte aus den Jahren 1909 und 1910 fallen in die früheste Phase des theologischen Denkens Barths, in der dieser bemüht war, eine individualistische Theologie der individuell-religiösen Gewissheit zu entfalten.⁷⁴ Wie Barths Theologie um 1920 sich zu der Theologie dieser Phase verhält, soll am Anfang des zweiten Hauptabschnittes zu Barth erwogen werden. Hier ist zunächst einmal sein Denken um 1910 zu rekonstruieren und zu betrachten, wie sich dieses im Hinblick auf Religion, Geschichte und Ethik darstellt. Zuvor sollen Barths erste Äußerungen zu Troeltsch und dem Geschichtsthema in den Blick genommen werden.

1.2. Historische Kritik, Religionsgeschichtliche Schule und Ernst Troeltsch in der Perspektive Barths

Als zweites Charakteristikum der modernen Theologie neben dem „religiösen Individualismus“ nennt der dreiundzwanzigjährige Karl Barth in seinem Aufsatz *Moderne Theologie und Reichgottesarbeit* in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* von 1909 den „historische[n] Relativismus“.⁷⁵ Dieser sei nicht „das Wesentliche an dieser Theologie“, sondern „nur ein von außen besonders auffallendes Moment der individuell verstandenen Durchsetzung und Erneuerung des Lebens der Religion“.⁷⁶ Die Religion, welche auf „streng individuell gefaßte[r] Erfahrung“⁷⁷ und nicht auf „allgemeingiltige[m] Grunde“ beruhe, empfinde die historische Kritik der „allgemeingiltigen Wissenschaft“, auch ihrer Offenbarungsquelle, gerade nicht als schädlich, sondern erwarte sich daraus „neue Anregung und Förderung“⁷⁸ für ihre Gegenwart.

In seinen ersten Anmerkungen zum Thema würdigt Karl Barth die historische Betrachtung des Christentums und seiner Anfänge für Theologie und Religion positiv.

⁷³ Vgl. Einleitung zu K. BARTH, *Der christliche Glaube und die Geschichte*, 152.

⁷⁴ Vgl. G. PFLEIDERER, *Das ‚prophetische Amt‘ der Theologie*, 118.

⁷⁵ K. BARTH, *Moderne Theologie und Reichgottesarbeit*, 342. 343.

⁷⁶ A.a.O., 343.

⁷⁷ A.a.O., 346.

⁷⁸ A.a.O., 343.

Wiederholt argumentiert Barth hier und in weiteren frühen Texten hinsichtlich der Theologie mit dem Hinweis auf das Gebot der Wahrhaftigkeit,⁷⁹ welches „seit Kant in der Wissenschaft selbstverständlich sein sollte“ und weist „Abschwächungs- und Einschränkungsversuche“ (159) der streng historischen Kritik durch die Theologie zurück. Für Barth ist die christliche Religion ihrerseits durch die historische Kritik nicht hinfällig geworden, sondern sie erneuert sich im Gegenteil geradezu durch die Einsicht, dass ihre Geschichte keine „absoluten Größen“, sondern „nur Relativitäten“ (ebd.) kenne, hin zu einem streng individuell gefassten Religionsverständnis. Eine streng individuell verstandene christliche Religion sei so befreit von einem Glaubensverständnis als „hist[orisches] Für Wahr Halten“ etwa der Auferstehung Jesu⁸⁰ bzw. von einem mittelalterlichen und nachreformatorischen Verständnis des Glaubens, welcher auf der Aufnahme „autoritative[r] Satzungen“ (179) fuße. Barth untermauert seine Auffassung von der Erneuerung des Lebens der Religion mit einem Geschichtsbild, das in der naturwissenschaftlichen und philosophischen Aufklärung eine Linie sieht, auf der sich dann über Lessing und Kant zu Fichte die „Herausschälung der *Autonomie des Bewußtseins*“ vollzogen habe: Die Autonomie sei „die kritische Instanz, die das Bewußtsein in seiner eigenen *Gesetzlichkeit* entdeckt“ (179; k.i.O.). Eben diese Autonomie des Bewusstseins verbietet es nach Barth, für die Begründung des Glaubens die Aufnahme historischer Größen bzw. ‚Autoritäten‘ zu behaupten, weswegen diese getrost, mit positiver Konsequenz für das Bewusstsein, der historischen Kritik ausgesetzt werden könnten.

Barths positive Haltung gegenüber der historischen Kritik ist freilich mit dem Hinweis auf die neuzeitliche Herausschälung der Bewusstseinsautonomie noch nicht erklärt. Ehe dies im Weiteren noch bedacht wird, soll zuvor auf die expliziten Bezugnahmen Barths auf Troeltsch und die Religionsgeschichtliche Schule in den frühesten Schriften um 1910 geblickt werden.

In einer Rezension aus dem Jahre 1909⁸¹ nimmt Barth im Zuge seiner Besprechung eines Aufsatzes von Troeltsch ganz ähnliche Stellung zu der historischen Kritik in der Theologie. Barth besteht hier gegen Troeltsch jedoch auf eine andere sachlich-genealogische Entwicklung der historischen Kritik, da dieser in David Friedrich Strauß und der Tübinger Schule die ersten eigentlich historisch verfahrenen und „wirklich vorausset-

⁷⁹ Vgl. ebd. und K. BARTH, *Der christliche Glaube und die Geschichte*, 159. Die folgenden Seitenzahlen im fortlaufenden Text beziehen sich auf diese Schrift.

⁸⁰ K. BARTH, *Auferstehung Jesu* (1911), 295.

⁸¹ K. BARTH, Rezension der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

zungslosen historischen“ Wissenschaftler in der Theologie gesehen hatte.⁸² Dabei betont Barth abermals den schon beobachteten Zusammenhang zwischen der von ihm vertretenen Auffassung individuell-autonomer Religion und der historischen, dogmatisch voraussetzungslosen Betrachtung des Christentums. Bei Albrecht Ritschl nämlich seien schon „die Elemente keimhaft enthalten, die den ‚Religionsgeschichtlern‘ das [...] gute Gewissen gaben, an eine von religiösen Normen und Einflüssen absehende, wirklich historische Arbeit zu gehen.“⁸³ Ritschl habe, indem er „das religiöse Individuum der Geschichte gegenüber *prinzipiell* völlig auf eigene Füße“ gestellt habe,⁸⁴ seinen späteren Nachfolgern, den ‚Religionsgeschichtlern‘, zu denen auch Troeltsch zu rechnen sei, die Möglichkeit gegeben, ein „von religiösen Normen unabhängiges wissenschaftliches Verhältnis zur Geschichte zu gewinnen“.⁸⁵ Barth führt also die Entfaltung einer streng historisch verfahrenen Theologie auf das Religionsverständnis Ritschls zurück. Barth dürfte hier auf den für Ritschls Verständnis der christlichen Religion zentralen Offenbarungsbegriff anspielen, welcher, ansetzend bei der Wirklichkeit der Gemeinde, Offenbarung nicht auf einen einmaligen Punkt in der Geschichte, – gerade dann wäre die historische Kritik fatal –, begrenzte, sondern die Gemeinde bzw. den individuellen Glaubensvollzug in der Gemeinde als gegenwärtige Wirklichkeit der Offenbarung verstand und der Gemeinde für das angemessene Verstehen der Offenbarung, die auf die sittliche Verwirklichung des Reiches Gottes durch die glaubenden Individuen in der Gemeinde ziele, große Bedeutung zumaß.⁸⁶ Dies klingt m.E. an, wenn Barth davon spricht, dass Ritschl das religiöse Individuum der Geschichte gegenüber prinzipiell auf eigene Füße gestellt habe. Dieses Religionsverständnis Ritschls war für Barth der systematische Ermöglichungsgrund der Arbeiten der ‚Religionsgeschichtler‘. Es lässt sich hier daneben ergänzen, was wir oben aus historischer Sicht festgestellt hatten, nämlich dass die Verbreiterung der Quellenbasis und die methodische Verfeinerungen und Neuerungen im Kontext des Historismus für die Untersuchung des Alten und Neuen Testaments für die ‚Religionsgeschichtler‘ auch Ausschlag gebend waren.

⁸² Vgl. a.a.O., 370. Zu Troeltschs Auffassung zum Aufkommen der streng historisch verfahrenen Forschung in der Theologie vgl. oben A. 2.2.

⁸³ A.a.O., 371.

⁸⁴ Vgl. a.a.O., 370 und K. BARTH, *Der christliche Glaube und die Geschichte*, 158f.

⁸⁵ K. BARTH, *Rezension der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 370.

⁸⁶ Vgl. A. RITSCHL, *Unterricht in der christlichen Religion* §§ 1; 5; 6. Vgl. auch die Einleitung der Herausgeberin, XVII–XXVII.

So sehr jedoch nach Barth ein wissenschaftliches Verhältnis einer modernen Theologie zur Geschichte wünschenswert ist, so sehr sieht er durch die ‚Religionsgeschichtler‘, welche, wie Barth in seinem Neuenburger Vortrag 1910 betonte, „Geschichte um der Geschichte willen“ (159) trieben, die unbefriedigende Konsequenz erreicht, dass diesen die Offenbarung abhanden gekommen sei. Es zeige sich nämlich, dass dort, „wo man die Arbeitsmethoden der geschichtlichen Wissenschaft zur Anwendung bringt und nicht nur tut, als ob man es täte, daß es da unmöglich wird, supranaturale Faktoren und Fakten in der Geschichte, also Offenbarung und Wunder zu *konstatieren*. Das Bild der Religionsgeschichte [...] konnte [...] nur Relativitäten aufweisen, nicht aber absolute Größen. *Gott verschwand aus der Geschichte.*“ (159) Dass die historische Kritik den alten Supranaturalismus verunmöglicht, ist freilich zu Barths Zeiten keine neue Einsicht.

So wird im Weiteren darauf zu achten sein, wie angesichts der geschichtlichen Relativität der christlichen Religion von Barth ein tragfähiges, eben modern-individuell-autonomes und nicht auf supranaturalen Gründen fußendes Religionsverständnis entfaltet wird. Die Frage des Religionsverständnisses erweist sich als entscheidend für die Würdigung einer streng historisch verfahrenen Wissenschaft von der christlichen Religionsgeschichte. Gegenüber Troeltsch kann Barth so, obgleich er ja im Sinne des ‚Gebotes der Wahrhaftigkeit‘ auch in der Theologie Troeltschs Bemühung um die Weiterführung der Historisierung zustimmt, deutlich auf einen entscheidenden Differenzpunkt zwischen ihnen verweisen: nämlich das Religionsverständnis bzw. die Frage nach dem grundsätzlichen Charakter von Religion: ob diese etwas individuelles, nicht-notwendiges oder aber etwas objektiv-allgemeines sei, in Verbindung mit der Frage der wissenschaftlichen Erfassbarkeit von Religion.

Barth bestreitet gegenüber Troeltsch, dass dieser die Religion in ihrer Eigenart verstanden habe, wenn er in seiner Religionsphilosophie den Geltungswert des Christentums mit erkenntnistheoretischen und psychologischen Mitteln darzutun suche, die Erfassbarkeit von Religion als Objekt wissenschaftlicher Analyse behaupte sowie das Postulat „eines ‚gesicherten‘ Lebens Jesu“⁸⁷ erhebe. Diese Versuche liefen letztlich auf

⁸⁷ A.a.O., 371f. Vgl. zu Troeltschs ‚gesichertem Leben Jesu‘ dessen späteren Vortrag *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* vom 15.3.1911 auf der Aarauer Studentenkonferenz, welchen Barth besuchte; hier 81.

Metaphysik hinaus.⁸⁸ Von Troeltschs Religionsverständnis und einem solchen wissenschaftlichen Vorgehen ausgehend sieht Barth in jedem Falle dessen Versuche, für das religiöse Individuum das Problem der Geschichte zu lösen, als fraglich an.⁸⁹

Verglichen mit unserer obigen Auseinandersetzung mit Troeltsch ist zu sagen, dass Barth mit diesem Urteil Troeltsch nicht ganz gerecht wird. Denn Troeltsch wollte nicht einfach eine naive Behauptung der objektiven Geltung von Religion, sondern er wollte, sofern er etwa auf ein religiöses Apriori bestand, an der Geltung der Religion festhalten, nämlich an einer Geltung, die die historische Relativität und Partikularität der jeweils konkret-geschichtlich auftretenden Religion nicht übergeht. Freilich bemühte sich Troeltsch um eine wissenschaftliche Erfassung von Religion, jedoch nicht, wie Barth suggeriert, in einem objektivistischen Sinne: Sondern wiederum unter Berücksichtigung der eigenen Partikularität und Perspektivität, wie die Vielfalt an religionswissenschaftlichen Methoden und seine eigenen Selbstrelativierungen zeigen. Allen etwaigen Vergröberungen Barths ungeachtet: Es zeigt sich wiederum, dass das Religionsverständnis angesichts der Historisierung von Religion von zentraler Bedeutung ist und dass dieses weitreichende Konsequenzen für das Theologieverständnis besitzt.

Für Barths eigenes Theologieverständnis im Zusammenhang seines angedeuteten Religionsverständnisses ist zu erwähnen, dass er von einer theologischen Dogmatik spricht, welche nicht eine allgemeingültige Wahrheit erweisen könne, sondern als „dogmatische[r] *Agnosticismus* [...] im Verzicht auf adäquate Erkenntnis auf religiösem Gebiet, in der praktisch-bekennnisartig-gefühlsmäßigen Begründung der religiösen Wahrheit [...], der Wahrheit, die sich sachlich notwendig nur inadäquat-symbolisch zum Ausdruck bringen kann“⁹⁰ bestehe. Ähnliches hatten wir oben freilich auch zu Troeltschs *Dogmatik*-Verständnis beobachtet. Barths Dogmatikverständnis möchte so der ausgemachten Individualität der Religion und der historischen Relativität jeder konkreten Religion und ihrer Geschichte konsequent Rechnung tragen.

Es ist also festzustellen, dass Barth in den ersten dargelegten Äußerungen zum Thema das Problem der historischen Relativität zunächst in Bezug auf die Geschichte der christlichen Religion wahrnimmt, was aus seiner Sicht jeglichen Supranaturalismus,

⁸⁸ K. BARTH, Rezension der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 372.

⁸⁹ Vgl. a.a.O., 371.

⁹⁰ A.a.O., 369; k.i.O.

jegliche Behauptung einer übernatürlichen Offenbarung Gottes in der Geschichte verunmöglicht, da die wissenschaftlich beschriebene Religionsgeschichte keine Sachverhalte kennen kann, die absolut wären und nicht irgendwie gebunden wären an andere und die für den Glauben als konstitutiv behauptet werden könnten. So stimmt er also grundsätzlich mit Troeltschs Forderung der uneingeschränkten Anwendung der historischen Methode in der Theologie und der Analyse der Konsequenzen der Annahme überein. Es scheidet für Barth vor diesem Hintergrund aus, für die Begründung der Religion und des Glaubens konkrete, vermeintlich ‚absolute‘ Inhalte der religiösen Tradition als Inhalt des Glaubens oder konstitutive Bezüge auf relative historische Sachverhalte zu behaupten. In Barths Sicht befördert die individuell-autonome Fassung der Religion, welche sich seit Kant und Schleiermacher durchgesetzt habe, die wissenschaftliche historische Betrachtung der Religionsgeschichte und anders herum treibt die historische Kritik die Ausbildung einer individuell-autonomen Auffassung von Religion voran. Das von Ritschl erneuerte kantsche-schleiermachersche Religionsverständnis sei so der sachliche Ermöglichungsgrund einer wirklich dogmatisch voraussetzungslosen Betrachtung der christlichen Religionsgeschichte gewesen.

Für Barth ergibt sich die Aufgabe eines solchen Religions- und in der Folge Theologieverständnisses, das der Historisierung beipflichten kann, sich jedoch weder in der religionsgeschichtlichen Betrachtung des Christentums erschöpft, noch mit einer Religionswissenschaft Troeltsch'scher Prägung deckungsgleich ist. Wenn es Barth also verweigert, ‚wissenschaftlich-objektiv‘ und geltungstheoretisch das Wesen der Religion herauszustellen und dabei Religion als etwas allgemein-analysierbares voranzusetzen, so fragt sich, wie Barths eigener Vorschlag einer Theologie der autonom-individuellen Religion beschaffen ist. Bei aller Zurückweisung von Troeltschs Religionswissenschaft hat sich für Barth nicht der Versuch erledigt, eine Religionsphilosophie der individuellen Religion zu entwerfen. Dieser soll sich im nächsten Abschnitt zugewandt werden.

1.3. Religion, Ethik und Geschichte

1.3.1. *Religion aus transzendentalphilosophischer Perspektive*

In der Skizze *Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie* von 1910, die Barth als sein „System“ bezeichnete und als „bewusste Kopulation von Cohen und Herrmann“⁹¹ beschrieb, versucht Barth die Religion transzendentalphilosophisch zu bestimmen. Diese Bestimmung wird im Folgenden dargelegt, um von dort aus Barths Religionsverständnis rekonstruieren und im Hinblick auf Ethik und Geschichte untersuchen zu können.

Barths Transzendentalphilosophie bezieht sich in der religionsphilosophischen Skizze auf die Bewusstseinstheorie des Marburger Neukantianismus. Karl Barth rezipiert hier den Begriff des ‚Kulturbewusstseins‘ von Hermann Cohen.⁹² Diese neukantianische Bewusstseinstheorie Cohens stellt eine Theorie dar, welche menschliche Kultur geltungstheoretisch auf reine apriorische Bewusstseinsfunktionen zurückführen will. ‚Kulturbewusstsein‘ meint im Verständnis Barths dann den gesetzlichen Ablauf der drei Bewusstseinsvermögen Denken, Handeln und Fühlen, auf deren „Setzungen und Ausdrucksformen“⁹³ das Ganze der Kultur – das Bewusstsein besitzt neben Denken, Handeln und Fühlen keine weiteren apriorischen Funktionen – zurückgeführt werden kann. Das Kulturbewusstsein ist also das normale wirkliche Objekt Setzen und Bestimmen des Bewusstseins in den Gesetzlichkeiten der drei Bewusstseinsrichtungen, denen die drei reinen Kulturbereiche Logik, Ethik und Ästhetik entsprechen. Die neukantianische Philosophie bei Cohen versteht sich so als ein System aus den drei Teilen Logik, Ethik und Ästhetik.⁹⁴ Mit dem Kulturbewusstsein bezieht sich Barth also auf eine geläufige philosophische Bewusstseinstheorie, welche unabhängig von konkreten empirischen Gestaltungen menschlicher Kultur nach deren transzendentalen reinen Geltungsgrund fragt und diesen in den Gesetzlichkeiten des Denken, Handelns bzw. Wollens und Fühlens findet. Obgleich, wie wir sahen, sich auch Troeltsch auf die neukantianische Bewusstseinsphilosophie bezieht, so unterscheidet sich das Aprioritätsverständnis des Neukantianismus dadurch, dass es das nicht geschichtlich bestimmte, im Unterschied zu ihrer geschichtlichen Verwirklichung ‚reine‘ Bewusstseinsvermögen meint.⁹⁵

⁹¹ Einleitung zu K. BARTH, *Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie*, 127.

⁹² Vgl. zu Cohens Begriff ‚Kulturbewusstsein‘ bei Barth: K. BARTH, *Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes*, 407 Anm. 71.

⁹³ Vgl. dazu a.a.O., 407.

⁹⁴ Vgl. P. NATORP, *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*.

⁹⁵ Vgl. z.B. W. HALBFASS, *Art. Apriorismus*, Sp. 476.

Indem Barth die Religion über die dargelegte Bewusstseinstheorie zu bestimmen versucht, reiht er sich in zeitgenössische Versuche von Neukantianismus und Teilen der Theologie ein, die Religion über ihr Verhältnis zur Kultur bzw. den Bewusstseinsfunktionen zu bestimmen. Von diesen verschiedenen Versuchen grenzt Barth seine eigene Konzeption jedoch deutlich ab: Barth stellt fest, dass Religion aus der beschriebenen transzendentalphilosophischen Perspektive bei aller Andersartigkeit gegenüber dem Kulturbewusstsein in einen „innerlich *notwendigen* Zusammenhang“⁹⁶ mit diesem, auch im Interesse der Einheit des Bewusstseins, zu setzen sei. Barths eigener Zuordnungsversuch versucht nun Eigenart und Beziehung der Religion auf die Kultur zu verdeutlichen. Dabei überschreitet er jedoch, wie sich im Folgenden zeigen wird, den neukantianischen Rahmen zu einer recht eigenwilligen religionsphilosophischen Konzeption, um Ort und Bedeutung der individuellen Religion für das Bewusstsein zu verdeutlichen.

Wie schon anhand seiner Kritik an Troeltschs Religionsverständnis und dem Verweis auf den individuellen Charakter von Religion deutlich geworden sein dürfte, scheidet es für Barth aus, mit Troeltsch über ein religiöses Apriori die Religion dem Erkennen, Wollen und Fühlen zur Seite zu stellen, weil damit die Religion „gegen ihre eigenen Aussagen aus einer individuell unendlich verschiedenen Lebensoffenbarung zu einer a priori vorhandenen u. notwendigen Zuständlichkeit gemacht“ (133) werde. Ungeachtet der Frage, ob damit die Pointe von Troeltschs Behauptung des religiösen Apriori getroffen ist, dürfte die Zielrichtung von Barths Absage aus dem Bisherigen deutlich geworden sein.

Barth ordnet die Religion nicht etwa einer einzelnen reinen Bewusstseinsfunktion zu oder verortet sie als Grund aller, sondern er rechnet sie der Aktualisierung, d.h. der ‚Wirklichsetzung‘ der Bewusstseinsfunktionen, zu. Religion hat nach Barth also keine Bedeutung für die reinen Bewusstseinsfunktionen selbst und hat keinen apriorischen Geltungsgrund in oder neben der Kultur. Gleichwohl ist sie aber auf die Wirklichkeit des Kulturbewusstseins bezogen. Dies bedeutet nicht, dass Religion etwa schon das empirische Funktionieren der Bewusstseinsgesetzmäßigkeiten ist. Sondern Religion ist, so Barth, die „Realitätsbeziehung“ des Bewusstseins, welche durch das regulative ‚Auftreten‘ der Idee der Wahrheit, welche dem Erkennen, Wollen und Fühlen ein

⁹⁶ K. BARTH, *Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie*, 134; k.i.O. Die nachfolgenden Seitenzahlen im fortlaufenden Text beziehen sich hierauf.

„ebenso inkommensurable[s] wie unentbehrliche[s] Element[.]“ (134) sei, zustande komme.

Zur Annäherung an diese Theorie der Religion als Realitätsbeziehung des Bewusstseins ist zunächst ein Blick auf den Gedanken der Wahrheit als regulative Idee zu werfen, mit der sich Barth auf den regulativen Ideengebrauch nach der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* bezieht: Nach Kant operiert die Vernunft in ihrem Schließen mit transzendentalen Ideen der drei Klassen Seele, Welt und Gott. Diese Ideen sind jedoch nach Kant „niemals von konstitutivem Gebrauche“⁹⁷ und erweitern die Vernunft nicht um die Erkenntnis von letzten Objekten, sondern ihre Bedeutung liegt darin, dass diese Ideen der Vernunft „den Verstand zu einem gewissen Ziele [...] richten“,⁹⁸ also vereinfacht gesagt: den Verstandesgebrauch regulieren. Barth schreibt nun der Idee der Wahrheit diese regulierende Funktion zu. In seinem Vortrag *Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes* aus dem Vorjahr, in dem Barth ganz auf der Basis von Kants Vernunftkritik argumentiert, betont Barth mit Kant, dass die regulative Idee dasjenige sei „worauf die Vernunft *hinschaut*, ohne sich dadurch irre machen zu lassen, daß sie es niemals *einsieht*“.⁹⁹ Die Vernunft finde „ihren völlig genügenden innern Abschluß in der Idee, die ihr den *Gesichtspunkt* bietet, in der Richtung auf welchen hin sie strebend bemüht ist, zu erkennen“.¹⁰⁰

Wenn Barth in der religionsphilosophischen Skizze nun die Religion als Realitätsbeziehung des Bewusstseins bezeichnet, so denkt er damit an die Ausrichtung von Denken, Handeln und Fühlen auf die Idee der Wahrheit und zwar so, dass diese als Grenzbegriff niemals irgendwie ‚an sich‘ erkannt wird, sondern eben regulativ die Bewusstseinstätigkeit ausrichtet. Ohne diese normative Ausrichtung stellt die Bewusstseinstätigkeit ein bloßes empirisches Funktionieren dar und sei ein „bloßer psycholog[ischer] Ablauf“ (134). In der Kultur stelle sich ‚das Aufleuchten der Idee‘ durch und im „*ewige[n] Richtungsgefühl*“ innerhalb der Kultur dar, das die Kultur „in lebendigen Menschen“ (ebd., k.i.O.) erst zur Kultur werden lasse. Etwas allgemeiner lässt sich sagen: Die Kultur wird durch die Religion erst im eigentlichen Sinne wirklich bzw. wahr. Die Religion ist also nicht für ein spezifisches Kulturgebiet von Bedeutung, wie etwa für die Ethik denkbar, sondern sie ist „aller Wahrheitsgehalt (im krit[ischen] Sinn!)“

⁹⁷ I. KANT, KrV B 672.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ K. BARTH, *Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes*, 404; k.i.O.

¹⁰⁰ A.a.O., 405; k.i.O.

(ebd.) im logischen Erkennen, sittlichen Wollen und ästhetischen Fühlen, also in allen Kultursphären. Die Idee der Wahrheit stellt so nicht nur den regulativen Zielpunkt des Bewusstseins dar, sondern ihr ‚Aufleuchten‘ bedeutet zugleich die wahrheitsmäßige Aktualisierung der Kulturfunktionen.

1.3.2. *Religion als Konstitution von Individualität*

Dasjenige, was bislang aus transzendentalphilosophischer Perspektive als Religion, nämlich die ‚Realitätsbeziehung des Kulturbewusstseins‘, das ‚Richtungsgefühl in der Kultur‘ und das ‚Aufleuchten der Idee‘ beschrieben wurde, ist nun zu konkretisieren und als wirklicher Vollzug des Subjekts in den Blick zu nehmen. Das bedeutet, dass Ort, Vollzug und Bedeutung der Religion nun näher betrachtet werden, ehe Barths Konzeption mit Blick auf Geschichte, Ethik und Theologie beleuchtet wird. Zunächst ist also zu sehen, wie Barth die Religion darlegt. Nach Ansicht dieser Arbeit geht es Barth um die Religion als Konstitution von Individualität. Vorab ist zu bemerken, dass die offensichtlichen Bezüge Barths, in diesem Abschnitt besonders auf Friedrich Schleiermacher und Wilhelm Herrmann, nicht eigens thematisiert werden. Es soll der Versuch gemacht sein, im Wissen um diese Bezüge die Systematik von Barths Religionsphilosophie zu rekonstruieren und nicht seine Konzeption über die genauen historisch-genetischen Abhängigkeiten und Bezugnahmen zu erklären.

Religion hat nach Barth ihre „eigenste Tendenz“ in der praktischen „Lebensgestaltung“ (134). Als eine praktisch-wirkliche Angelegenheit konnte sie ja schon aus transzendentalphilosophischer Perspektive nicht als eine gesetzlich-notwendige Bewusstseinsfunktion erscheinen, sondern wurde von Barth der Aktualisierung des Bewusstseins zugeordnet und als dessen Realitätsbeziehung beschrieben. Diese Realitätsbeziehung ist nun keinesfalls notwendig und allgemein, sondern muss sich kontingent und *konkret-individuell* vollziehen. Wie bereits bemerkt handelt es sich bei der Realitätsbeziehung des Bewusstseins ja nicht um ein bloßes Empirisch-Werden der reinen Bewusstseinsfunktionen Denken, Wollen und Fühlen. Denn dieses bedeutet einfach das „normmäßige[]“ (136) Setzen und Bestimmen von Objekten durch das Bewusstsein und ist ein bloßer „psycholog[ischer] Ablauf“ (134). Erst durch die Realitätsbeziehung wird dieses Setzen und Bestimmen individuell-konkret ausgerichtet.

Barth weist der als wirklich und konkret-einzeln beschriebenen Realitätsbeziehung ein „Subjekt“ zu, nämlich das „Individuum“ (136). Jedoch, und dies ist m.E. die Pointe der Skizze des Herrmannschülers Barth, wird Individualität nicht als der Realitätsbeziehung vorgängig angesehen, sondern wird durch die Realitätsbeziehung erst konstituiert.¹⁰¹ Barth bestimmt den Ort der Religion näher als das unmittelbare Selbstbewusstsein des Individuums, „kraft dessen es ein Einzelnes ist“. (ebd.) Auf der Ebene des (nicht empirisch-psychologisch, sondern ‚transzendental-psychologisch‘ zu verstehenden) Selbstbewusstseins stelle sich die Realitätsbeziehung bzw. das „Aufleuchten der Idee der Wahrheit“ als individuelles Erleben dar. (ebd)

Dies ist m.E. so zu interpretieren, dass Religion den aktuellen wahren Vollzug des Selbstbewusstseins meint, der Individualität konstituiert. Das ‚Aufleuchten der Idee der Wahrheit‘ bedeutet nicht nur eine Ausrichtung auf Wahrheit, sondern auch den wahrheitsmäßigen Vollzug des Selbstbewusstseins und die Realisierung von Wahrheit. Die Konstitution von konkreter Individualität bedeutet dann zugleich dessen normative Ausrichtung. Die normative Ausrichtung des Bewusstseins ist mit der Aufgabe verbunden, die Wahrheit des Bewusstseins zu verwirklichen. Als ein individuelles Erleben ist Religion so ein „kontinuierliches Gewißwerden der Wahrheit u. Wirklichkeit“ (137) im Hinblick auf dieses Ziel. Dergestalt ermöglicht Individualität erst ein Wirklichwerden bzw. wie sich zeigen wird: ein eigentliches Geschichtlichwerden des Bewusstseins. Erst so wird die praktische Tendenz der Religion, nämlich „Lebensgestaltung“ (134) zu sein, wirksam, indem Individualität immer weiter angeeignet und realisiert wird.¹⁰²

Ogleich sich also Individualität und Individualitätsbewusstsein nur konkret-individuell vollziehen können, so stellen diese ein Geschehen dar, welches in seiner Struktur religionsphilosophisch bzw. in Richtung auf eine ‚transzendente Psychologie‘, wie Barth es nennt, noch aussagbar ist. Die von Barth beschriebene Religion ist primär nicht das empirische kulturrelative Phänomen, sondern ist als Konstitution von Individualität bzw. Individualitätsbewusstsein ein Geschehen des individuellen Bewusstseins, das über Denken, Handeln und Fühlen, – wobei das Handeln in Barths Sicht besonders hervor-

¹⁰¹ Vgl. a.a.O., 136: „Wie die *Universalität* Subjekt des abstrakt möglichen, so ist die *Individualität*, kraft der $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$ an der Dignität der Idee, Subjekt des konkret wirklichen Kulturbewußtseins.“ Vgl. K. BARTH, *Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit*, 343; F. WITTEKIND, *Geschichtliche Offenbarung*, 173ff.; H.J. ADRIAANSE, *Kant-Rezeption*, 78.

¹⁰² Vgl. zu dieser Interpretation F. WITTEKIND, *Geschichtliche Offenbarung*, 153–169. 171f.

tritt,¹⁰³ sich empirisch ausdrücken kann, aber nicht hierüber, über diese historisch-relativen religionsgeschichtlichen Manifestationen, in seinem ‚Wesen‘ zu erfassen oder ‚wissenschaftlich‘ zu analysieren ist: Denn „*in allem historischen Bestand* [finden sich] *nur die Schlacken lebendiger Religion*“ (131; k.i.O.)

1.3.2.1. Religion und Geschichte

Während ja bereits einige Beobachtungen zu den ersten Äußerungen Barths zum Thema gemacht werden konnten, so kann dies nun von den religionsphilosophischen Hintergründen her, von denen Barth aus die historische Kritik positiv würdigen konnte, verdeutlicht werden. Es ist jetzt zu fragen, wie der Zusammenhang von Religion (im beschriebenen Sinne) und Geschichte beschaffen ist und was nach Barth unter ‚Geschichte‘ vorzustellen ist.

In seinem Neuenburger Vortrag *Der christliche Glaube und die Geschichte* verknüpft Barth seine transzendentalphilosophische Religionstheorie direkt mit dem Geschichtsthema. Dies geschieht folgendermaßen: Über die Verwandlung des abstrakten Kulturbewusstseins in konkrete Wirklichkeit – wie unter 1.3.1. beschrieben – werde dieses nämlich „geschichtlich. Glaube und Geschichtlichkeit der Kultur werden zu Synonymen.“¹⁰⁴ Barth trennt also nicht etwa die Religion bzw. den Glauben und die Geschichte, als würde die Geschichtlichkeit der Religion erst sekundär aus historischer Perspektive zu Tage treten. In diese Richtung tendiert in Barths Perspektive Troeltsch: „[...] alle Entwürfe des Problems [sc. Glaube und Geschichte], die ihren Standort *über* oder *neben* dem tatsächlichen Glauben nahmen, wie es besonders bei derjenigen Religionsphilosophie und Theologie der Fall ist, die uns Jüngeren heute von Heidelberg aus als Evangelium gepredigt wird, leiden darunter, daß sie, ‚anstatt von der Sache zu leben‘ und *von da aus* über die Sache zu reden, die Geschichte und den Glauben als historisch-objektive Phänomene und deshalb selbstverständlich *als zwei getrennte Phänomene* behandeln“ (202; k.i.O.). Sondern nach Barth sind Glaube und Geschichte von Grund auf miteinander verbunden, so dass für die Theologie eine angemessene Betrachtung von ‚Geschichte‘ nur vom Glauben bzw. der Religion aus erfolgen kann. Nicht wie wenige Jahre später bei Troeltsch gibt eine komplexe Geschichtsphilosophie Auskunft

¹⁰³ Vgl. K. BARTH, *Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes*, 408.

¹⁰⁴ K. BARTH, *Der christliche Glaube und die Geschichte*, 163. Die nachfolgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich hierauf.

über die Geschichte, sondern die *Theologie* tritt aufgrund des ‚Ineinanders‘ von Religion und Geschichte hervor und behandelt das Geschichtsthema.

Nun zur „*Ineinanderstellung*“ (210) von Religion und Geschichte: Barth sieht die „Geschichte im Glauben [...] mitgesetzt“ (202), ja der Glaube sei sogar „das geschichtliche Moment par excellence“ (163). Dies ist m.E. so zu verstehen, dass Barth die Individualität bzw. das Individualitätsbewusstsein, das die Religion ist, als das eigentliche Wirklichwerden des Bewusstseins begreift und so über die Aneignung und Realisierung von Individualität die Entstehung von Geschichte erklärt. Geschichte wird so auf ihre ‚Produktion‘ durch das Individuum zurückgeführt. Das bedeutet, dass sich (geschichtliche) Individualität nicht nur in den Objektivierungen des Denkens und Handelns geschichtlich ausdrückt, sondern selbst als ‚lebendige Kraft‘ Geschichte schafft, in der Tiefe bewegt: So entsteht erst „konkret-einzeln-wirkliche[s] Geschehen“ (186), d.h. „*Geschichte*“ (ebd., k.i.O.). Als reflexives Wissen um die Konstitution von Individualität, um das ‚wahrheitsmäßige Wirklichsein‘ des Bewusstseins, ist das Individualitätsbewusstsein so mit dem Wissen um die eigene Geschichtlichkeit verbunden: Dies jedoch nicht so sehr im Sinne des Wissens des Historismus als des Wissens um die Bestimmtheit durch vorausgehende Faktoren der Vergangenheit in der Gegenwart, sondern Geschichtlichkeit soll hier zunächst eine tiefere Dimension von Geschichte meinen, die der Religion, die sich jeweils freilich an einem partikularen geschichtlichen Ort vollzieht, bewusst ist.¹⁰⁵ Von hier aus stellt die Erkenntnis der historischen Relativität von kultur- und religionsgeschichtlichen Inhalten keine Verunsicherung dar, sondern kann „dankbar“ (208 Anm.) gewürdigt werden. Denn was etwa die christliche Religionsgeschichte betrifft, muss nicht gegen die ‚prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens‘ ein für den Glauben normativer absoluter Punkt in der vergangenen Geschichte behauptet werden. Sondern der Glaube, der eine geschichtsphilosophische Bedeutung besitzt, weiß um die (aktuale) Produktion bzw. Begründung von Geschichte durch das Individuum des Glaubens. Zur Aufklärung über Geschichte bzw. Geschichtlichkeit wird nicht aus theoretisch-historistischem Blickwinkel das Geflecht aus historischen Relativitäten hinsichtlich bestimmter den eigenen gegenwärtigen Standort prägenden Inhalte untersucht. Sondern ‚Geschichte‘ wird von Barth im Hinblick auf ihren ‚Ursprungsort‘ im Individuum und auf dessen Wissen um Geschichte im Vollzug von

¹⁰⁵ Vgl. zu dieser Interpretation: F. WITTEKIND, *Geschichtliche Offenbarung*, 171–193; hierin bes. 189–191.

Individualität thematisiert. Mit dem ‚Glauben‘ benennt Barth eine normative Dimension, die das geschichtliche Individuum des Glaubens je für sich vollzieht und die nicht von bestimmten geschichtlichen Inhalten abhängt.

Wenn nun nach Barth Glaube und Geschichte wie beschrieben ineinandergestellt werden, so muss zumindest Barths Antwort auf die Frage, ob bzw. wie der Glaube als *christlicher* einen Bezug auf Christus besitzt, dargelegt werden. Es dürfte nach dem bisher Ausgeführten deutlich sein, dass nach Barth die Bewusstseinsautonomie nicht einzuschränken ist durch die Bindung des Glaubens an ein Jesusbild, verstanden als „eine irgendwie restringierte Überlieferung von der geschichtlichen Person Jesu“.¹⁰⁶ Sondern ein Bezug auf Jesus ist in Barths „Methodik des christlichen Glaubens“ (188) insofern gegeben, als sich die Konstitution von Individualität „durch Spiegelung in der Christusgestalt“ auslegt.¹⁰⁷ Dabei findet eine Auslegung des Individualitätsbewusstseins an Christus statt, die nicht eine beliebige Projektion darstellt, sondern in ‚Christus‘ die gelungene Realisierung von Individualitätsbewusstsein in der Geschichte sieht. Gegenüber der Christologie seines Lehrers Wilhelm Herrmann, welcher das religiöse Erlebnis an die Überlieferung Jesu band,¹⁰⁸ stellt dies eine deutliche Veränderung, nämlich eine Abkopplung des Glaubens von geschichtlichen Inhalten dar. Wenn sich das Individualitätsbewusstsein der Religion im Zusammenhang der abendländischen Kultur spiegelnd auslegt an Christus, so nimmt es Bezug auf den die abendländische Kultur prägenden Traditionszusammenhang des Christentums, der für sich keine Absolutheit besitzt. Nach Barth kann ‚Christus‘ als gelungene Realisierung von Individualitätsbewusstsein in der Geschichte aber auch durch andere „Transparente“ (209) hindurch erkannt werden.

Zusammenfassend ist sagen, dass es Barth um 1910 m.E. um die Entfaltung eines individualistischen Religionsverständnisses ging, das dem aktuellen Vollzug von Religion

¹⁰⁶ K. BARTH, Antwort an D. Achelis und D. Drews, 360; k.i.O.

¹⁰⁷ Vgl. zu diesem Abschnitt F. WITTEKIND, Geschichtliche Offenbarung, 184ff., hier 184.

¹⁰⁸ Vgl. W. HERRMANN, Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsachen? (1884), 101f.; k.i.O.: „[...] zwar hat *Lessing* recht, daß man notwendige Vernunftwahrheiten nicht auf zufällige Geschichtswahrheiten gründen könne. Aber hier in der Religion ist es nicht um eine geschichtslose Wahrheit zu tun, sondern um das Faktum unserer Rettung von der Welt. Und dieser Tatsache versichern wir uns nur im Hinblick auf Tatsachen unserer Geschichte. [...] In der Geschichte der Menschheit gibt es ein Ereignis, das jene Macht durch die Größe seines Gehaltes ausübt und das deshalb für jeden Menschen zu einem Erlebnis werden soll, das er für sein Inneres verwertet: das ist die Erscheinung Jesu Christi, wie sie uns in den Büchern des Neuen Testaments überliefert ist.“

eine geschichtsphilosophische Dimension bzw. eine individuelle Durchsichtigkeit zu-
spricht, von der aus die Geschichte in ihren tieferen Gründen erfasst wird und von der
aus Geschichte erklärt und gewürdigt werden kann. Die Geschichtlichkeit von Religion
und Kultur wird von Barth nicht aus einer theoretisch-wissenschaftlichen Perspektive
behandelt, sondern schon im Vollzug von Individualität, welcher die Erzeugung von
Geschichte bedeutet, selbst betrachtet.

In der beschriebenen Fassung der Religion geht es also um die Ausrichtung des
Bewusstseins auf Wahrheit, um die Realisierung von Individualität und um ein selbst-
durchsichtiges Wissen um Geschichte. Diese Fassung der Religion lässt sich m.E. gut
verorten vor dem Hintergrund der Troeltsch'schen Analyse der Folgen der Historisie-
rung. Die genannten Dimensionen der Religion stellen m.E. Normativitätsdimensionen
dar, die beschreiben, wie es bei aller historischen Relativität und Partikularität normati-
ve Orientierung und Verbindlichkeit für das Individuum in der Geschichte geben kann.

1.3.2.2. Religion und Ethik

Troeltsch hat ja in seinen späteren Analysen des Historismus die Ethik als Problemfeld
diagnostiziert. Für Barths Religionstheorie um 1910 ist zu beachten, wie dieser ethische
Normativität bzw. überindividuelle ethische Verbindlichkeit zu begründen versucht.
Diese Frage hängt selbstverständlich eng mit dem bisher zur Geschichte Ausgeführten
zusammen. Ein letztes Mal kehren wir nun zurück zu Barths erstem veröffentlichtem
Aufsatz *Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit* und die anschließende *Antwort an
D. Achelis und D. Drews*.¹⁰⁹

Ernst Christian Achelis, Professor für Praktische Theologie in Marburg, hatte
gegen einige Aussagen Barths Einwand erhoben. Barth hatte in seinem Aufsatz von
1909, der also aus der Zeit vor der Entfaltung seiner schon dargelegten eigenen Religi-
onsphilosophie von 1910 stammt, im Anschluss an Wilhelm Herrmann die Sittlichkeit
als „Voraussetzung der Religion“ (342) bezeichnet, welche ihrerseits wie diese von
„streng individuelle[m] Charakter“ sei und ausgeführt, dass Sittlichkeit „nicht Gehor-
sam gegen Normen, die von außen an den Menschen herantreten“ meine, sondern die
„Besinnung und Willensrichtung auf eine Wahrheit und Autorität, die in ihm selber sich

¹⁰⁹ Die folgenden Angaben von Seitenzahlen im fortlaufenden Text beziehen sich hierauf, d.h. auf den
Aufsatz selbst, die Erwiderungen von Achelis und Drews und Barths Replik an beide, wie sie in der Ge-
samtausgabe in Band 21 nacheinander angeordnet sind.

kundtut“ (ebd.) Achelis hatte nun eingewandt, dass Barth sich das „sittliche Gebot als *Produkt* der individuellen Autonomie“ denke (348; k.i.O.) und damit „die Existenz des allein normativen göttlichen Willens“ (ebd.) in Abrede stelle. Würde nicht die Autonomie des Willens in Richtung auf die Theonomie, – „weil sich ihm damit die Tiefe seines eigenen Daseins öffnet“ –, inhaltlich bestimmt, so sei sie „sittlich wertlos“ (342)

In seiner Antwort auf Achelis stellt Barth im Sinne einer „rationale[n] Ethik“ (358) nun ein kantisches Verständnis von sittlicher Autonomie gegen jeden Versuch, „Gott als Objekt des Willens zu setzen“ (ebd.) und Sittlichkeit über Religion zu begründen oder zu fordern. Inhalt des Sittengesetzes sei „die Gemeinschaft“, während jenes nicht Produkt der Autonomie sei, wie Achelis Barth vorgeworfen hatte, „sondern ihr transzendentes Prinzip, ihre *ratio cognoscendi*“ (358f.).¹¹⁰ Für die Religion scheidet es folglich aus, die individuelle Autonomie einzuschränken durch die Bindung an Christus, verstanden als „*eine irgendwie restringierte Überlieferung von der geschichtlichen Person Jesu*“ (360; k.i.O.). Das Problem ist hier m.E. nicht, dass der Überlieferungsprozess von Barth als zu ungewiss angesehen wird oder die Auswahl von einzelnen Aspekten aus der Überlieferung zu beliebig erscheint, sondern dass für Barth die individuelle Autonomie zur Heteronomie abgewandelt würde.

In der Auseinandersetzung mit Drews und Achelis wie auch in weiteren Texten um 1910¹¹¹ vertritt Barth ein kantisch geprägtes ethisches Autonomieverständnis, nach dem die Selbstgesetzgebung der Vernunft gemäß dem kategorischen Imperativ das oberste Prinzip der Sittlichkeit darstellt.¹¹² M.E. lässt sich auch recht deutlich erkennen, dass Barth sich von Herrmanns Verständnis der Religion als „Existential-Voraussetzung gelingender Sittlichkeit“¹¹³ leiten lässt. Die Religion als Individualitätsbewusstsein unterläuft so nicht die kantische Autonomie, sondern leistet einen Beitrag zum Gelingen dieser und gibt „neue Intensität und Kraft“ des sittlichen Wollens aus der Religion, wie auch grundsätzlich die Durchsetzung der Religion vor allem „in der Richtung des sittli-

¹¹⁰ Vgl. I. KANT, Vorrede KpV A 5 Anm. (= S. 108): „[...] so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei.“

¹¹¹ Vgl. neben Barths Aufsatz und der Replik z.B. Menschenrecht und Bürgerpflicht (1911), 370–374 passim: „[...] ich handle recht, wenn ich *pflichtgemäß* handle, die Pflicht ist die Regel, durch die ich mit den Andern verbunden bin.“ (370) „Die Pflicht, der ich mich als Staatsbürger unterordne, ist nicht die Pflicht eines einzelnen Kreises von Menschen, sondern die Pflicht der Allheit der Menschen.“ (373). Vgl. auch H.J. ADRIAANSE, Kant-Rezeption, 75. 79f.

¹¹² Vgl. I. KANT, GdMS A 40ff. 119ff.

¹¹³ D. KORSCH, Cohen und die protestantische Theologie, 58. Vgl. dazu auch K. BARTH, Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit (Antwort an D. Achelis und D. Drews), 359.

chen Wollens“¹¹⁴ nach Barth geschieht. Religion als Wahrheitsorientierung des Bewusstseins bedeutet nach Barth die Einsicht des Bewusstseins in die sittliche Pflicht und in seine Aufgabe, als Individuum das sittlich Allgemeine zu verwirklichen.

Oben wurde festgestellt, dass in der Christologie thematisiert wird, wie Individualität in der Geschichte angeeignet und realisiert wird. In Christus als der gelungenen ‚ur- und vorbildhaften‘¹¹⁵ Realisierung wird so erkannt, dass wahre Individualität in der ‚vollständigen Unterstellung der eigenen Existenz unter das Allgemeine, das vollständige Aufgeben individueller, egoistischer Lebensziele‘¹¹⁶ sich verwirklicht, was in der Bereitschaft Christi, das Kreuz auf sich zu nehmen, sich ausdrückt: ‚Wir sehen in ihm [sc. Christus] einen innern Lebenszustand erreicht, der den Namen *justitia* verdient, denn er ist selbstverleugnender Liebesgehorsam ohne Rückhalt und deshalb *die* restlose Aktualisierung der apriorischen Bestimmung des Menschen. *So* sieht *wirkliche* individuelle Lebendigkeit aus wie das innere Leben Jesu.‘¹¹⁷ Und weiter: ‚Die *obedientia* des Selbstbewußtseins Jesu kommt definitiv, vollständig und anschaulich zum Ausdruck in seinem *Kreuz*. Auch der geringste Schein kleinemenschlicher Beschränktheit und Egozentrität im Bilde seines innern Lebens muß verschwinden [...]. Als der Gekreuzigte und *darum* als der Auferstandene ist Christus *die* Heilstatsache des christlichen Glaubens.‘¹¹⁸

Dies bedeutet, dass Barth gegenüber Troeltsch eine kantianisch-idealistische Ethik unter Zurückweisung von geschichtlichen Normen und Inhalten stark macht und so zeigen möchte, wie die aus dem historistischen Relativismus erforderlich gewordene ethische Orientierung sich vollziehen kann: Nämlich als Orientierung des Individuums an der Norm des Formalprinzips des kategorischen Imperativs und teleologisch als Ausrichtung auf die völlige Realisierung der Sittlichkeit im ‚Reich Gottes‘. Die Einsicht in die Aufgabe, den kategorischen Imperativ zu verwirklichen und in die Funktion der Individualität, das Allgemeine zu verwirklichen, vollzieht sich durch die Religion. In diesem Sinne sprachen wir von der Religion als Existential-Voraussetzung gelingender Sittlichkeit bei Barth. Die Einsicht in die sittliche Pflicht und die Bedeutung der Individualität findet sich nach Barth in vollkommener realisierter Weise im Selbstbewusstsein

¹¹⁴ K. BARTH, *Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes*, 408.

¹¹⁵ Vgl. F. WITTEKIND, *Geschichtliche Offenbarung*, 208.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ K. BARTH, *Der christliche Glaube und die Geschichte*, 195; k.i.O.

¹¹⁸ A.a.O., 197. 198; k.i.O.

Christi. Mit diesem gegenüber Ritschl weiterentwickelten „ethischen Kantianismus“,¹¹⁹ versucht Barth aufzuzeigen, wie es ethisch normative Orientierung in der Geschichte als einem Geflecht von Relativitäten geben kann.

Es ist also festzustellen, dass die Zentralstellung von Individualität in Barths Religionstheorie nicht etwa auf einen vermeintlich modernegemäßen Selbst-Kult abzielt, sondern in Barths Theorie soll Individualität in spezifischer Weise die Voraussetzung von Sittlichkeit sein, welche die Unterstellung des Individuums unter das allgemeine Sittengesetz meint. Barth möchte mit seiner Theorie dabei zeigen, wie Sittlichkeit vom einzelnen *Individuum* an seinem partikularen geschichtlichen Ort realisiert wird, ohne dass dabei ein Bezug auf konkrete geschichtliche Kulturwerte und Normen behauptet wird. Hierfür hat die Religion, die die Konstitution von Individualität meint, große Bedeutung. Innerhalb der Religionstheorie Barths nimmt die Ethik damit eine wichtige Stelle ein bzw. kann noch weitergehend gesagt werden, dass die beschriebene Verknüpfung von Religion und Sittlichkeit eine Pointe von Barths früher Theorie ist.

Hält man sich also die in den letzten Abschnitten ausgemachte geschichtsphilosophische und ethische Bedeutung von Barths Theorie der Religion als Individualitätsbewusstsein vor Augen, so lässt sich hieraus deutlich Barths Anliegen erkennen, eine theologisch-religionsphilosophische Theorie zu entfalten, die die Begründung von Normativität angesichts der Historisierung von Religion und Theologie sowie der zu Tage getretenen historischen Relativität von Werten leisten kann. Eine solche Normativitätstheorie zu entfalten ist nach Ansicht dieser Arbeit ein Grundanliegen der frühesten Theologie und Religionsphilosophie Barths gewesen und lässt sich also deutlich vor den Problemstellungen aus der fortschreitenden Historisierung verorten.

1.3.2.3. Religion, Religionsphilosophie und Theologie

Im letzten Abschnitt zu Barths Konzeption um 1910 sollen schließlich noch wenige kurze Bemerkungen, die sich auf die letzten Abschnitte beziehen, zu dem Zusammenhang und der Bedeutung von Religion, Religionsphilosophie und Theologie gemacht werden. In der Betrachtung von Barths *Religionsphilosophie* aus transzendentalphilosophischer Perspektive war festzustellen, dass hier die neukantianische transzendente Bewusstseinsphilosophie in gewisser Weise überschritten wurde. Religion wurde hier

¹¹⁹ F. WITTEKIND, *Geschichtliche Offenbarung*, 212.

nicht als eine Kulturfunktion angesehen und auch nicht einer einzelnen Kulturfunktion zugeordnet wurde, sondern auf die Wirklichsetzung des Bewusstseins bezogen. Barth forderte so in seiner Analyse eine eigene Disziplin bzw. Wissenschaft, die er als ‚transzendente Psychologie‘ bezeichnete, um den wirklichen religiösen Vollzug weiter darlegen zu können.

In der religionsphilosophischen Skizze führte Barth überdies im Hinblick auf die *Theologie* aus, dass sie eine positive Wissenschaft sei, die das Faktum der Religion voraussetze. Sofern die lebendige gegenwärtige Religion, wie Barth sie in der Skizze beschreibt, und nicht nur die geschichtlich überlieferten Setzungen des religiösen Bewusstseins von der Theologie respektive der Glaubenslehre getroffen werden solle, müsse der Theologe selbst Religion individuell erleben. Wissenschaftliche Theologie sei, und hierin unterscheidet sich Barth grundlegend von Troeltsch, im Grunde „nur die Glaubenslehre“, ¹²⁰ welche die „gelten sollenden [...] Glaubensgedanken“ ¹²¹ für die jeweilige Gegenwart ausspreche. Insofern unterscheide sich die im „Mittelpunkt“ ¹²² der Theologie stehende und einzig im strengen Sinne wissenschaftlich-theologische Glaubenslehre von den historischen theologischen Disziplinen, da es sich nur in der Glaubenslehre „um die erkenntnismäßige Deutung des Objektes [sc. einer bestimmten Religion] in seinem gegenwärtigen reinen Bestande handeln kann“. ¹²³

Im Folgenden wird sich zeigen, dass unter anderem die Frage, die Barth schon um 1910 beschäftigte, nämlich wie der aktuelle religiöse Vollzug theologisch expliziert und reflektiert werden kann, dazu führte, dass sich die äußere Gestalt der Theologie Barths wandelte. Dabei spielten jedoch auch andere Faktoren eine Rolle. Diesem Thema wird sich nun am Anfang des zweiten Hauptabschnittes zugewandt werden, ehe dann erneut gefragt werden kann, wie Religion und Theologie, diesmal in Barths Theologie um 1920, in ihrem Zusammenhang beschrieben werden können.

¹²⁰ K. BARTH, *Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie*, 131.

¹²¹ A.a.O., 130.

¹²² Ebd.

¹²³ A.a.O., 131; k.i.O. Vgl. zu dem von Barth in der *Rezension der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* angedeuteten Dogmatikverständnis als dogmatischem Agnostizismus, „der im Verzicht auf adäquate Erkenntnis auf religiösem Gebiet, in der praktisch-bekennnisartig-gefühlsmäßigen Begründung der religiösen Wahrheit besteht, der Wahrheit, die sich sachlich notwendig nur inadäquat-symbolisch zum Ausdruck bringen kann“, (369) auch oben B.1.2.

2. ‚Geschichte‘ in Barths weiterer Theologie bis 1922 und deren Entwicklung

2.1. Biografisches zu Barths Entwicklungsgang zwischen 1910 und 1922

Wenn in diesem Abschnitt einleitend Biografisches zu Barths Entwicklungsgang bis 1922 angeführt wird, so geschieht dies nicht zunächst zum Zwecke der Illustration, sondern vielmehr aus dem Grund, dass sich Barths Theologie in und nach dem Ersten Weltkrieg im engen Zusammenhang mit seiner Biografie, d.h. mit seiner Erfahrung und Deutung der Gegenwart in und nach dem Ersten Weltkrieg entwickelte. Dies soll jedoch nicht bedeuten, dass die Frage der theologischen Entwicklung Barths einfach durch die Darstellung seiner theologischen Kulturkritik und Kritik der protestantischen Vorkriegstheologie abgetan werden soll.

Eine zentrale Frage für die Entwicklung der Theologie Barths im Ersten Weltkrieg stellt diejenige nach einer theologischen ‚Wende‘ bzw. grundsätzlicher nach der Kontinuität von Barths Theologie zwischen 1910 und 1922 dar. Zunächst liegt es nahe, gemäß Barths späteren eigenen Äußerungen von 1957 und 1968 zu seinem Entsetzen über die Beteiligung seiner ‚liberalen‘ Lehrer am Manifest der 93 Intellektuellen *An die Kulturwelt* den Hinweis auf *das* entscheidende biografische Moment für eine ‚Wende‘ und einen Neueinsatz bei gleichzeitiger Abkehr von der ‚Kriegstheologie‘ seiner Lehrer zu erkennen. Dass Barths Theologie fraglos im Ersten Weltkrieg einen Wandel erlebte, ist an deren äußeren Gestalt schnell zu erkennen. Freilich setzte unsere bisherige ausführlichere Auseinandersetzung mit Barths früherer Religionsphilosophie um 1910 im ersten Abschnitt schon eine bestimmte Auffassung bezüglich der Frage der Kontinuität von Barths Theologie voraus, welche nicht einen radikalen Bruch und einen anschließenden grundlegenden Neuansatz ab 1914 sieht. Dies wird im Folgenden darzustellen sein. Es ist vorweg die Einschränkung zu machen, dass im Rahmen dieser Arbeit keine genauere, detaillierte Rekonstruktion des Denkweges Barths erfolgen kann, sondern dass entsprechende neuere Untersuchungen zum Thema vorausgesetzt werden, welche unter Beachtung des biografischen Hintergrundes ein differenziertes Bild von Barths Entwicklungsgang bieten.¹²⁴

¹²⁴ Vgl. etwa F. WITTEKIND, *Geschichtliche Offenbarung*; G. PFLEIDERER, *Karl Barths praktische Theologie*; CH. DANZ, *Ursprungsphilosophie und Theologiebegriff*.

Barths „individualistische [...] Phase“,¹²⁵ deren Theologie wir zuvor untersucht haben, erstreckte sich von 1909–1911/12. Als Barth ab 1911 in der „Aargauer Industrie- und Bauerngemeinde von Safenwil“¹²⁶ Pfarrer wurde, wandte er sich verstärkt sozialen Problemen und zunehmend der Sozialdemokratie zu: „In dem Klassengegensatz, den ich in meiner Gemeinde konkret vor Augen hatte, bin ich wohl zum ersten Male von der Problematik des wirklichen Lebens berührt worden. Dies hatte zur Folge, daß meine Beschäftigung mit der Theologie [...] sich für Jahre auf die allerdings sehr sorgfältige Vorbereitung von Predigt und Unterricht reduzierte“. Barth betrieb Theologie nun als praktische Bildungsarbeit und ordnete sich selbst den Schweizer Religiös-Sozialen zu.¹²⁷ Der Schaffenszeitraum zwischen 1912 und 1915 lässt sich so als „sozialistisch/sozialdemokratische Phase“¹²⁸ beschreiben.

Mit Ausbruch des Ersten Weltkrieges geriet nun sowohl der religiöse Sozialismus Barths, als auch die Begeisterung für seine einstigen Lehrer, vor allem diejenigen aus Marburg, in die Krise. 1927 schreibt Barth, dass der Ausbruch des Ersten Weltkrieges für ihn ein „doppeltes Irrewerden“ bedeutete: „[...] einmal an der Lehre meiner sämtlichen theologischen Meister in Deutschland, die mir durch das, was ich als ihr Versagen gegenüber der Kriegsideologie empfand, rettungslos kompromittiert erschien – sodann am Sozialismus, von dem ich gutgläubig genug noch mehr als von der christlichen Kirche erwartet hatte, daß er sich jener Ideologie entziehen werde, und den ich zu meinem Entsetzen in allen Ländern das Gegenteil tun sah.“¹²⁹ Das ‚Versagen‘ seiner Lehrer sah Barth in seinen späteren Rückblicken in deren Befürwortung der kaiserlichen Kriegspolitik, welche diese in der Unterzeichnung des Manifests der 93 Intellektuellen *An die Kulturwelt* vom 4. Oktober 1914 ausgedrückt hatten.¹³⁰ Aus dem Briefwechsel mit seinem Marburger Lehrer Martin Rade ist ersichtlich, dass für Barth die befürwortende Haltung der *Christlichen Welt*, für die er ja einst selbst als Redaktionsassistent arbeitete, besonders schmerzlich war und zur Kritik der Lehrer führte.¹³¹ Gegen Rade machte Barth im Brief vom 31. August 1914 geltend, dass in der Zeitschrift „Vater-

¹²⁵ G. PFLEIDERER, Das ‚prophetische Amt‘ der Theologie, 118.

¹²⁶ E. JÜNGEL, Leben und Werk Karl Barths, 25. Das folgende Barthzitat findet sich ebd.

¹²⁷ Vgl. G. PFLEIDERER, Das ‚prophetische Amt‘ der Theologie, 122 und CH. SCHWÖBEL, Einleitung zu: Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel, 22.

¹²⁸ G. PFLEIDERER, Das ‚prophetische Amt‘ der Theologie, 122. Pfeleiderer sieht im Laufe der Jahre 1914/15/16 diese Phase enden.

¹²⁹ Zitiert in CH. SCHWÖBEL, Einleitung zu: Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel, 33.

¹³⁰ Vgl. a.a.O., 27f.

¹³¹ A.a.O., 28.

landsiebe, Kriegslust und christlicher Glaube“ vermischt würden und eine Kriegsideo-
logie erzeugt würde, welche als „fromme Kriegsfertigkeit“¹³² ausgegeben werde. Weiter
spielt dann die Frage der religiös-theologischen Deutbarkeit des Krieges, bzw. der Iden-
tifizierbarkeit des Handelns Gottes im Krieg eine wichtige Rolle. Barth schreibt an Ra-
de: „Gottes Wille aus dem Wirklichen erkennen‘ wollen Sie. Das möchten auch wir.
Aber in der Art, wie wir es tun, offenbart sich der ganze ernste religiöse Gegensatz, der
zwischen Ihnen allen und uns besteht [...]. *Wir* sagen: *Hominum confusione et Dei pro-*
videntia mundus regitur, wehren uns gegen die *confusio*, so lange es geht, fügen uns ihr
in bitterer Beschämung, wenn es nicht mehr geht, und glauben dann, dass Gottes *provi-*
dentia trotz uns zustande bringt, was er haben will.“¹³³ Unten, vor allem im Abschnitt
über die Ethik, werden sich einige hier anklingende Momente wiederfinden lassen.

Barth distanzierte sich zu Kriegsbeginn aber nicht nur von der *Christlichen Welt*,
sondern auch von der theologischen Deutung des Sozialismus als „proleptisches Er-
scheinen des Reiches Gottes“¹³⁴ aufgrund der Haltung der europäischen Sozialdemokra-
tie zum Krieg. Für Barth begann dann die Suche nach „neue[r] Orientierung“.¹³⁵ In der
folgenden „avantgardistische Phase“¹³⁶ von 1916–1922 widmete sich Barth wieder ver-
stärkt theologischen Studien. In den Texten Barths tritt nun ein spezifischer Gebrauch
von religiös-theologischer Sprache auf, so dass seine Theologie gegenüber derjenigen
aus der Vorkriegszeit einen Wandel ihrer äußeren Gestalt erlebte, welcher in dem Pre-
digtband *Suchet Gott, so werdet ihr leben* von 1917 zu Tage trat und dann in dem 1916
begonnenen und im Dezember 1918 fertiggestellten Römerbriefkommentar fortgeführt
wurde. Bis 1921 arbeitete Barth den Römerbriefkommentar noch einmal für eine
Zweitaufgabe um, die dann bei Veröffentlichung seinen allgemeinen Bekanntheitsgrad
steigern sollte. Barth war durch seinen Tambacher Vortrag *Der Christ in der Gesell-*
schaft von 1919 schon einem breiteren theologischen Publikum bekannt geworden.

¹³² Barth an Rade am 31. August 1914, a.a.O., 29 und 96.

¹³³ A.a.O., 97.

¹³⁴ A.a.O., 33. Dennoch trat Barth 1915 der sozialdemokratischen Partei der Schweiz bei: Vgl. H. FISCHER, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, 18.

¹³⁵ Barth an Eduard Thurneysen am 25. September 1914, zitiert in G. PFLEIDERER, *Das ‚prophetische Amt‘ der Theologie*, 123.

¹³⁶ Ebd. Pfeleiderer sieht diese Phase im Laufe der Jahre 1914/16 beginnen und 1922/24 enden.

1921 nahm Barth dann eine Stiftungsprofessur für Reformierte Theologie in Göttingen an.¹³⁷

Die Zeitspanne, in der Barths Theologie nun untersucht werden soll, umfasst im Groben die Zeit zwischen 1918 und 1922. Es ist darauf hinzuweisen, dass innerhalb dieses Zeitraumes, denkt man an die Überarbeitung des ersten Römerbriefkommentars durch Barth, freilich auch eine theologische Entwicklung beobachtbar ist. Der Vergleich zwischen dem ersten und zweiten Römerbriefkommentar zeigt dies deutlich.¹³⁸ Es soll im Folgenden der Versuch gemacht sein, im Wissen um Barths Entwicklung auf unsere Themenstellung und Fragerichtung hin seine Theologie in diesem Zeitraum zu pointieren und nicht, eine differenzierte Gesamtinterpretation der Theologie Barths zwischen 1918 und 1922 zu leisten. So werden die beiden Auflagen des Römerbriefkommentars gemeinsam behandelt werden.

2.2. Religion, Ethik und Geschichte

2.2.1. *Religion und Theologie*

Auf den ersten Blick mag die Zusammenstellung ‚Religion, Ethik und Geschichte‘ für Karl Barth um 1920 erstaunen, da ja prominente Unterscheidungen Barths nahezu liegen scheinen, nicht mit solchen theoretischen Vorstellungszusammenhängen an die ‚Sache‘, um die es Barth zu tun ist, heranzutreten. Barth betont an mehreren Stellen, etwa des ersten Römerbriefkommentars, den grundsätzlichen Kontrast zwischen Glaube und Religion¹³⁹ oder denjenigen von Gottesgeschichte und „der *sogenannten* Geschichte“.¹⁴⁰ Unter „dem *letzten* Gesichtspunkt, den wir in *Christus* einnehmen müssen“, könne es auch gar keine Ethik geben, sondern „nur die *Bewegung Gottes*“.¹⁴¹ Dass es dennoch sinnvoll ist, nach Religion, Ethik und Geschichte in Barths Theologie zwischen 1918

¹³⁷ Vgl. CH. SCHWÖBEL, Einleitung zu: Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel 34–41; H. FISCHER, Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, 23–27.

¹³⁸ Vgl. z.B. die Herausnahme des Organismusbildes und des Modells der Unmittelbarkeit zu Gott sowie die Betonung der Diastase Gott – Mensch. Vgl. H.J. ADRIAANSE, Kant-Rezeption, 80 und G. PFLEIDERER, Karl Barths praktische Theologie, 337.

¹³⁹ Vgl. z.B. K. BARTH, ¹Röm, 164 (zu Röm 5,7f.): „Hier [sc. beim Leiden und Sterben des Christus] werden alles Kontraste des Verhältnisses von Gott und Mensch grundsätzlich: Gotteswille gegen Eigensinn, Gotteserkenntnis gegen Reflexion, [...], Glaube gegen Religion und Kirche, Gerechtigkeit gegen Moral.“

¹⁴⁰ Vgl. a.a.O., 67 und 66 (zu Röm 3); k.i.O.: „Wie verhält sich die im Christus eröffnete neue *eigentliche* Geschichte zu der nun erledigten alten *sogenannten* Geschichte?“ bzw. zur Gottesgeschichte etwa im Tambacher Vortrag *Der Christ in der Gesellschaft*: „So ist das Ziel der Geschichte [...] kein geschichtliches Ereignis neben andern, sondern die Summe der Geschichte *Gottes* in der Geschichte [...]“ (34; k.i.O.)

¹⁴¹ Vgl. K. BARTH, ¹Röm, 524 (zu Röm 13,11–14); k.i.O.

und 1922 zu fragen, wird deutlicher werden, wenn die Frage geklärt ist, wie Barths Theologie, vor allem der Römerbriefkommentare aufzufassen und zu interpretieren ist. Nach Ansicht der vorliegenden Arbeit scheidet es für die Interpretation aus, eine Rekonstruktion der Theologie Barths nur anhand der Textoberfläche, vor allem der Römerbriefe, bzw. über die direkten Bezüge etwa auf Kierkegaard, beide Blumhardts, Overbeck, Nietzsche, Dostojewski, Spengler oder den religiösen Sozialismus bei Kutter und Ragaz vorzunehmen. Auch Barths Theologie einfach nur als „theologische Variante einer expressionistischen Kulturkrisensemantik“¹⁴² zu bezeichnen, wäre zu kurz gegriffen. Die vorliegende Arbeit dagegen interpretiert Barths Nachkriegstheologie von seiner frühen, im ersten Abschnitt bereits dargestellten Theologie und Religionsphilosophie her und versucht im Zuge dessen, auch im Zusammenhang der dargelegten Erfahrungen bei Kriegsbeginn, die Veränderungen und Neuerungen in der theologischen Entwicklung Barths angemessen zu würdigen.

Oben stellten wir zu Barths Fassung und Reflexion der Religion um 1910 fest, dass sich diese deutlich von dem als ‚objektiv‘ angesehenen Troeltsch’schen Religionsverständnis, aber auch von dem Religionsverständnis seines Lehrers Wilhelm Herrmann, abhob. Religion wurde von Barth um 1910 im Rahmen seiner historistisch-geschichtsphilosophisch reflektierten Theorie mit ethischer Zielrichtung als Individualitätsbewusstsein gefasst. Es wollte von Barth gezeigt werden, wie eine modernegemäße Theorie von Religion die normative Orientierung des Einzelnen aus dem religiösen Vollzug fassen und explizieren kann. Dabei sah Barth aus transzendentalphilosophischer Perspektive die Idee der Wahrheit als das regulative Prinzip des Bewusstseins an, während er diese mit dem Gottesgedanken identifizierte.¹⁴³ Religion als das individualitätskonstituierende Geschehen vollzieht sich, in religiöser Sprache ausgedrückt, nach Barth als Ausrichtung auf Gott, wobei die Idee bzw. Gott zugleich die begründende Funktion des Geschehens besitzen soll.¹⁴⁴ Gott ermöglicht das Gottesbewusstsein des Einzelnen, das auf das Ziel ‚Gott‘ ausgerichtet wird. In praktischer Hinsicht bedeutete die Religion als Konstitution von ethischer Subjektivität in Barths frühem Denken von

¹⁴² So auch G. PFLEIDERER, Karl Barths praktische Theologie, 134.

¹⁴³ Vgl. F. WITTEKIND, Geschichtliche Offenbarung, 207; G. PFLEIDERER, Karl Barths praktische Theologie, 234 und K. BARTH, Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie: „aller Wahrheitsgehalt (im krit. Sinn!) im log. Erkennen, sittl. Wollen, ästhet. Fühlen ist Religion oder *Gottesbewusstsein*“. (134; k.i.O.) Sowie: „Das Gottesproblem u. das Vernunftproblem korrespondieren sich als wechselseitig bezogene *Totalitäten*.“ (135; k.i.O.)

¹⁴⁴ Vgl. F. WITTEKIND, Geschichtliche Offenbarung, 207.

1910 das individuelle Innewerden der sittlichen Pflicht bzw. Gottes und die teleologische Ausrichtung auf die Realisierung Gottes bzw. des Gottesreiches.

Im Hinblick auf die Veränderung von Barths Theologie ist zunächst zu sagen, dass er später darauf verzichtete, im Rahmen einer transzendentalphilosophischen Religionsphilosophie diese normative Ausrichtung des individuellen Bewusstseins auf Gott in transzendentalphilosophischer Theoriesprache zu explizieren. In seiner religionsphilosophischen Skizze von 1910 war bereits die Suche nach einer dem religiösen Vollzug angemesseneren Gestalt von Bezugsdisziplin zu erkennen. In seinem Vortrag *Der christliche Glaube und die Geschichte* von 1910 sprach sich Barth dafür aus, primär als Theologe ‚vom Glauben aus‘ und nicht von einem Standpunkt ‚über dem Glauben oder daneben‘ über die Geschichte zu sprechen. Das meint, dass Barth vom religiösen Vollzug, von „der *Tatsächlichkeit* christlichen Glaubenserlebens“ und „der inneren Methodik dieser *Tatsächlichkeit*“¹⁴⁵ und dessen Selbstdurchsichtigkeit ausgehend Theologie treiben wollte. In seinem Vortrag *Der Glaube an den persönlichen Gott* erklärte Barth dann, dass seine gesamte dogmatische Erörterung „Darstellung, Erklärung und Begründung eines Gedankens aus dem religiösen Erleben heraus [...] und nur aus ihm“¹⁴⁶ sein wolle, so wie die Wissenschaftlichkeit der Dogmatik selbst nicht „in der Widerspruchslosigkeit eines möglichst harmonischen Systems“ bestehe, sondern „darin, daß ihre Sätze möglichst genaue Interpretationen der religiösen Wirklichkeit sind“.¹⁴⁷ Blickt man auf diesen Vortrag, dann ist zu erkennen, dass die den religiösen Vollzug auslegende Reflexion bei Barth sich noch in der transzendentalphilosophischen Theoriesprache vollzieht. Barth betrieb Theologie im Pfarramt dann praktizierend-sozialistisch, so dass der Vortrag über die Persönlichkeit Gottes der letzte explizit religionsphilosophische Beitrag war.

Barths weitere Theologie ab 1915¹⁴⁸ kennzeichnet, immer konsequenter eine Explikation des aktuellen Vollzuges von Religion sein zu wollen. Barth verzichtete dann im Zuge der „Abschaffung des Zuschauers“¹⁴⁹ auf eine sich selbst theoretisierende Darlegung seiner Methodik, wie er sie etwa am Anfang des Vortrages zur Persönlichkeit Gottes noch präsentiert hatte. Dies erschwert nun die Interpretation der Barthschen

¹⁴⁵ K. BARTH, *Der christliche Glaube und die Geschichte*, 210; k.i.O.

¹⁴⁶ K. BARTH, *Der Glaube an den persönlichen Gott*, 502.

¹⁴⁷ A.a.O., 503.

¹⁴⁸ G. PFLEIDERER, *Karl Barths praktische Theologie*, 266.

¹⁴⁹ A.a.O., 43.

Theologie, besonders der beiden Römerbriefe, weil sie den selbstdurchsichtigen religiösen Vollzug und seine Logik als sich selbst bewegende ‚Sache‘ in religiös-gegenständlicher Sprache darstellt, in die ‚Prediger‘ und ‚Gemeinde‘ unmittelbar involviert sind. Jeder Versuch, von einem theoretischen Standort außerhalb der Bewegung die ‚Sache‘ verstehen zu wollen, wird nunmehr von Barth, unter anderem als ‚tödlich‘,¹⁵⁰ zurückgewiesen. Die Methodenreflexion selbst wird von Barth zunehmend invertiert und in die Reflexionsbewegung selbst integriert. Diese Tendenz lässt sich dann verstärkt im zweiten Römerbriefkommentar gegenüber dem ersten erkennen.¹⁵¹ Barth erteilt nicht nur jeder theoretisierenden Zuschauerperspektive die Absage, sondern er ruft dazu auf, gänzlich ‚teilzunehmen‘ und ‚Mitarbeiter‘ an der verhandelten Sache zu sein, anstatt theoretisierend auf den religiösen Vollzug zu blicken.¹⁵²

In sprachlicher Hinsicht verabschiedete Barth die transzendentalphilosophische Theoriesprache, obgleich der transzendentalphilosophische Einschlag der Reflexionsbewegung deutlich erkennbar ist, genauso wie Barth etwa auch das neukantianische Ursprungsdenken in seiner Theologie rezipierte.¹⁵³ Die biblisch-predigthafte, expressionistische, „überkodierte“¹⁵⁴ Sprache von Barths Theologie um 1920 mag zunächst nahelegen, es gehe ihr um objektive Größen. So wie jedoch Barth schon 1910 etwa mit der regulativen Idee der Wahrheit deutlich machte, dass es in der Religion nicht um eine letzte An-sich-Erkenntnis geht, sondern um die individuell-konkrete Orientierung des Bewusstseins, so wenig geht es Barth nun um die Erkenntnis von Objektivitäten, auch wenn die ‚Gotteserkenntnis‘ als zentrales Thema seiner Theologie zunächst etwas anderes suggerieren mag. Die vermeintlich ‚gegenständliche‘ biblisch-theologische Sprache dient der Auslegung des religiösen Vollzuges. Mit dem beschriebenen Wandel der Gestalt von Barths Theologie ist diese um 1920 freilich weit komplizierter aufzufassen als

¹⁵⁰ Vgl. K. BARTH, ¹Röm (zu 5,12–14), 181: „Beobachte und betrachte nur das Leben als kühler, witziger Zuschauer, und du wirst schnell genug [...] tot sein vor dem Tod“.

¹⁵¹ G. PFLEIDERER, Karl Barths praktische Theologie, 338.

¹⁵² Vgl. K. BARTH, ¹Röm (zu 5,12–14), 181 oder etwa 209 (k.i.O.), wo Barth „charakteristische *Zuschauerfragen*, die nicht vom Zentrum, sondern von allerlei Punkten der Peripherie aus erdacht sind“, zurückweist: „So fragt der, der die Botschaft nicht *hören*, sondern darüber reflektieren, der sich in den Vorgang des göttlichen Wachstums nicht *hineinstellen*, sondern ihn neugierig beschauen und betasten, vielleicht sogar beschnuppert will, der es nicht lassen kann, auch aus ‚Gott‘ im Christus wieder ein Objekt zu machen, statt im Christus *frei* und Gottes *Mitarbeiter* zu werden.“

¹⁵³ Das neukantianische Ursprungsdenken rezipierte Barth freilich auch schon früher: Vgl. K. BARTH, Der Glaube an den persönlichen Gott, 524f. Vgl. zum Ursprungsdenken Barths und zur Ursprungsphilosophie seines Bruder Heinrich um 1920: CH. DANZ, Ursprungsphilosophie und Theologiebegriff; DERS., Existenz und Gott.

¹⁵⁴ G. PFLEIDERER, Das ‚prophetische Amt‘ der Theologie, 124.

vormals. So bemerkte Martin Rade auf Barths Elgersburger Vortrag *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* von 1922 hin: „Als was willst Du wirken, als Prophet oder Theologe? Was Du uns gabst, war ein Wort *zwischen* beidem.“¹⁵⁵

Die dargelegten Andeutungen sollten zunächst die Veränderung der Sprache und der äußeren Gestalt von Barths Theologie sowie die Weiterentwicklung ihrer Methodik beschreiben. Es wurde gesagt, dass die Theologie, wie sich schon um 1910 abzeichnete, die Explikation des religiösen Vollzuges ist. Barths Religionsverständnis ist um 1920 gegenüber demjenigen von 1910 generell sehr ähnlich. Im Abschnitt über die Ethik werden die Veränderungen, die den äußeren Wandel nach sich zogen, dann deutlicher dargelegt werden. Es kann aber hier vorweg bemerkt werden, dass Barth Religion noch immer als individuell-selbstdurchsichtiges Wahrheitsgeschehen ansieht. Die Konstitution von Individualität ist zwar nicht mehr in dem Sinne von 1910 die Pointe der Barthschen Konzeption. Jedoch sind die ethischen und geschichtsphilosophischen Momente, die die Individualitätskonstitutionstheorie auszeichneten, beibehalten und weitergeführt.¹⁵⁶ So sei vorweg die These genannt, dass Barths Theologie um 1920, was ihr systematisches Anliegen betrifft, als eine geschichtsphilosophisch reflektierte theologische Theorie beschrieben werden kann, die in praktischer Absicht darlegt, wie es für den Einzelnen Normativität in der Geschichte gibt.

2.2.2. *Religion und Ethik*

„Da standen wir mit unserem ‚persönlichen Leben‘, mit unserer so und so veranlagten und entfalteten Individualität. Wir kannten gar nichts Wichtiges außer unserem persönlichen Leben. [...] Aber nun kommen wir unter jene unentrinnbare Fernwirkung Gottes (7,1). Das Gesetz des Guten tritt uns gegenüber mit der Forderung, anerkannt und erfüllt zu werden. Wir können nach unserer ganzen bisherigen Orientierung diese Forderung nicht anders verstehen als dahin: wir als Einzelne sollen es erfüllen, sollen die Wahrheit erkennen, sollen gut sein und gut handeln, sollen Gott gerecht werden. Mit der so verstandenen Forderung bricht nun auch die latente Herrschaft der Sünde über uns offen hervor. Denn Gott und ‚persönliches Leben‘, das hat nichts miteinander zu schaffen.“¹⁵⁷

¹⁵⁵ Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel, 182.

¹⁵⁶ Vgl. F. WITTEKIND, *Geschichtliche Offenbarung*, 250–252.

¹⁵⁷ K. BARTH, ¹Röm (zu 7,7–13), 265.

Führt man sich diese Passage des ersten Römerbriefkommentars zu Röm 7,7–13 vor Augen, so wird deutlich, dass Barth mit seiner Individualitätskritik auch seine eigene frühe ethische Konzeption, wie sie im ersten Abschnitt beschrieben wurde, im Blick haben dürfte und diese dem ‚romantischen Umgang mit dem Gesetz‘ zuweist. Barth weist hier zurück, dass die Forderung des ‚Gesetzes des Guten‘ über eine ‚so oder so veranlagte Individualität‘ ‚anerkannt und erfüllt‘ werden könne. Individualität kann für Barth zu dieser Zeit nicht mehr die Existential-Voraussetzung von gelingender Sittlichkeit sein. Es wird also einerseits Aufgabe dieses Abschnittes sein, die Veränderungen in Barths Fassung der Ethik zu untersuchen, d.h. wieso bzw. inwiefern nach Barth ‚Gott‘ mit ‚persönlichem Leben‘ ‚nichts zu schaffen hat‘. Andererseits ist angesichts der Ausrichtung der frühen Barthschen Konzeption von 1910 auf die Begründung von Normativität darauf zu achten, welche Stellung die Ethik innerhalb der veränderten Konzeption Barths inne hat, um im nächsten Abschnitt dann weitergehend auf das Thema der Geschichte in Barths Theologie um 1920 zu fokussieren. In diesem Abschnitt über die Ethik werden wir uns auch Barths Vortrag *Das Problem der Ethik in der Gegenwart* von 1922 zuwenden. Denn der Ethikvortrag spricht pointiert „philosophische Grundgedanken“ des Denkens Barths und der Römerbriefkommentare aus und ist so von besonderer Bedeutung.¹⁵⁸

Im Ethikvortrag von 1922 sieht Barth etwas existentieller als in seiner früheren Theologie das Tun als Grundbestimmung des konkreten Daseins an: „Wir leben ja von Augenblick zu Augenblick. Und Leben heißt Tun, auch dann, wenn es zufällig ein Nicht-Tun sein sollte. Leben, das anderes wäre als unser Tun, wäre uns schlechthin unanschaulich, es wäre nicht unser Leben.“¹⁵⁹ Als Handelnder bzw. ‚Tuender‘ befindet sich der Mensch immer in konkreten Augenblicken und Situationen, in denen er sich Zwecke setzt. Damit, wie Barth weiterführt, sei aber zugleich die „Frage nach einem Inbegriff aller Zwecke, d.h. aber die über alles Sein hinausgreifende Frage nach dem Guten“, ¹⁶⁰ gestellt. So steht das menschliche Handeln zu jeder Zeit unter der absoluten Forderung des kategorischen Imperativs und ist ausgerichtet auf den Endzweck bzw.

¹⁵⁸ G. PFLEIDERER, Karl Barths praktische Theologie, 381. Die Interpretation des Zusammenhangs von Barths früher Theologie und der späteren, besonders in diesem Abschnitt über die Ethik, geschieht im Rückgriff auf die bereits mehrfach zitierte Untersuchung *Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens* von Folkart Wittekind.

¹⁵⁹ K. BARTH, *Das Problem der Ethik in der Gegenwart*, 106.

¹⁶⁰ Ebd.

den ‚Inbegriff aller Zwecke‘ und seine Realisierung. Barths Vorstellung von Sittlichkeit und des Guten ist also auch 1920, genau wie in seiner frühen Theologie, eine kantianische.¹⁶¹

Während jedoch Barths Theologie um 1910 die Religion als Individualitätsbewusstsein beschrieb, in dem sich das Individuum angesichts des erkannten Guten seiner Aufgabe bewusst wird, seinen Willen als Individuum völlig dem kategorischen Imperativ zu unterwerfen, und während hier um 1910 also die Individualität als verstärkend auf die Realisierung des Guten bezogen wurde und die beiden so miteinander verknüpft waren, so hatte Barth seit 1914 jedoch, – und dies ist vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit seinen Marburger Lehrer und der *Christlichen Welt* bei Kriegsbeginn zu sehen –, die Verknüpfung von Individualität und der Realisierung des Guten gelöst: „Die Persönlichkeit, die die Idee der Menschheit in ihren Willen aufgenommen hat, [...], der Mensch, der über die Schwelle der Freiheitswelt in unsre Welt tritt, er ist als solcher nie und nirgends gewesen und wird als solcher nie und nirgends sein [...]. Mögen wir von dieser Freiheit mit gutem Grund eine Idee haben, so haben wir doch nicht die mindeste Kenntnis von ihr, [...]. Kenntnis haben wir offenbar nur von der Triebfeder der Lust, die nicht aus der Freiheit ist und nicht in die Freiheit führt. Wissen können wir nur von dem Menschen, der mit allem was er will und hat, beweist, daß er nicht jene in der Welt der Freiheit begründete Persönlichkeit ist. Begreifen können wir nur die Unbegreiflichkeit des kategorischen Imperativs.“¹⁶²

Aber nicht nur im Hinblick auf die Individualität ist Barth nunmehr skeptisch: Es kann generell für Barth keinen identifizierbaren menschlichen Realisierungsagenten des Guten bzw. eine menschliche Herbeiführung des Reiches Gottes mehr geben. Dies ist für die Anlage seiner weiteren Theologie von grundlegender Bedeutung. Neben der Individualität scheidet für Barth auch der religiöse Sozialismus als ein identifizierbarer Realisierungsagent des Guten bzw. Gottes aus. Durch die Auseinandersetzung mit den Marburger Lehrern scheint Barth die Korrumpierbarkeit jedes menschlichen Realisierungsagenten zu Bewusstsein gekommen zu sein. In der Auseinandersetzung mit Rading ging es ja eben um die Frage, inwiefern im Krieg ‚Gott‘ bzw. das Gute mit einer be-

¹⁶¹ Vgl. etwa K. BARTH, *1Röm*, 266f.; DERS., *Das Problem der Ethik in der Gegenwart*, 116ff. Vgl. dazu F. WITTEKIND, *Geschichtliche Offenbarung*, 212ff.

¹⁶² K. BARTH, *Das Problem der Ethik in der Gegenwart*, 118.

stimmten empirischen menschlichen Größe oder Option identifizierbar ist.¹⁶³ Wenn es für Barth ausscheidet, dass es identifizierbare Realisierungsagenten des Guten geben kann, dann ist damit freilich nicht die Aufgabe der Realisierung des Guten selbst hinfällig, wie wir bereits sahen. Auch wenn der Mensch als handelnder in den konkreten Handlungssituationen, in denen er im Lebensvollzug steht, aus sich heraus das Gute nicht verwirklichen kann, das er verwirklichen soll, so zieht dies keinesfalls einen „Quietismus“¹⁶⁴ nach sich. Ehe wir uns den praktischen Konsequenzen in dieser Barthschen Konzeption zuwenden, ist zu erläutern, welche Bedeutung der Religion bzw. der Glaube in dieser Konzeption hat.

Die Pointe von Barths Theorie ist, dass Religion bzw. Glaube die aktuelle Konstitution eines solchen Handlungs- bzw. Wirklichkeitsbewusstseins meint, in dem das Bewusstsein die Handlungsbedingungen einsieht, unter denen es jeweils als konkretes in der Geschichte steht. Jedem Tun des Menschen ist die Aufgabe aufgegeben, das Gute zu realisieren. Die Konstitution des Wirklichkeitsbewusstseins, das die Religion ist, meint die Einsicht des Bewusstseins in seine Verfasstheit, immer schon im (selbstbezogenen) Zwecksetzen in konkreten Situationen begriffen zu sein und so das Gute aus sich heraus nicht realisieren zu können, da jede Realisierungsgestalt von egoistischen Motiven bzw. Zwecken korrumpiert ist.¹⁶⁵ So bedeutet die Religion als Konstitution dieses Handlungs- und Wirklichkeitsbewusstseins die Einsicht in die praktische Verfasstheit des Bewusstseins. Religion bedeutet weiter die Einsicht, dass sich die jedem Tun aufgebene Realisierung des Guten bzw. Gottes nur durch das Gute bzw. Gott selbst vollziehen kann. Dies ist nun eine entscheidende Wendung in seiner gesamten Konzeption, die es Barth ermöglicht, die menschlichen Versuche der Realisierung des Guten bzw. Gottes zurückzuweisen, aber dabei an der Realisierung des Guten in der Geschichte als dem Ziel der Geschichte festzuhalten.

Barth fasst Religion also wie 1910 als ein aktuales wahrheitsmäßiges Geschehen des Bewusstseins, in dem das Bewusstsein absolut-normativ ausgerichtet wird. Religion

¹⁶³ Vgl. F. WITTEKIND, *Geschichtliche Offenbarung*, 217–230.

¹⁶⁴ K. BARTH, *Das Problem der Ethik in der Gegenwart*, 134 sowie zu dem gesamten Abschnitt F. WITTEKIND, *Geschichtliche Offenbarung*, 212f. 228f.

¹⁶⁵ Vgl. a.a.O., 228. Vgl. auch K. BARTH, *Das Problem der Ethik in der Gegenwart*, 128f.: „Was der Mensch wollen kann, das sind Dinge, das ist nicht Geist. Was der Mensch tun kann, das ist höchste Entfaltung seiner selbst, aber nicht Liebe. [...] Zur Realisierung des sittlichen Objekts, des Ziels der Geschichte ist der Bestand der menschlichen Möglichkeiten vom gewöhnlichen Schlafen bis zur mystischen Versenkung einfach nicht geeignet. Dieser Bestand ist gewiß in sich sehr entwicklungs- und verbesserungsfähig, aber zum Endzweck verhält er sich immer wie 1: ∞.“

bedeutet nun um 1920 praktisch die Konstitution eines ethischen Handlungsbewusstseins aus dem selbstdurchsichtigen, wahrheitsmäßigen Vollzug des Bewusstseins, in dem dieses um die Nicht-Realisierbarkeit des Guten angesichts der absoluten sittlichen Pflicht in der konkreten Situation und um die Selbstrealisierung des Guten unabhängig von allen menschlich erzeugten Realisierungsversuchen weiß. Es wird von Barth aufgezeigt, so lässt sich allgemeiner sagen, wie es absolute normative Orientierung in der Geschichte gegeben kann. Dabei hält Barth gegenüber jeder konkreten, inhaltlich bestimmten geschichtlichen Norm idealistisch an der Absolutheit des Formalprinzips des kategorischen Imperativs fest.

Dieses Handlungsbewusstsein aus der Religion ist an den aktuellen Vollzug gebunden und wird theologisch expliziert. Die Ethik-, Kultur- und Religionskritik, aber im Weiteren auch die Dialektik in der theologischen Explikation, welche sich nach dem Ersten Weltkrieg verstärkt in Barths Texten findet, zielt nun auch auf die Zurückweisung von sich selbst verabsolutierenden und als Realisierungsagenten des Guten bzw. Gottes auftretenden Größen. Die Kritik dieser ist in Barths dargelegter theologisch-ethischer Normativitätstheorie verankert.¹⁶⁶ Die Aktualität und Reflexivität des individuell-konkreten konstituierenden Vollzuges des Handlungsbewusstseins, das die Religion ist, ist dasjenige, das in der theologischen Explikation hervortreten soll. Die theologische Explikation weist so jede ‚stillstellende‘ Objektivierung des aktuellen Vollzuges und jede Identifizierung Gottes mit menschlichen Optionen oder Größen zurück.

Das aktuelle Handlungsbewusstsein ist immer wieder neu zu vollziehen, der Mensch tritt nicht aus seinen konkreten Lebenssituationen hinaus. Diese ‚Lage‘, in der der Mensch das beschriebene Handlungsbewusstsein konstituiert und in der ihm die Bedingungen und das Ziel seines Handelns bewusst wird, wird nicht ‚gebessert‘. Sondern es gilt nach Barth gerade die Nicht-Realisierbarkeit des zu realisierenden Guten durch jeden menschlichen Realisierungsagenten einzusehen und die „unentrinnbare[] Schärfe“ des Gottesgerichts und die „volle Unerträglichkeit der menschlichen Lage“¹⁶⁷

¹⁶⁶ Vgl. a.a.O., 130f. und DERS., Der Christ in der Gesellschaft, 17: „Das Gericht Gottes über die Welt ist die Aufrichtung seiner eigenen Gerechtigkeit. Sich auf den Anfang zurückwerfen lassen, ist keine öde Verneinung, wenn wir wirklich auf den Anfang, auf Gott geworfen werden; denn nur mit Gott können wir positiv sein. Positiv ist die *Negation*, die von Gott ausgeht und Gott meint, während alle *Positionen*, die nicht auf Gott gebaut sind, negativ sind. Den Sinn unserer Zeit in Gott *begreifen*, also hineintreten in die Beunruhigung durch Gott und in den kritischen Gegensatz zum Leben, heißt zugleich unserer Zeit ihren Sinn in Gott *geben*.“

¹⁶⁷ K. BARTH, Das Problem der Ethik in der Gegenwart, 130.

auszuhalten. Dies einzusehen bedeutet den ‚Sinn der Lage‘ bzw. den ‚Sinn der Zeit‘ zu begreifen. So kann es keine theologische Untermauerung des menschlich-endlichen Handelns und keine Ethik im Sinne einer Moral reflektierenden, normativen theoretischen Wissenschaft geben. Praktisch resultiert aus der Religion so eine Haltung der „schlichte[n] Sachlichkeit unseres Denkens, Redens und Tuns“.¹⁶⁸ Da alles menschliche Handeln in der Geschichte verbleibt, ist ein situationsgerechtes nüchternes Handeln angebracht.¹⁶⁹

Die ‚Lage‘ des menschlichen Handelns in der Geschichte, die von der Religion eingesehen wird, bedeutet also, dass das Bewusstsein absolut-normativ ausgerichtet ist auf die Realisierung des Guten. Im reflexiven Wissen um die Handlungsbedingungen in der Geschichte wird jede Identifizierung des Guten mit menschlichen Realisierungsagenten zurückgewiesen sowie eine nüchterne und situationsgerechte Haltung eingenommen und die Selbstrealisierung des Guten in der Geschichte erhofft. Diese Lage einzusehen bedeutet in Barths theologischer Explikationssprache in der ‚Bewegung Gottes‘ zu stehen.

Wenn es nun in Barths Theologie um 1920 eine theologische Theorie der individuellen Konstitution von Handlungsbewusstsein geht, so ist bei aller Individualitätskritik zu sagen, dass es sich hierbei nicht um eine „material antiindividualistische Option“¹⁷⁰ handelt. Darüber hinaus kann gesagt werden, dass die Ethik in Barths Theologie in dieser Gestalt nicht nur wie bereits 1910 vor den Problemen aus dem Historismus vor hoher Bedeutung ist, sondern dass sie nun aus systematischer Perspektive von noch grundlegender und weitreichenderer Bedeutung ist, genauso wie auch die praktisch-ethische Zielrichtung der Barthschen Konzeption noch deutlicher hervortritt. Auch wenn Barth um 1920 verstärkt auf den aktuellen religiösen Vollzug und auch auf die konkret gelebte Existenz in der Geschichte blickt, so hat er seit 1910 durchgehend an seiner idealistisch-kantianischen Vorstellung des Guten festgehalten. Die normative

¹⁶⁸ K. BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 25.

¹⁶⁹ Vgl. K. BARTH, *Das Problem der Ethik in der Gegenwart*, 135; DERS., ¹Röm (zu 12,1–2), 471 und (zu 13,11–14), 524. Vgl. auch DERS., *Der Christ in der Gesellschaft*, 37: „Was sollen wir denn nun tun? Es ist wahr, viele brennende große und kleine Fragen, die in dieser Zentralfrage enthalten sind und auf die wir dringend der Antwort bedürfen, scheinen durch die biblische Zentralantwort, die wir gehört haben, nicht beantwortet, Und *scheinen* doch nur nicht beantwortet. Denn wo und wann sollten wir *sub specie aeternitatis* nicht wissen können, was zu tun ist? [...] was kann der Christ in der Gesellschaft anderes tun, als dem Tun *Gottes* aufmerksam zu folgen?“

¹⁷⁰ D. KORSCH, *Cohen und die protestantische Theologie*, 72; vgl. dazu auch G. PFLEIDERER, *Karl Barths praktische Theologie*, 293.

Orientierung des Bewusstseins aus der Religion, wie sie hier beschrieben wurde, ist nun im folgenden Abschnitt im Hinblick auf das Thema der Geschichte zu untersuchen.

2.2.3. *Religion und Geschichte*

Es wurde vorangehend bereits ausgeführt, dass Barth um 1920 mit seiner Konzeption eine Theorie der absoluten normativen Orientierung des Bewusstseins in der Geschichte entfaltete. Zudem wurde erwähnt, dass in seiner Konzeption die Ethik von hoher Bedeutung ist und in praktischer Absicht aufzeigen will, wie es absolute normative Orientierung in der Geschichte geben kann und unter welchen Bedingungen die Realisierung des Guten in der Geschichte steht. Wie wir sahen, war vor allem die Auseinandersetzung mit Martin Rade im Ersten Weltkrieg der Hintergrund dafür, dass Barth seine Konzeption in Bezug auf die Ethik weiterentwickeln ließ. Die generell hohe Bedeutung der Ethik, aber auch die große Bedeutung geschichtsphilosophischer Momente konnte daneben bereits um 1910 im Zusammenhang der Auseinandersetzung Barths mit dem Historismus beobachtet werden. Auch in der weiterentwickelten Fassung der Ethik Barths, die ja auch 1920 noch die Zielrichtung seiner Konzeption abgibt, ist der Historismus ein entscheidender Hintergrund von Barths Konzeption, den diese kritisch weiterentwickeln will.

Die geschichtsphilosophischen Momente, die in Barths früher Theologie um 1910 festgestellt wurden, wurden von diesem weitergeführt. Generell lässt sich sagen, dass die „geschichtsphilosophische Grundintention“ seines Denkens als „Kontinuum in [seiner] Entwicklung“¹⁷¹ – bei aller Kritik an seiner eigenen früheren Individualitätstheorie – anzusehen ist. Die Religion als der aktuelle individuelle Wirklichkeits- bzw. Handlungsbewusstsein konstituierende Vollzug in Barths Theologie um 1920 wird von diesem als den Sinn bzw. das Wesen der Geschichte erfassend dargelegt. Eine Geschichtsphilosophie Troeltsch'scher Prägung, die Geschichtswissenschaft und der Historismus, aber auch die religionsgeschichtlichen Untersuchungen verfehlen dagegen in der Sicht Barths die Geschichte und ihr Wesen. Dieses Verstehen der Geschichte, das zugleich mit normativer Orientierung verbunden ist, ist nur dem aktuellen religiösen Vollzug als dem beschriebenen Handlungs- und Wirklichkeitsbewusstsein möglich. Dieses erfasst die Handlungsbedingungen in der Geschichte und versteht so das Wesen der Geschichte, dass sie nämlich ein Netz aus Relativitäten und menschlichen Zwecken

¹⁷¹ F. WITTEKIND, *Geschichtliche Offenbarung*, 211.

ist, in dem sich das Individuum vorfindet und aus dem es nicht heraustreten kann. Zugleich wird angesichts des normativen Ziels der Geschichte, das in der völligen Realisierung des Guten besteht, darum gewusst, dass es ‚keinen entwicklungsmäßigen Zusammenhang‘ zwischen der eigengesetzlichen Geschichte und dem Ziel der Geschichte, das durch Gott selbst herbeigeführt wird, gibt. Diese Einsicht, dieses Verstehen der Geschichte und der eigenen Geschichtlichkeit, ist geradezu der Sinn der Geschichte.¹⁷²

„Jenseits, *trans*, *darum* gerade handelt es sich, davon leben wir. Wir leben von dem, was *jenseits* des Reichs der Analogien ist, zu denen auch unser bißchen *Innseits* gehört. Von den Analogien führt keine Kontinuität hinüber in die göttliche Wirklichkeit. Kein gegenständlicher Zusammenhang zwischen dem, was *gemeint* ist, und dem, was *ist*, darum auch kein gegenständlicher, etwa entwicklungsmäßig vorzustellender Übergang von hier nach dort. Das Himmelreich ist eine Sache für sich, seine Verheißung sowohl wie seine Offenbarung, wie die Fülle seiner Gegenwart, so gewiß es nicht für sich bleibt und bleiben kann. So ist das Ziel der Geschichte, das *τέλος*, von dem Paulus 1. Kor 15,23–28 geredet, kein geschichtliches Ereignis neben andern, sondern die Summe der Geschichte *Gottes* in der Geschichte, in ihrer uns verhüllten, ihm aber und den von ihm erleuchteten Augen offenbaren Herrlichkeit.“¹⁷³

In dieser Ausrichtung stellt Barths Konzeption also angesichts des Historismus eine Vertiefung von Geschichtlichkeit und eine konsequente Anerkennung historischer Relativität dar. Denn nach Barth lebt der zwecksetzende handelnde Mensch immer in bestimmten Situationen, eingebettet in historisch-relativen Normen und Zusammenhängen, aus denen er niemals austritt. Insofern wird Troeltschs Analyse der Relativität jeglicher geschichtlicher Größe beigeprüft. Barth verzichtet darauf, geschichtsphilosophisch reflektiert ethische Normen und Werte zu begründen. Es gilt nach Barth in der Geschichte, im ‚Reich der Analogien‘ und Eigengesetzlichkeiten, jeweils in den konkreten Situationen nüchtern und situationsgerecht zu handeln. Der religiöse Vollzug als die beschriebene Konstitution von Handlungsbewusstsein vermag das Bewusstsein an der absoluten Norm des Guten zu orientieren und über die eigene Geschichtlichkeit aufzuklären. Mit seiner Theorie beschreibt Barth, wie das individuelle Bewusstsein in der Geschichte normativ orientiert wird. In dieser ethischen und geschichtsphilosophischen Ausrichtung wird also auch Barths Konzeption von 1920 vor dem Hintergrund des Hi-

¹⁷² Vgl. F. WITTEKIND, *Christologie als Geschichtsreflexion*, 63f.

¹⁷³ K. BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 34.

storismus verständlich. Die Gesamtanlage seiner Theologie, wie sie hier ab 1910 rekonstruiert wurde, lässt also von Grund auf das Bemühen Barths erkennen, vor dem Hintergrund des Historismus eine theologische Theorie mit geschichtsphilosophisch-ethischem Einschlag zu entfalten, die in praktischer Absicht darlegt, wie es für den Einzelnen Normativität in der Geschichte gibt.

C. MARTIN HEIDEGGER

Martin Heidegger, der am 26. September 1889 im badischen Meßkirch geboren wurde, erhielt von seinen Eltern eine katholische Erziehung. Heideggers Vater Friedrich war Mesner in der Kirche St. Martin in Meßkirch, in der Martin Heidegger selbst Ministrant war. Martin Heidegger besuchte die Jesuitenschule in Konstanz bis zu seinem 17. Lebensjahr, danach das Bertholdsgymnasium der Jesuiten in Freiburg i. Br. Im Anschluss daran begann Heidegger das Noviziat bei den Jesuiten in Feldkirch, das er jedoch krankheitsbedingt abbrach. Sein Weg führte ihn dann in das Ausbildungsprogramm für Priester-Kandidaten der Erzdiözese Freiburg. Heidegger war damals drei Semester lang für katholische Theologie eingeschrieben, bis er ganz in die Philosophie überwechselte. Bezüglich seiner theologischen Ausbildung erklärte er später: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt.“¹⁷⁴ Heidegger hielt auch nach seinem Studienabschluss noch Lehrveranstaltungen für katholische Theologen bis 1919 ab, als er aufgrund von „[e]rkenntnistheoretischen Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens“, die ihm „das System des Katholizismus problematisch und unannehmbar“ machten, „nicht aber das Christentum und die Metaphysik [...]“,¹⁷⁵ diese Tätigkeit niederlegte.

1912 hatte Heidegger bei dem Neukantianer Heinrich Rickert zu studieren begonnen, bei dem er auch seine Dissertation von 1912 verfasste. 1914 meldete sich Heidegger zum Militärdienst, was jedoch aus gesundheitlichen Gründen abgelehnt wurde. Wiederum Heinrich Rickert fungierte dann als Betreuer der Habilitation Heideggers, anlässlich derer Heidegger 1915 seinen Habilitationsvortrag *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* hielt.¹⁷⁶ 1916 wurde Heidegger in ein Ersatz-Bataillon einberufen, 1918 war er dann in Verdun, wo er beim meteorologischen Dienst arbeitete. Danach kehrte Heidegger nach Freiburg zurück, wo er Assistent von Edmund Husserl wurde, bei dem er dann seit 1919 „lehrend-lernend“ das „phänomenologische Sehen“ einüb-

¹⁷⁴ Vgl. zum ganzen Absatz: G. FIGAL, Art. Heidegger, Sp. 1511 und J.A. BARASH, Heidegger und der Historismus, 79f. Das Zitat von Heidegger wurde a.a.O., 80, entnommen und findet sich in M. HEIDEGGER, Aus einem Gespräch von der Sprache, Pfullingen 1959, 96.

¹⁷⁵ Vgl. O. PÖGGELER, Der Denkweg Martin Heideggers, 305. 308.

¹⁷⁶ Vgl. J.A. BARASH, Heidegger und der Historismus, 94–100. Hierin setzt sich Heidegger mit Troeltsch, d.h. mit dessen Buch *Augustin. Die christliche Antike und das Mittelalter im Anschluß an die Schrift ‚de civitate Dei‘* auseinander. Vgl. M. HEIDEGGER, Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, 430f.

te.¹⁷⁷ Ab 1919 hielt Heidegger als Privatdozent Vorlesungen in Freiburg ab, ehe er 1923 nach Marburg berufen wurde. Während seiner Zeit als Privatdozent hatte Heidegger bereits eine gewisse Bekanntheit erlangt. Nach Hannah Arendt reiste der Name Heideggers damals durch ganz Deutschland wie das ‚Gerücht vom heimlichen König‘. Einige Studenten um Heidegger konnten so dem späteren Werk *Sein und Zeit* von 1927, das Heideggers Berühmtheit begründete, im Vergleich zu dessen Auftreten und Anspruch in den frühen Vorlesungen eher wenig abgewinnen.¹⁷⁸

In Marburg pflegte Heidegger ab 1923 den Kontakt zu dem Theologen Rudolf Bultmann, an dessen Seminaren er auch teilnahm. Bultmann erblickte in Heidegger einen Verehrer Wilhelm Herrmanns und bescheinigte ihm hier eine gute Kenntnis Luthers und der modernen Theologie, auch derjenigen Karl Barths. Bultmann versuchte dann mehrfach Karl Barth dazu zu bewegen, von Göttingen aus nach Marburg zu Heidegger zu kommen und diesen kennenzulernen, da dieser laut Bultmann an der Bekanntschaft mit Barth interessiert war. Barth jedoch wies diese Einladungen und Vermittlungsversuche Bultmanns zurück.¹⁷⁹

Den nachfolgenden Ausführungen zu Heidegger müssen in diesem einleitenden Abschnitt neben biografischen Hintergründen noch Anmerkungen, die die Zielsetzung und Textgrundlage des Abschnittes betreffen, vorangestellt werden. So ist zunächst darauf hinzuweisen, dass im Folgenden keine auch nur annähernd vollständige Rekonstruktion

¹⁷⁷ Vgl. zum letzten Abschnitt J.A. BARASH, Heidegger und der Historismus, 129; das Zitat entstammt: M. HEIDEGGER, Zur Sache des Denkens, Tübingen²1976, 86.

¹⁷⁸ Vgl. C.F. GETHMANN, Philosophie als Vollzug und als Begriff, 28f.

¹⁷⁹ Vgl. J.A. BARASH, Heidegger und der Historismus, 146, der einen Brief Bultmanns vom 23. Dezember 1923 an H. von Soden zitiert: „Das Seminar ist für mich diesmal besonders lehrreich, weil unser neuer Philosoph Heidegger, ein Schüler Husserls, daran teilnimmt. Er kommt aus dem Katholizismus, ist aber ganz Protestant, was er neulich in der Debatte nach einem Vortrag Hermelinks über Luther und das Mittelalter bewies. Er hat nicht nur eine vortreffliche Kenntnis der Scholastik, sondern auch Luthers und brachte Hermelink einigermaßen in Verlegenheit; er hatte offenbar die Frage tiefer erfaßt als dieser. – Es ist mir interessant, daß Heidegger – auch sonst mit der modernen Theologie vertraut und besonders ein Verehrer Herrmanns – auch Gogarten und Barth kennt und besonders den ersteren ähnlich einschätzt wie ich.“ – Vgl. zu Bultmanns Vermittlungsversuchen zwischen Barth und Heidegger etwa den Brief vom 15. Juli 1924, in dem sich Barth bei Bultmann entschuldigt, nicht nach Marburg zu Heideggers Vortrag *Geschichte und Zeit* kommen zu können, da er „hier [sc. in Göttingen] so heillos viel Werg in der Kunkel [habe], daß es unmöglich geht.“ Außerdem glaube er, grundsätzlich nicht in Marburg erwünscht zu sein. (Vgl. K. BARTH/ R. BULTMANN, Briefwechsel, 32) Später dann äußert Barth gegenüber Eduard Thurneysen in einem Brief vom 12. März 1928, freilich auch aufgrund der Auseinandersetzung mit Bultmann zu dieser Zeit, polemisch: „Eine ganz ähnliche puristische Haltung [sc. wie diejenige Friedrich Gogartens] grassiert übrigens in Marburg um Bultmann und Heidegger. Sie wollen mich immer wieder zu einem Vortrag dorthin laden, was ich aber mit der Begründung ablehne, daß ich mit Leuten, die die Wahrheit gefressen haben, nichts zu tun haben wolle.“ (K. BARTH/ E. THURNEYSEN, Briefwechsel 2, 565)

des frühen Denkens und des frühen Denkweges Heideggers bis 1922 angedacht ist bzw. im Rahmen dieser Arbeit geleistet werden kann. Viel eher soll das Denken Heideggers in dessen Freiburger Vorlesungen aus der Nachkriegszeit bis 1922 pointiert auf unser Thema hin untersucht werden. Anders als im Abschnitt über Karl Barth, wo erst von dessen frühester Religionsphilosophie um 1910 auszugehen war, müssen bei Heidegger dessen frühere Schriften vor 1919 für die Rekonstruktion nicht in gleichem Maße herangezogen werden.

Damit soll freilich nicht bestritten werden, dass beim Überblicken des ersten Bandes der Gesamtausgabe Heideggers nicht interessante und für Heideggers weitere Entwicklung wichtige Aspekte aufgefunden werden können. Jedoch soll nachfolgend weder die Genese von Heideggers Philosophie bis 1918 bzw. 1919,¹⁸⁰ noch die genaue Entwicklung seiner Philosophie in der Nachkriegszeit zum Hauptthema gemacht werden. Es soll auch seine Konzeption grundsätzlich nicht über deren jeweilige Bezugnahmen, etwa auf Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Paul Natorp oder Heinrich Rickert, erklärt werden. Sondern es soll im Folgenden eher darum gehen, unter Berücksichtigung der Genese von Heideggers Philosophie und ihrer Bezüge zum einen das Thema der Geschichte in dessen ersten Freiburger Vorlesungen zu untersuchen und zum anderen das grundsätzliche systematische Anliegen Heideggers zu eruieren. Die vorliegende systematisch-theologische Arbeit möchte während der Untersuchung dann den Blick besonders auch auf die Auseinandersetzung Heideggers mit der Religion richten und seine Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch beleuchten. Das heißt, dass ähnlich wie bei Barth zu erörtern versucht werden wird, ob bzw. wie vor dem Hintergrund der Troeltsch'schen Problemstellung, wie sie im ersten Teil dieser Arbeit beschrieben wurde, von Heidegger eine geschichtsphilosophisch reflektierte Begründung von Normativität aufgezeigt wird.

Wenn nun Heideggers Philosophie in den Vorlesungen von 1919 bis 1922 untersucht wird, so soll darf nicht übergangen werden, dass sich innerhalb dieses Zeitraumes, in der Heidegger Privatdozent in Freiburg war, eine gewisse Entwicklung beobachten lässt. Nicht nur die Frage nach der Kontinuität der Entwicklung Heideggers in dieser

¹⁸⁰ So wird etwa die aristotelisch-thomistische Neuscholastik, mit der sich Heidegger in seiner Studienzeit befasste, trotz der Akzentuierung der Untersuchung auf das Thema Religion nicht weiter berücksichtigt werden. Dies hängt mit der Ansicht dieser Arbeit zusammen, dass mit Heideggers ‚Hermeneutik der Faktizität‘ in seinen Freiburger Vorlesungen nach dem Ersten Weltkrieg eine neue Phase im Denken Heideggers beginnt. Vgl. dazu die Diskussion bei J.-CH. KIM, *Leben und Dasein*, 42f.

Phase, sondern eng damit verknüpft auch die Frage, wie sich die frühen Vorlesungen zu *Sein und Zeit* von 1927 verhalten, wurden in der Heidegger-Forschung bereits diskutiert.¹⁸¹ In *Sein und Zeit* von 1927 weist Heidegger in einer für diese Fragen wichtigen Anmerkung darauf hin, dass er sein Programm einer „Umweltanalyse und überhaupt die ‚Hermeneutik der Faktizität‘ des Daseins seit dem W.S. 1919/20 wiederholt in seinen Vorlesungen mitgeteilt“¹⁸² habe. Heidegger selbst zieht also aus der Perspektive von *Sein und Zeit* eine Kontinuitätslinie und deutet implizit die hier untersuchte Phase bis 1922 als Einheit. Jedoch begegnet der Begriff der Faktizität erst im Sommersemester 1920 und der der Hermeneutik explizit erst im Sommersemester 1923 in der Vorlesung *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* und also nicht, wie eigentlich gemäß Heideggers Anmerkung zu erwarten wäre, seit dem Wintersemester 1919/20. Die vorliegende Rekonstruktion sieht jedoch wie von Heidegger selbst impliziert den Zeitraum von 1919–1922 grundsätzlich als eine einheitliche Phase an, in der Heideggers Philosophie recht konsequent reifte. Ferner erscheint nach Ansicht dieser Arbeit die allgemeine Kennzeichnung von Heideggers Philosophie als ‚Hermeneutik der Faktizität‘ als angemessen. Dies ist freilich nachfolgend noch darzulegen. In Heideggers Hermeneutik der Faktizität ist innerhalb unseres Untersuchungszeitraums das „faktische Leben“¹⁸³ bzw. die „faktische Lebenserfahrung“¹⁸⁴ von zentraler Bedeutung. Die Begriffe ‚Existenz‘ und ‚Dasein‘, die später dann prominent hervortreten sollten, kommen bis 1922 eher nur am Rande und in noch recht unspezifischem Gebrauch vor. Daneben kann mit Blick auf Heideggers spätere Philosophie gesagt werden, dass die behandelten Vorlesungen vor derjenigen aus dem Sommersemester 1921/22, welche den Titel *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* trägt, auch noch nicht die Tendenz zur „Ontologisierung der Faktizität“¹⁸⁵ die sich ab dem Sommersemester 1923 nochmals verstärkte, aufweisen.

Der Grund, weshalb hier nicht die gesamte Freiburger Privatdozenten-Phase inklusive der sich ab 1923 verstärkenden Ontologisierung der Faktizität behandelt wird, sondern sich die Rekonstruktion auf die Zeit bis 1922 beschränkt, ist darin zu sehen,

¹⁸¹ Vgl. etwa C.F. GETHMANN, Philosophie als Vollzug und als Begriff, 27–53, bes. 30–32; J.-CH. KIM, Leben und Dasein, 42f.; K. LEHMANN, Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie, 352f.

¹⁸² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 72 Anm. 1.

¹⁸³ So in M. HEIDEGGER, GrPh, 41 u.ö.

¹⁸⁴ So etwa in M. HEIDEGGER, Anmerkungen, 9 und DERS., EPhR, 9ff.

¹⁸⁵ Vgl. zum Ganzen TH. KISIEL, Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘, 114f., hier 114.

dass in Heideggers Vorlesungen bis 1922 noch die Auseinandersetzung mit Troeltsch und der Religion aus der Perspektive der bis dahin bereits breit dargelegten Hermeneutik der Faktizität erkennbar ist. Hierauf möchte die vorliegende Arbeit in ihrer grundsätzlichen Ausrichtung verstärkt das Augenmerk legen. Unter den Vorlesungen bis 1922¹⁸⁶ wird so besonders auf diejenige vom Wintersemester 1920/21, welche den Titel *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* trägt, geblickt.

Damit wäre am Ende der einleitenden Bemerkungen schließlich noch eine weitere Anmerkung zu machen. Leider handelt es sich bei den zu bearbeitenden Vorlesungen, wie sie sich in der Heidegger-Gesamtausgabe finden, nicht durchwegs um die Originalmanuskripte Heideggers oder um Abschriften dieser. Zum Teil wurden hier aufgrund von Nachschriften nicht unwesentliche Ergänzungen und Gliederungen der Vorlesungen durch die Herausgeber vorgenommen. Zum Teil wurden sogar durch die Herausgeber der Gesamtausgabe ganze Vorlesungen, zu denen kein Originalmanuskript Heideggers aufzufinden war, aus Nachschriften von Hörern rekonstruiert.¹⁸⁷ Hier kann man sich an eine Bemerkung Heideggers erinnern fühlen: „Solche Nachschriften, auch die sorgfältigsten, bleiben [...] zweifelhafte Quellen“.¹⁸⁸ Für unseren Zusammenhang ist dies insofern prekär, als die Gesamtausgabe aufgrund des Fehlens des Originalmanuskripts die hier wichtige Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* aus fünf Vorle-

¹⁸⁶ *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919; = *IPhW*), *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (= *PhW*) sowie *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (= *WUaS*; beide Sommersemester 1919), *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20; = *GrPh*), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Sommersemester 1920; = *PhAA*), *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21; = *EPhR*), *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921; = *AuN*). Obgleich sich hier wie oben angedeutet neue Momente in Heideggers Philosophie finden, welche hier nicht weiter gewürdigt werden können, soll auch die Vorlesung *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22; = *PhIA*) genannt werden. Neben den genannten Vorlesungen sollen die Entwürfe und Ausarbeitungen der nicht gehaltenen Vorlesung *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (von 1918/19; = *GmM*) und auch die *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘* aus der Zweitausgabe der *Wegmarken* beachten werden. Nach Angabe des Herausgebers entstanden letztere in den Jahren 1919–1921: Vgl. Nachweise, in: M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, 481f.

¹⁸⁷ Zu den vorangehend genannten Vorlesungen ist diesbezüglich zu erwähnen: Ergänzungen der Vorlesungen durch Vorlesungsmitschriften in der Gesamtausgabe finden sich in *PhW* (vgl. B. HEIMBÜCHEL, Nachwort in GA 56/57, 216); *GPh* (vgl. H.-H. GANDER, Nachwort in GA 58, 266f.); *PhAA* (vgl. C. STRUBE, Nachwort in GA 59, 200f.) sowie in den Anhängen zu *AuN* (vgl. C. STRUBE, Nachwort in GA 60, 347). Die Vorlesungen *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (vgl. B. HEIMBÜCHEL, Nachwort in GA 56/57, 215. 217) und *EPhR* (Vgl. M. JUNG/ TH. REGELY, Nachwort zu GA 60, 339ff.) wurden vollständig aus einer bzw. fünf Mitschriften rekonstruiert.

¹⁸⁸ Zitiert in F. HOGEMANN, Heideggers Konzeption der Phänomenologie, 55.

sungsmitschriften zusammensetzt.¹⁸⁹ Dies soll jedoch nicht daran hindern, diese interessante Vorlesung im Wissen darum mit Behutsamkeit heranzuziehen.

Zunächst also wird sich für die Untersuchung des Themas der Geschichte bei Heidegger dessen Philosophieverständnis zugewandt, wobei Heideggers Idee einer Urwissenschaft erkundet wird. Dabei wird anfangs das von Heidegger selbst in manchen Vorlesungen vollzogene Vorgehen verfolgt, bei dem dieser über die Zurückweisung von unangemessenen Philosophieverständnissen sein eigenes ‚phänomenologisches‘ Verständnis immer weiter charakterisiert und herauschält. Es wird hier auf die schon erwähnte faktische Lebenserfahrung überzugehen sein, auch im Hinblick darauf, wie faktische Lebenserfahrung und Philosophie in Beziehung stehen bzw. sich vollziehen. Nach diesen annähernden Betrachtungen wird dann wieder auf das Thema der Geschichte fokussiert werden. In Bezug auf die Geschichte wird dann die faktische Lebenserfahrung noch deutlicher dargelegt werden können. Vor allem hier, aber auch im Abschnitt zur Ethik wird die Frage der Begründung von Normativität angesichts der Geschichte bei Heidegger erörtert werden. Schließlich kann die Religion in Beziehung zu den zuvor untersuchten Themenbereichen gesetzt werden.

1. ‚Geschichte‘ in der Philosophie Heideggers um 1920

1.1. Philosophieverständnis

1.1.1. *Heideggers Idee einer Urwissenschaft*

Die ersten Vorlesungen Heideggers ähneln sich im Groben darin, dass sie zunächst eine Kritik von Philosophieverständnissen und -programmen der Gegenwart oder der näheren Vergangenheit aus der Perspektive von Heideggers Philosophie sein wollen. Die ersten beiden Freiburger Vorlesungen¹⁹⁰ sind so zu großen Teilen eine Kritik des Neukantianismus, vor allem des sog. südwestdeutschen, zum Teil aber auch des Marburger Neukantianismus.¹⁹¹ Wie eingangs schon bemerkt, hatte Heidegger sich lange vor den Freiburger Vorlesungen, zu Zeiten seiner Dissertation und Habilitation mit dem Neukantianismus Rickerts auseinandergesetzt. Neben Rickert ist in den ersten beiden Vorle-

¹⁸⁹ Vgl. M. JUNG/ TH. REGELY, Nachwort zu GA 60, 339ff.

¹⁹⁰ Vgl. M. HEIDEGGER, IPhW und PhW.

¹⁹¹ Vgl. zur Kritik des Marburger Neukantianismus M. HEIDEGGER, IPhW, 77ff. und PhW, 141f.

sungen Wilhelm Windelband (sowie auch dessen Lehrer Hermann Lotze) ein wichtiger, von Heidegger ausdrücklich genannter Bezugspunkt der Kritik am Neukantianismus.

In seiner Vorlesung *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* beurteilt Heidegger die Entstehung des südwestdeutschen Neukantianismus als Kulturphilosophie vor allem über die Genese des Wert- bzw. Geschichtsproblems seit der Aufklärung.¹⁹² Heideggers Kritik des südwestdeutschen Neukantianismus sieht dann vor, die eigentlichen „fundamentalen Problemgruppen“ hinter dessen Hauptproblem, nämlich dem Wertproblem, zu ergreifen und „eine kritisch-positive phänomenologische Überwindung der Wertphilosophie“¹⁹³ zu leisten. Das müsse geschehen, indem die vom südwestdeutschen Neukantianismus ausgemachte Problemstellung „im Aufweis der echten Problemsphäre“¹⁹⁴ hinter dieser überwunden werden. Die Kritik am südwestdeutschen Neukantianismus entwickelt also zunächst den Vorwurf, dass ein Problem, nämlich das Wertproblem, als dringlich ausgemacht und mit bestimmten Methoden und Mitteln bearbeitet wird, dass dabei jedoch die eigentliche Problemstellung hinter dem Wertproblem verkannt wird.¹⁹⁵ Diese Problemstellung möchte Heidegger seinem Anspruch nach mit seiner Philosophie erheben und die Wertphilosophie so ‚positiv‘ überwinden.

Ein weiterer immer wiederkehrender grundlegender Vorwurf Heideggers am Neukantianismus ist, dass in diesem ein Verständnis der Philosophie als *Wissenschaft* vorherrschend ist.¹⁹⁶ Es liegt natürlich auf der Hand, dass der Neukantianismus tatsächlich ein großes Interesse an der Philosophie als Wissenschaft besaß.¹⁹⁷ Aber wieso ist dies für Heidegger ein grundlegender Kritikpunkt? Heidegger sieht im Neukantianismus durch die Idee der Wissenschaft die unhinterfragte Übernahme eines gegenüber der ‚eigentlichen‘ philosophischen Problemsphäre unangemessenen Ideals gegeben. Die Leitidee in diesem Wissenschaftsideal ist nach Heidegger die „Idee der Dinglichkeit“.¹⁹⁸ In den Wissenschaften würden einzelne im Lebensvollzug vorkommende Gehalte zu

¹⁹² Vgl. zu diesem Zusammenhang M. HEIDEGGER, PhW, 129–139. 163–168 und unten C. 1.2.1.

¹⁹³ A.a.O., 141.

¹⁹⁴ A.a.O., 127.

¹⁹⁵ Ebd.

¹⁹⁶ Vgl. M. HEIDEGGER, GPh, 10.

¹⁹⁷ Vgl. P. NATORP, Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems, 15f.

¹⁹⁸ M. HEIDEGGER, GPh, 126ff.

„Dinggegenständlichkeit[en]“ bzw. „Dinglichkeit[en]“¹⁹⁹ gemacht und zu theoretischen Zusammenhängen (d.h. Wissenschaften) ausgeformt. Für die Philosophie sei das Fatale an diesem Ideal, dass es ihr eigentliches Thema und ihren Ursprung, nämlich das vortheoretische Leben, verdecke und verfehlen lasse.²⁰⁰ So neige die Philosophie des Neukantianismus dazu, sich auf die Idee der Wissenschaft zu fixieren und alle Lebensbereiche nur noch durch das „Transparent“²⁰¹ der Konstitutionsform ‚Wissenschaft‘ zu sehen, wodurch das Leben selbst aber still gestellt werde und eine eigentliche philosophische Befassung mit dem Phänomen Leben unmöglich gemacht werde.

In die soeben referierte kritische Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus, denen sich die ersten beiden Vorlesungen zu weiten Teilen widmen, ist freilich Heideggers Anliegen der Profilierung seines eigenen philosophischen Ansatzes mit einzuberechnen. Ungeachtet der Frage aber, ob er mit seiner Kritik dem Neukantianismus gerecht wird, ist festzustellen, dass sich in seiner Auseinandersetzung mit diesem wichtige Momente finden, die auf Heideggers eigenes Philosophieverständnis führen: Die Forderung eines ‚phänomenologischen Verstehens‘, das die ursprünglich motivierenden Problemstellungen, – etwa hinter dem Wertproblem des Neukantianismus –, im Lebensvollzug findet und freilegt und die Verdeckung dieser eigentlichen Problemstellungen durch Theoretisierung, Objektivierung und Übernahme fremder Methoden und Ideale von Wissenschaft zurückweist. Im Weiteren wird sich noch einmal der Kritik der zeitgenössischen Philosophien zuzuwenden sein nach der Darstellung der eigenen Philosophie Heideggers. Von dieser aus wird die vorgetragene Kritik am Neukantianismus noch deutlicher werden. Doch zuvor ist zu erläutern, worum es Heidegger bei seiner Idee einer Urwissenschaft, die er auch als Phänomenologie bezeichnete, geht.

Schon in seiner ersten Freiburger Vorlesung möchte Heidegger Philosophie als Phänomenologie betreiben bzw. als eine „Urwissenschaft“²⁰² entfalten. Philosophie ist nach Heidegger insofern eine *Urwissenschaft*, als sie eine Wissenschaft sein soll, die anders als alle anderen Wissenschaften oder vom Wissenschaftsideal geprägten Philosophien eine ‚vortheoretische‘ *Ur-Dimension* expliziert. Dabei handelt es sich um die

¹⁹⁹ A.a.O., 126.

²⁰⁰ Vgl. a.a.O., 23. In einer früheren Vorlesung spricht Heidegger vom „Ent-lebnis“ durch den Primat des Theoretischen und der Objektivierung. (IPhW, 84ff.)

²⁰¹ M. HEIDEGGER, GPh, 23.

²⁰² Vgl. M. HEIDEGGER, IPhW, 63.

Aufgabe der phänomenologischen „Erschließung der Erlebnissphäre“,²⁰³ bzw. des Lebens, wie Heidegger ab der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* sagt. Ausgehend von dieser vorthoretischen Sphäre des Erlebens bzw. Lebens, die Heidegger als Ursprungsdimension der Wissenschaften ausmacht und entfaltet, möchte Heidegger die Genese und Bedeutung der Wissenschaften aufzeigen. Die Urwissenschaft selbst steht also auf einer anderen Ebene als die anderen Wissenschaften und ist diesen in spezifischer Weise vorgeordnet. Die Heidegger vorschwebende Urwissenschaft bzw. *Ursprungswissenschaft*,²⁰⁴ wie er teilweise unter deutlichen Anklängen an den Marburger Neukantianismus sagt, soll nicht durch Angleichung an ein ‚sachfremdes‘ Wissenschaftsideal Wissenschaft sein, wie er es dem Neukantianismus vorwirft. Inwiefern sie selbst Wissenschaft und den anderen Wissenschaften vorgeordnet ist, – dies kann hier nur angedeutet werden –, werde nach Heidegger nur in ihrem Vollzug selbst deutlich.²⁰⁵ Heidegger ist sich der Zirkularität seiner Behauptung bewusst.²⁰⁶ Wie sich noch zeigen wird, würde es Heideggers Vorstellung von vollzugsgebundener, ‚vorthoretischer‘ Philosophie widersprechen, hier eine ‚theoretische‘ Erörterung und Definition zu bieten.

Ähnliches ist auch festzustellen bei der Frage, inwiefern es sich bei Heideggers Philosophie um eine *Phänomenologie* handelt. Auch hier findet sich keine abschließende selbstverortende Definition, sondern Heidegger verweist auf den Vollzug des Philosophierens selbst oder führt seine Phänomenologie unmittelbar durch. Dieser Philosophievollzug ist nun zur Klärung der Frage zu betrachten, inwiefern es sich um ein phänomenologisches Vorgehen Heideggers handelt.

Als Phänomenologie bezeichnet Heidegger seine Idee der Ur- bzw. Ursprungswissenschaft durchwegs in seinen ersten Vorlesungen, teilweise schon in deren Titel. In der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* untersucht dann Heidegger die Geschichte des Begriffes und attestiert Husserl, dass diesem in seinen *Logischen Untersuchungen* von 1901 ein „erster ‚Durchbruch‘“²⁰⁷ zu einer ‚echten‘ Phänomenologie gelungen sei. Jedoch sei er sich seiner eigenen Entdeckung und ihrer treibenden Motive gegenüber nicht ganz im Klaren gewesen, so dass er seine phänomenologische Methode

²⁰³ Vgl. a.a.O., 109.

²⁰⁴ Vgl. etwa a.a.O., 95f. und GPh, 1–3.

²⁰⁵ Vgl. M. HEIDEGGER, IPhW, 95 und EPhR, 8: „Was Philosophie selbst ist, läßt sich [...] nur im Philosophieren selbst klar machen.“

²⁰⁶ Vgl. M. HEIDEGGER, IPhW, 95.

²⁰⁷ M. HEIDEGGER, GPh, 13.

„als deskriptive und zwar deskriptive Psychologie“²⁰⁸ von psychischen Erlebnissen bezeichnete. Edmund Husserl habe zwar als erster auf das Wie der Gegebenheit von Gegenständen für das Bewusstsein geachtet. Jedoch habe er fälschlicherweise zu viel Nachdruck auf das „Gegenständliche[] der Objektivität“²⁰⁹ gelegt. Zudem habe er seine eigene Entdeckung fälschlicherweise im Rückblick in einen wissenschaftlich-systematischen Gesamtzusammenhang von Methoden eingeordnet. Damit, so lässt sich interpretierend sagen, sollte Husserls Phänomenologie nach Heidegger eine fixierte wissenschaftliche Methode sein und nicht mehr ein eigentliches vollzugsgebundenes phänomenologisches Philosophieren, das mit der Sphäre des wirklichen vortheoretischen Lebens befasst ist, wie es Heidegger vorschwebt.

Aber wie ist nun Heideggers eigene Phänomenologie über diese ersten Andeutungen hinaus zu beschreiben? Bisher wurde festgestellt, dass Heideggers Philosophie eine Urwissenschaft sein möchte, die mit dem Leben befasst ist. Genauer soll es in ihr darum gehen, wie sich das Leben selbst ‚vortheoretisch‘ versteht und mit sich vertraut ist. Das Leben soll so in Heideggers Vorstellung die grundlegende Problemsphäre der Philosophie sein, jedoch nicht aus einer theoretisch-wissenschaftlichen Perspektive, sondern eben aus einer phänomenologischen. Aus der Betrachtung des ‚Phänomens‘ des Lebens und seines Vollzuges als grundlegender Problemsphäre sollen sich dann unter anderem die Genese und die Bedeutung von Wissenschaft erklären lassen.

Es fragt sich natürlich sogleich, wie das vortheoretische Selbstverstehen des Lebens nach Heidegger überhaupt zugänglich oder erfassbar sein soll. Denn es soll ja nicht aus einer theoretischen Perspektive von außen betrachtet werden. Heideggers Antwort ist, dass das vortheoretische Leben explizierbar ist, indem der Phänomenologe verstehend das Leben selbst vollzieht. Zwar lebe das Leben in seinem Vollzug unreflektiert in Vertrautheiten, es sei „selbstgenügsam“ und wisse „nichts von Philosophie“.²¹⁰ Jedoch führe eine eigentümliche „Umwendung“²¹¹ im Lebensvollzug selbst zur phänomenologischen Haltung, die dann das Leben explizieren könne. Dass es also zum phänomenologischen Philosophieren kommt, soll sich nicht der Übernahme einer bestimmten theoretischen Sicht auf das Leben, sondern letztlich dem Leben selbst verdanken, das im Anschluss an seinen selbstdurchsichtigen Vollzug von der Phänomenologie expliziert

²⁰⁸ A.a.O., 14.

²⁰⁹ A.a.O., 15.

²¹⁰ A.a.O., 31.

²¹¹ M. HEIDEGGER, EPhR, 11.

wird. Es ist also festzustellen, dass Heidegger das Leben und das phänomenologische Verstehen des Lebens unmittelbar verbunden sieht. Bei der phänomenologischen Explikation des Lebens soll dann so das Leben nicht still gestellt oder wie aus der Perspektive des Zuschauers theoretisch betrachtet werden.²¹² Sondern der Phänomenologe soll auf das Wie des Verstehens des Lebens in seinem Vollzug blicken, indem er verstehend das Leben mitvollzieht. Von hier aus möchte Heidegger die aktualen vorthoretischen Lebensvollzüge in ihrer Struktur, in ihren Motiven und Tendenzen explizieren. Das phänomenologische Verstehen Heideggers verbindet dies mit dem Anspruch, von hier aus die Genese und Bedeutung der theoretisch-dinglichen Haltung, die die Wissenschaften kennzeichnet, freilegen zu können bzw. allgemeiner durch ‚Destruktion‘ verschiedlicher kultureller und geschichtlicher Zusammenhänge das vorthoretische ‚ursprüngliche‘ Selbstverstehen des aktualen Lebens in seinen treibenden Motiven und Tendenzen offenzulegen, die zur Ausbildung dieser Zusammenhänge führen.

1.1.2. *Die faktische Lebenserfahrung*

Während etwas allgemeiner bei der Erläuterung der Phänomenologie Heideggers deren Grunddimension als das ‚Leben in seinem Vollzug‘ bezeichnet wurde, so kann nun das Leben bzw. die ‚faktische Lebenserfahrung‘ in ihrer Struktur genauer dargelegt werden. In der ersten Hälfte der 1920er Jahre traten bei Heidegger an die Stelle der faktischen Lebenserfahrung und des faktischen Lebens die Begriffe ‚Dasein‘ bzw. ‚Existenz‘. Betrachtet man die beiden Bestandteile des Begriffs ‚faktisches Leben‘ und ‚faktische Lebenserfahrung‘, so ist zur *Faktizität* zu sagen, dass bei dieser zunächst an die Bedeutung des Gegenbegriffs zur Apriorität gedacht werden könnte, nämlich als das Wirklich-Tatsächlich-Geschichtliche im Unterschied zu seinem idealen Geltungsgrund.²¹³ Jedoch ist die Vorstellung von Apriorität, wie oben schon in Heideggers Kritik am Neukantianismus anklang, in seiner Sicht letztlich eine theoretische Ausformung, die sich gewissen Tendenzen des Lebens und damit der Faktizität selbst verdankt. Zudem wurde im Neukantianismus zumeist der Begriff ‚Tatsächlichkeit‘ gebraucht. Grundsätzlich soll der Begriff auf die Wirklichkeit und Tatsächlichkeit des Lebens abzielen. Dabei ist der noch darzulegende ‚Situationscharakter des Lebens‘ von Bedeutung und auch das Moment des Geschichtlichen spielt bei der Faktizität eine Rolle. Dies wird im Abschnitt

²¹² Vgl. zur Zuschauermetapher, welche oben schon bei Barth begegnete, etwa M. HEIDEGGER, GPh, 39.

²¹³ Vgl. TH. KISIEL, Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘, 93.

über die Geschichte noch dargelegt werden. Sein *Lebensbegriff*, welcher ab der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* hervortrat, kann zunächst mit Heideggers eigenen Worten wie folgt skizziert werden: das Leben sei etwas, „was und so nahe liegt, daß wir uns meist gar nicht ausdrücklich darum kümmern; Etwas, zu dem wir so gar keine Distanz haben, um es selbst in seinem ‚überhaupt‘ zu sehen; und die Distanz zu ihm fehlt, weil wir es selbst sind, und wir uns selbst nur vom Leben aus selbst, das wir sind, das uns (accusativ) ist, in seinen eigenen Richtungen sehen.“²¹⁴ Um nun weiter zu verstehen, was Leben meint und vor allem, wie wir uns ‚nur vom Leben aus selbst sehen‘, ist darauf einzugehen, wie die oben wiederholt gebrauchte Formel aufzufassen ist, dass es Aufgabe von Heideggers Phänomenologie sein soll, zu explizieren, wie sich das Leben in seiner vorthoretischen Vertrautheit mit sich selbst versteht. In dieser Aufgabe soll sie eine Hermeneutik der Faktizität sein.

Genauer geht es Heidegger darum, wie sich das Bewusstsein im konkreten Lebensvollzug selbst versteht und jeweils auf sich selbst bezieht. Eine Pointe von Heideggers früher Philosophie ist,²¹⁵ dass er eine eigenständige Form von Selbstverhältnistheorie bzw. Selbstverstehenstheorie sowohl ohne Bezug auf das klassische transzendentalphilosophische Vokabular durchzuführen versucht und noch wichtiger, dass er sich mit seiner Theorie deutlich von traditionellen Ich-Theorien abhebt, die auf Subjekt-Objekt-Unterscheidungen und entsprechenden Ich-Reflexionstheorien basieren.²¹⁶ Denn Heideggers Konzeption geht nicht nur davon aus, dass im faktischen Leben Subjekt und Objekt immer schon verschmolzen sind. Sondern der entscheidende Punkt ist, dass Heideggers Selbstverhältnistheorie in Weiterentwicklung des Husserlschen Intentionalitätskonzept davon ausgeht,²¹⁷ dass im Lebensvollzug kein ‚Ich‘ abgelöst von den Gehalten erfahren wird, sondern dass das Bewusstsein auf sich selbst bezogen ist, *indem* es jeweils intentional ausgerichtet ist auf das Erfahrene und sich so selbst hat. Insofern also nach Heidegger überhaupt kein abgelöstes Ich erfahrbar ist, kommt einzig die von seiner Phänomenologie entfaltete Selbstverhältnistheorie, die er freilich nicht als solche bezeichnet, infrage.

²¹⁴ M. HEIDEGGER, GPh, 29; k.i.O.

²¹⁵ Vgl. dazu J. STOLZENBERG, Ursprung und System, 284 und U. BARTH, Cartesianische oder hermeneutische Subjektivität, 273.

²¹⁶ Vgl. a.a.O., 272f.

²¹⁷ Vgl. a.a.O., 273.

Heidegger legt nun vor diesem Hintergrund dar, dass das Leben so, in dieser Ausrichtung auf Bedeutsamkeiten, „Weltcharakter“²¹⁸ besitzt, insofern das Leben nicht nur eingebettet ist in die Welt, sondern insofern das, was in der faktischen Lebenserfahrung erfahren wird, also das Erlebte, Welt ‚ist‘.²¹⁹ „Unser Leben ist unsere Welt – und selten so, daß wir zusehen, sondern immer, wenn auch ganz unauffällig, versteckt, ‚dabei sind‘ [...] [U]nser Leben ist nur *als Leben*, insofern es in einer Welt lebt.“²²⁰ Drei Dimensionen von Welt unterscheidet Heidegger, nämlich erstens die Umwelt, zu der nicht nur materielle Dinge, sondern auch ideale wie Wissenschaft und Kunst gehören. Zweitens die soziale Mitwelt und drittens eben „das Ich-Selbst, die Selbstwelt“.²²¹ Im Vollzug des Lebens ragen die drei Dimension immer schon ineinander, wobei das faktische Leben „in einer merkwürdigen Zugespitztheit auf die Selbstwelt gelebt, erfahren“²²² wird. Das ‚Ich-Selbst‘ bzw. die Selbstwelt ist also keine fixe Größe und ist nicht abgelöst von der umweltlichen und mitweltlichen Umwelt erfahrbar. Die Selbstwelt besitzt nach Heidegger Situationscharakter, insofern Situationen jeweils „labile, fließende Zuständlichkeiten der Selbstwelt“ sind. Das ‚Ich-Selbst‘ bzw. wie Heidegger bereits in einer frühen Vorlesung pointiert sagt, das „Situations-Ich“ bzw. „historische Ich“²²³ schwimmt also in der jeweiligen Situation mit und geht ganz in diese auf: Das Selbst ist so „nur als Funktion eines Erfahrungszusammenhangs“²²⁴ existent und „nur im Ausdruck der Situation gegenwärtig“.²²⁵ Das faktische Leben ist dabei durch seine „Selbstgenügsamkeit“ gekennzeichnet, insofern es immer den Motiven und Tendenzen des Lebens folgend, ausgerichtet auf Bedeutsamkeiten, in sich selbst verbleibt, und „sich nicht aus sich selbst heraus[zum]drehen“²²⁶ braucht.

Heideggers Anspruch, die Bedeutung von Kultur und Wissenschaft zu erklären, aber auch durch ‚Destruktion‘ verschiedenlicher kultureller und geschichtlicher Zusammenhänge das vorthoretische ‚ursprüngliche‘ Selbstverstehen des Lebens in seinen treibenden Motiven und Tendenzen, die zur Ausbildung dieser Zusammenhänge führen, offenzulegen, ist nun vor dem Hintergrund der referierten Theorie zu sehen. Wie Hei-

²¹⁸ M. HEIDEGGER, GPh, 33.

²¹⁹ Vgl. M. HEIDEGGER, EPhR, 11.

²²⁰ M. HEIDEGGER, GPh, 33f.

²²¹ M. HEIDEGGER, EPhR, 11.

²²² M. HEIDEGGER, GPh, 59.

²²³ M. HEIDEGGER, WUaS, 206.

²²⁴ J. STOLZENBERG, Ursprung und System, 288.

²²⁵ M. HEIDEGGER, GPh, 258.

²²⁶ A.a.O., 31.

degger dies durchführt, wird am Ende des Abschnittes zu Heidegger anhand seiner Interpretation paulinischer Briefe noch veranschaulicht werden können.

Es soll nun eine Bemerkung zur methodischen Durchführung erfolgen, da von hier aus die faktische Lebenserfahrung im weiteren Verlauf noch weiter dargelegt wird. Heideggers Anspruch ist es, bei der Erklärung eines Phänomens bzw. der phänomenologischen Explikation des ursprünglichen Selbstverstehens sich keine Methoden zur Explikation von außen vorgeben zu lassen. Sondern es soll in seinen Sinndimensionen nach seinem „Gehaltssinn“, seinem „Bezugssinn“ und seinem „Vollzugssinn“ expliziert werden.²²⁷ Neben dem erfahrenen Gehalt und dem Bezug, dem „Wie des Erfahrens“,²²⁸ der „das Verhalten des Selbst zu etwas meint“,²²⁹ ist der Vollzugssinn von größter Bedeutung, da er für „das Sich-Verhalten und Sich-Verstehen des konkreten Selbst in einer bestimmten Situation“²³⁰ steht. Der Lebensvollzug kann so daraufhin untersucht werden, in welcher Intensität das Selbst in der jeweiligen Situation am Erleben beteiligt ist. Die beiden Extreme sind hier „ein Erleben ‚ohne sich selbst zu haben‘ und die ‚volle Spontaneität des Selbst“²³¹ so dass der Vollzugssinn gesteigert ist und gegenüber dem Bezugs- und Gehaltssinn dominiert: „Die Situation erfährt damit eine Modifikation ihres Gehaltssinns: es kommt zu einer schöpferischen Gestaltung der Lebenswelt.“²³²

Nachdem zuvor bereits von der Selbstgenügsamkeit der faktischen Lebenserfahrung in ersten Zügen skizziert wurde, kann in den Blick genommen werden, wie Heideggers Urwissenschaft die Genese und Bedeutung der Wissenschaften aus dem Leben erklärt. Nach Heidegger besitzen die in der faktischen Lebenserfahrung erfahrenen Gehalte noch nicht „Objektscharakter“, sondern zunächst den Charakter der „Bedeutsamkeit“.²³³ Die Bedeutsamkeit ist nach Heidegger der Wirklichkeitscharakter des faktischen Lebens.²³⁴ In der „selbstgenügsame[n] Bedeutsamkeitsbekümmerung“²³⁵ des faktischen Lebens erfolge so kein Urteil über Bedeutungen und Werte, auch nicht über

²²⁷ Vgl. M. HEIDEGGER, Anmerkungen, 22: „Der volle Sinn eines Phänomens umspannt seinen intentionalen Bezugs-, Gehalts- und Vollzugscharakter“, DERS., GPh, 261 sowie dazu U. BARTH, Cartesianische oder hermeneutische Subjektivität, 276; CH. DANZ, Religion der konkreten Existenz, 337; J. STOLZENBERG, Ursprung und System, 288.

²²⁸ M. HEIDEGGER, EPhR, 12.

²²⁹ J. STOLZENBERG, Ursprung und System, 288.

²³⁰ CH. DANZ, Religion der konkreten Existenz, 337.

²³¹ J. STOLZENBERG, Ursprung und System, 288; vgl. M. HEIDEGGER, GPh, 260.

²³² A.a.O., 261.

²³³ M. HEIDEGGER, EPhR, 14. Vgl. auch a.a.O., 13; k.i.O.: „Alles, was in der faktischen Lebenserfahrung erfahren wird, trägt den Charakter der Bedeutsamkeit; aller Gehalt trägt in ihr diesen Charakter.“

²³⁴ Vgl. M. HEIDEGGER, GPh, 104.

²³⁵ M. HEIDEGGER, EPhR, 16.

Zwecke. Doch wohne der faktischen Lebenserfahrung eine gewisse Tendenz inne, aufgrund ihrer Indifferenz bzw. Selbstgenügsamkeit ‚abzufallen‘, ‚der Artikulation zur Wissenschaft und schließlich einer ‚wissenschaftlichen Kultur‘ zu‘.²³⁶ Dadurch nämlich, dass sich die faktische Lebenserfahrung voll in das bedeutsame Erfahrene lege, tendiere sie in ihrer Indifferenz und Selbstgenügsamkeit zur Ausformung der Sachlogik von Objektzusammenhängen, d.h. zum Abfall in Wissenschaft. Dies bedeutet nach Heidegger das ‚Erlöschen des spezifisch faktischen Erfahrungszusammenhangs‘.²³⁷ Die wissenschaftlichen Sachlogiken, die sich, was den Bezugssinn angeht, alle gleichen, haben ‚eine gewisse Zähigkeit, Vehemenz, ein Hintreiben zur Tyrannis und radikalen Ausformung‘ und wollen die ‚Ausdehnung ihres Herrschaftsbereiches über das ganze Leben.‘²³⁸

1.2. Geschichte

1.2.1. *Der Historismus und die Bedeutung der Geschichte für die Entwicklung der neukantianischen Wertphilosophie*

Nachdem nun das Philosophieverständnis Heideggers erläutert wurde, kann wieder auf das Thema der Geschichte fokussiert werden. Hierfür sollen zunächst Heideggers Bemerkungen zum Entstehen des historischen Denkens und zum Historismus erörtert werden. Es ist bemerkenswert, dass Heidegger nicht nur hier, sondern auch im Hinblick auf die neukantianische Wertphilosophie die Geschichte als entscheidendes Grundproblem ausmacht, welches vom Neukantianismus aus seiner Sicht freilich inadäquat diagnostiziert und bearbeitet ist. Deshalb wird sich in diesem Abschnitt noch einmal dem Neukantianismus zugewandt. Betrachtet man aus dieser Perspektive Heideggers Philosophie, so kann generell gesagt werden, dass es Heidegger ein Anliegen war, die Probleme der Philosophie aus der Geschichte, wie eben in der neukantianischen Wertphilosophie, weiterzuentwickeln und zu zeigen, wie philosophisch angemessen mit dem Problem der Geschichte umzugehen ist. Auch dürfte Heidegger nicht einfach auf das Historische in dem zuvor untersuchten faktischen Leben gestoßen sein, sondern eher dürfte die Fokussierung auf den wirklichen geschichtlichen Lebensvollzug mit dem Anliegen einer Vertiefung bzw. Radikalisierung von Geschichtlichkeit zu tun haben, die mit dem Historis-

²³⁶ A.a.O., 15.

²³⁷ M. HEIDEGGER, GPh, 120.

²³⁸ A.a.O., 39. 40.

mus in Zusammenhang steht. Dies stellt vorerst eine Vermutung dar, die im Laufe des Abschnittes zur Geschichte erwogen werden muss, um dann im darauf folgenden Abschnitt zur Ethik ein klareres Urteil abgeben zu können.²³⁹ Es ist außerdem vorab zu bemerken, dass Heidegger als Beispiel für historische Arbeit und Geschichtswissenschaft immer wieder auf die evangelische Theologie zu sprechen kommt. So hätten die Anmerkungen Heideggers hierzu auch in diesem Abschnitt behandelt werden können. Auch wenn dies dann erst im Abschnitt zur Religion erfolgt, so ist immerhin schon festzustellen, dass Heidegger sich des Ausmaßes des Geschichtsproblems für Religion und Theologie bewusst war. Dies macht seine Interpretation der urchristlichen Religiosität umso interessanter.

Im Folgenden soll sich nun zunächst den Anmerkungen Heideggers zum *Historismus* zugewandt werden. Es ist zu sehen, wie Heidegger aus historischer Perspektive die Entwicklung des historischen Bewusstseins in seiner Vorlesung *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* skizziert:²⁴⁰ Nach Heidegger habe sich in der Aufklärung vor dem Hintergrund der mathematischen Naturwissenschaft und des rationalen Denkens eine rationale Geschichtsbetrachtung ergeben, die im Sinne der Idee der Universalgeschichte alles geschichtliche Geschehen in begriffliche Zusammenhänge auflöste. Herder habe dann als erster gegenüber der linearen teleologischen Geschichtssicht das Historisch-Individuelle in seiner Mannigfaltigkeit und auch Irrationalität gesehen. Man habe nun begonnen, so Heidegger, einen Sinn für Wirkungszusammenhänge zu entwickeln und die „Kategorie der ‚Eigenheit‘“ (134) auf jeglichen Zusammenhang angewandt. So habe etwa Schleiermacher das „Eigentümliche des christlichen Gemeinbewußtseins“ (ebd.) entdeckt. Auch von philosophischer Seite wären die Intuitionen Herders vertieft worden. Denn die Fokussierung auf das Subjekt in Kants Transzendentalphilosophie wurde weitergeführt in der „Ich-Metaphysik“ Fichtes und Schellings, wodurch das Geschichtliche in seiner Eigenheit von der schöpferischen Tathandlung des Subjektes aus gesehen wurde, während die historische Entwicklung nun als Entwick-

²³⁹ Es soll zumindest am Rande erwähnt sein, dass die Heidegger-Schüler Karl Löwith und Hans-Georg Gadamer, welche die hier behandelten frühen Freiburger Vorlesungen zum Teil bei Heidegger hörten, die Geschichte als zentrales Thema im gesamten Werk Heideggers ansahen. Karl Löwith verstand Heideggers Weg ab *Sein und Zeit* bis zum Spätwerk als geschichtsphilosophische Aufhebung des Historismus und Hans-Georg Gadamer nannte Heideggers Theorie der Geschichtlichkeit einen „Historismus zweiten Grades“. (Vgl. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen ³1972, 500; zitiert in: J.-CH. KIM, *Leben und Dasein*, 287; zu Löwith vgl. a.a.O., 284)

²⁴⁰ M. HEIDEGGER, PhW, 132–135. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Vorlesung.

lung des Bewusstseins und des Geistes begriffen wurde. So habe „Hegels sogenannter Panlogismus [...] seine Herkunft aus dem historischen Bewusstsein und ist nicht etwa eine Konsequenz bloßer radikaler Theoretisierung des Theoretischen“. (135) Neben der philosophischen Entwicklung des historischen Bewusstseins hätten sich in Fortführung der Tendenz zur Beachtung des Historisch-Individuellen dann die empirische Geschichtsforschung und die kritische Kirchengeschichtsforschung herausgebildet. Rankes Arbeiten hätten jegliches Entwicklungsschema zurückgewiesen und den Blick für die Mannigfaltigkeit geschichtlicher Welten und „ihre[r] Bewegung“ eröffnet. Indem er die Geschichte in ihrem „echten universalgeschichtlichen Zusammenhang“ (ebd.) begreifen wollte, habe er die Richtung für die folgende Entwicklung vorgegeben: Denn nunmehr habe das Bewältigen des empirischen geschichtlichen Materials den Vorrang erhalten. So habe man sich auf philosophischer Seite immer mehr von der Spekulation abgewandt und der Wirklichkeit zugewandt. Die wirtschaftlichen und sozialen Probleme hätten dann im 19. Jahrhundert „vollends das Leben auf den Boden der Erfahrung und praktischen Betätigung“ gezogen. (ebd.)

Nachdem die geschichtlichen Hintergründe der Herausbildung des historischen Bewusstseins genannt wurden, kann nun die *Bedeutung der Ausweitung des historischen Denkens für die Entwicklung der gegenwärtigen Philosophie* nach Heidegger referiert werden. (163–168) Heidegger macht hier eine Linie von Dilthey über Windelband zu Rickert und Lask aus, auf der über erkenntnistheoretische und geschichtsmethodologische Fragen das Wertproblem bzw. das Problem von Normativität und Geschichte in den Fokus gerückt sei. Wilhelm Dilthey habe nämlich nicht nur versucht, die Eigenständigkeit der historischen Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften zu zeigen, sondern auch den historischen Geisteswissenschaften ein eigenes erkenntnistheoretisches und methodologisches Fundament zu geben. (164) Dabei habe er die Bedeutung des Singulären und Einmaligen in der geschichtlichen Wirklichkeit aufgezeigt. Diltheys Ideen wären dann von Wilhelm Windelband in dessen Unterscheidung von nomothetischen und idiographischen Wissenschaften weitergeführt und an seine Schüler Rickert und Lask weitervermittelt worden. Rickert habe das methodologische Problem gegenüber Windelband vertieft und nach Prinzipien der historischen Begriffsbildung gesucht. (170) Er habe hier gefragt, wie die geschichtliche Wirklichkeit begrifflich erfasst werden könne. Dabei habe er festgestellt, dass sich das geschichtliche

Interesse auf Wirklichkeiten bezieht, „mit denen Werte verknüpft sind“. (173) Die wertbezogenen Wirklichkeiten stellten Kulturobjekte dar und ermöglichten erst die Geschichtswissenschaft. Damit freilich wurde ein „System[] gültiger [Kultur-]Werte“ und die Begründung von absoluter Wertgeltung erforderlich. (175) Heidegger ordnet also die steigende Bedeutung des Geschichtsthemas in der Wertphilosophie in den Zusammenhang von erkenntnistheoretischen und methodologischen Fragen zum Erfassen von Geschichte ein.

Wendet man sich dann von der frühen Vorlesung *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* aus dem Sommersemester 1919 der Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* vom Sommersemester 1920 zu, so ist zu erkennen, dass Heidegger hier das Wertproblem noch deutlicher in den Zusammenhang der Geschichte, der er sich nun verstärkt zuwendet, stellt. In dieser Vorlesung bezeichnet Heidegger die neukantianische Kulturphilosophie neben der Lebensphilosophie als Hauptgruppe der Gegenwartsphilosophie und sieht deren Hauptproblem im „Problem der absoluten Geltung“.²⁴¹ Es geht Heidegger in der Vorlesung darum, eine „Destruktion des Aprioriproblems“ zu leisten. (43–86) Zu seinem Destruktionsbegriff führt Heidegger in den etwa zu dieser Zeit entstandenen *Anmerkungen zu Karl Jaspers, 'Psychologie der Weltanschauungen'* pointiert aus, dass die „Destruktion des Überlieferten“ gleichbedeutend „mit der Explikation der motivgebenden ursprünglichen Situationen, denen die philosophischen Grunderfahrungen entspringen“²⁴² sei. Für das Aprioriproblem bedeutet dies in der Vorlesung, dass Heidegger sich bei der Destruktion des Aprioriproblems ausschließlich der Geschichte zuwendet, denn die Geschichte sei „das aufdringlichste Phänomen [...], das das Apriori bzw. die absolute Geltung, den Gegenstand der Philosophie, in Gefahr bringt“. (43) Denn das historische Bewusstsein stelle „das Absolute und jede prätendierte Erkenntnis dieses Absoluten und seiner Systematik [...] in Frage“ (21), wie Heidegger zuvor schon ausführte. Damit spricht Heidegger also das Relativitätsproblem an, das im Zuge des Historismus besonders deutlich wurde. Nicht umsonst erwähnt Heidegger, dass er für diesen Problemzusammenhang besonders die moderne protestantische Theologie als Beispiel ansehe. Er schneidet sodann die zentralen Themenkreise des Troeltsch'schen Denkens an, so die Frage nach der Absolutheit des Christentums, aber auch die Frage nach der absoluten Bedeutung Jesu. Hinter die-

²⁴¹ M. HEIDEGGER, PhAA, 19ff. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Vorlesung.

²⁴² M. HEIDEGGER, *Anmerkungen*, 3f.

sen Fragen steht nach Heidegger das Problem der absoluten Wertgeltung bzw. der Absolutheit angesichts der historischen „Relativität“. (22) Aufgrund dieser Situation der Philosophie und der Theologie stellt sich Heidegger also in der Vorlesung die Aufgabe, das Aprioriproblem zu destruieren, indem er den ursprünglichen Sinn von Geschichte freilegt.

Schließlich soll die spätere Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* vom Wintersemester 1920/21 noch im Hinblick auf die Frage untersucht werden, wie nach Heidegger das Geschichtsproblem die Philosophie seiner Gegenwart tangiert. Noch grundsätzlicher als zuvor konstatiert Heidegger hier „die Wichtigkeit des Historischen für den Sinn des Philosophierens überhaupt, vor allen Geltungsfragen.“²⁴³ In der Vorlesung klingen dann auch deutlicher als zuvor der Historismus und die Kulturkrise an: „Das ‚historische Bewußtsein‘ soll unsere gegenwärtige Kultur vor anderen auszeichnen. Das historische Denken bestimmt tatsächlich unsere Kultur: erstens, indem es aufreizt, anregt, stimuliert; zweitens, indem es hemmt.“ (33) Hier spricht Heidegger dann von der lähmenden Wirkung des historischen Denkens und sieht das Leben nunmehr im *Kampf gegen das Historische* begriffen, in dem Versuch, sich zu behaupten gegenüber diesem. In diesem Kampf gegen das Historische gebe es drei geschichtsphilosophische Grundtypen von Sicherungsversuchen gegenüber dem Historischen: Den platonischen Weg, der über der geschichtlichen Wirklichkeit noch einen Ideenkosmos aufspannt, so dass das Historische zu etwas Sekundärem wird und damit seine Beunruhigung verliert. Zweitens das ‚radikale Sich-Ausliefern‘, bei dem der Einzelne zwar voll eingerückt wird in den Geschehensprozess, wobei jedoch die Erfassung dessen, die „Wirklichkeitsdeutung des Geschichtlichen“, (46) selbst wiederum befreiend wirke und die Geschichte dadurch ihre beunruhigende Wirkung verliert. Als dritten Weg, dem Heidegger dann eben auch den wertphilosophischen Neukantianismus zuordnet, sieht er eine Verbindung aus dem platonischen Weg und dem radikalen Sich-Ausliefern an, da der Einzelne als in der Geschichte stehend, aber auf Ideen hingeordnet angesehen wird. Hier verwirklicht der Einzelne in der Geschichte die Ideen, obgleich diese niemals voll in der Geschichte realisiert werden können. Die genannten Sicherungsversuche seien jedoch gegenüber der eigentlichen Beunruhigung durch das Historische, die in diesen

²⁴³ M. HEIDEGGER, EPhR, 35. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Vorlesung.

drei Wegen gar nicht verstanden werde und in der faktischen Lebenserfahrung zu finden sei, inadäquat. (Vgl. 38–49) Weshalb, wird das Thema des nächsten Abschnittes sein.

Es ist also aus dem Referierten festzustellen, dass Heidegger die Wertphilosophie entscheidend in ihrer grundsätzlichen Ausrichtung durch das Geschichtsproblem geprägt sah. Auch wenn Heidegger selten den Begriff ‚Historismus‘ gebraucht, so ist ihm der Problemzusammenhang über die Wertphilosophie und im Zusammenhang mit diesem deutlich bewusst gewesen, so wie er auch mit Troeltschs Reflexionen des Zusammenhangs von Normativität und Geschichte vertraut ist. Es ist zu sagen, dass Heidegger zwar nicht ausdrücklich von dem Problem der Ethik angesichts dieses Problemzusammenhangs spricht. Aus seiner Feststellung, dass schon seit Lotze die moderne Wertphilosophie im verstärkten Rückgriff auf Fichte den Primat der praktischen Vernunft gelehrt habe und hier die praktische Vernunft geradezu als „Prinzip aller Prinzipien“ gelte,²⁴⁴ wird jedoch deutlich, dass ihm die praktische Dimension des Normativitäts- und Geschichtsproblems vor Augen stand.

1.2.2. *Geschichte und faktische Lebenserfahrung*

Bislang wurde die faktische Lebenserfahrung, die Heidegger um 1920 als die zentrale Dimension seiner Phänomenologie ansieht, im Hinblick darauf erläutert, wie sich das konkrete Selbst in einer bestimmten Situation des Lebens auf sich bezieht. Das Leben besitzt nach Heidegger Weltcharakter, so dass es jeweils ganz bei den erfahrenen weltlichen Bedeutsamkeiten ist, so dass die Selbstbeziehung vermittelt ist durch diese: Das Selbst hat sich in einer spezifischen Weise jeweils in den konkreten Situationen und kann sich nur so, also nicht abgelöst, sondern nur in diesen Bedeutsamkeiten erfahren und verstehen. Es wurde außerdem festgestellt, dass es verschiedene ‚Stufen‘ von Selbstverstehen bzw. Sich-selbst-Habens gibt. Es kann konkrete Lebensvollzüge geben, in denen man lebt, „ohne sich selbst zu haben“.²⁴⁵ Dies ist etwa der Fall, wenn das Leben seiner ‚abfallenden‘ Tendenz folgt und die erfahrenen Bedeutsamkeiten über die Kenntnisnahme hinaus zu theoretischen Sachzusammenhängen ausformt, so dass die faktische Lebenserfahrung modifiziert wird und die theoretische Haltung die ursprünglichen selbstweltlichen Motive beim ursprünglichen Erfahren der Bedeutsamkeiten verdeckt. Das Sich-Verstehen kann in der anderen Richtung aber auch gesteigert sein in

²⁴⁴ M. HEIDEGGER, PhW, 138. 143. Vgl. 143–146.

²⁴⁵ M. HEIDEGGER, GPh, 260.

einer konkreten Situation zur „Spontaneität des Selbst“,²⁴⁶ so dass es zur „schöpferische[n] Gestaltung der Lebenswelt“²⁴⁷ kommt.

In den *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘* und in der Vorlesung *Einleitung in Phänomenologie der Religion* wird dann die Faktizität des Lebens von Heidegger noch weiter hinsichtlich des Phänomens der Bekümmernung und des historischen Charakters der faktischen Lebenserfahrung expliziert. Dem soll sich in diesem Abschnitt zugewandt werden, um im Hinblick auf unsere Fragestellung dann fragen zu können, wie sich Heideggers Konzeption angesichts des Geschichtsthemas darstellt.

Freilich lässt sich auch in der Vorlesung vor der religionsphänomenologischen mit dem Titel *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* vom Sommersemester 1920 schon erkennen, dass Heidegger bei der Destruktion des neukantianischen ‚Aprioriproblems‘ und des dahinterstehenden Geschichtsproblems die ‚Geschichte‘ in ihren sechs geläufigen Bedeutungen auf ihren „genuinen Vollzug“²⁴⁸ zurückführen will. Heidegger kommt hier zu dem Ergebnis, dass das von der Wertphilosophie vorausgesetzte Geschichtsverständnis gerade das Problem nicht vorkommen lässt, das hinter dem ‚Aprioriproblem‘ stehe: „Das ist: der Mensch in seinem konkreten, individuellen historischen Dasein.“²⁴⁹ In den *Anmerkungen* und in der religionsphänomenologischen Vorlesung vom Wintersemester 1920/21 tritt dann der historische Charakter des Lebens und das Phänomen der Bekümmernung der faktischen Lebenserfahrung in den Fokus. So betont Heidegger in der religionsphänomenologischen Vorlesung, dass die Faktizität des Lebens „nur vom Begriff des ‚Historischen‘ her verständlich“ werde.²⁵⁰ Heidegger führt hier nicht mehr nur das in Geschichtswissenschaft und transzendentaler Wertphilosophie angesetzte Geschichtsverständnis auf seine ursprüngliche Bedeutung zurück, sondern noch grundlegender wird das Leben in spezifischer Weise als von Grund auf historisches expliziert.

In den *Anmerkungen* ist nun zu lesen, dass das Selbstverhältnis im faktischen Leben von einer Bekümmernung charakterisiert ist, in welcher „die spezifische Selbst-

²⁴⁶ Ebd.

²⁴⁷ A.a.O., 261.

²⁴⁸ M. HEIDEGGER, PhAA, 75.

²⁴⁹ A.a.O., 86.

²⁵⁰ M. HEIDEGGER, EPhR, 9.

vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erfahren sind“.²⁵¹ In dieser Bekümmernis ist das Selbstverhältnis nach Heidegger ‚historisch‘. Genauer ist das Historische ‚der Gehalt und das Wie der Bekümmernis des Selbst um sich selbst‘. (32) Der Erfahrungszusammenhang des faktischen Lebens habe ‚seinem Vollzugssinn nach historischen Charakter‘. (ebd.) Dies bedeutet, dass das ‚Wie‘ des Selbst-Verstehens bzw. des Selbst-Verhaltens des konkreten Selbst in den Situationen nach Heidegger ‚historisch‘ ist.

Heidegger expliziert also in seiner phänomenologischen Explikation des faktischen Lebens im Anschluss an den selbstdurchsichtigen Vollzug der faktischen Lebenserfahrung das Selbstverhältnis in seiner Bekümmernis als etwas von Grund auf ‚Historisches‘. Im Anschluss an das Wissen um die Bekümmernis des Selbst um sich selbst und seine Geschichtlichkeit im Vollzug kann er so ‚die eigentliche Sinnquelle‘ ausmachen, aus der ‚in verdeckter Weise auch faktisch das historische Erfahren in der Ausformung objektgeschichtlichen Erkennens (historische Geisteswissenschaften) entspringt‘. (33) Nicht zufällig thematisiert Heidegger im Anschluss an die Darstellung des Historischen im faktischen Leben den ‚Abfall‘. Gegenwärtig werde das Historische nur noch ‚als Objektives, als Gegenstand des Wissens und der Neugier, Gelegenheit und Ort zum Gewinn praktischer Anweisungen für künftiges Verhalten‘ (ebd.) verstanden. Der Historismus und die Geschichtswissenschaft²⁵² setzen so eine falsche Auffassung des Historischen voraus und verstehen nicht das eigentlich Beunruhigende im Zusammenhang der Geschichte. Und auch die im letzten Abschnitt dargelegten Sicherungsver-

²⁵¹ M. HEIDEGGER, Anmerkungen, 32f. Die Seitenangaben im weiteren Text beziehen sich auf diese.

²⁵² Es soll hier am Rande skizziert werden, wie Heideggers Urteil über die Geschichtswissenschaft in der früheren Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* ausfällt, in der noch nicht die faktische Lebenserfahrung von Grund auf als historisches Phänomen dargelegt wurde. Dennoch lässt sich hier gut erkennen, wie Heidegger die ‚Entfremdung‘ des ursprünglichen Lebensvollzuges durch das Aufgehen in den theoretischen Einstellungszusammenhang der Geschichtswissenschaft darlegt:

In seiner Vorlesung hatte Heidegger ja im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem neukantianischen ‚Aprioriproblem‘, hinter dem ja in seiner Sicht das Problem die Geschichte steht, phänomenologisch sechs Bedeutungen von ‚Geschichte‘ untersucht. Als erste Bedeutung von Geschichte behandelt Heidegger ‚Geschichte‘ in der Bedeutung von Geschichtswissenschaft. Ähnlich wie oben schon zur Wissenschaft dargelegt, bedeutet Geschichte als Geschichtswissenschaft einen ‚theoretische[n] Einstellungszusammenhang‘, die ‚Logik eines Sachgebiets‘. (59) Heidegger kommt hier zu dem Schluss, dass der ‚Vollzug der in dem theoretischen Einstellungszusammenhang (Geschichtswissenschaft) vorgezeichneten Bezüge [...] offenbar ein so gearterter [ist], daß er nicht aktuelle Erneuerung in einem selbstweltlichen Dasein fordert in dem Sinne, daß er das selbstweltliche Dasein mitausmacht.“ (75) Das heißt, dass zwar Selbstweltliches mit in den Vollzug hereingenommen ist, – so wie der Historiker bei der Untersuchung der religiösen Entwicklung Luthers seine eigene Religiosität mit in den Bezugssinn eingehen lasse –, dass sich aber der Sinn des Vollzuges nicht von dort her bestimmt: „Es ist möglich und faktisch auch meist der Fall, daß ein aktuelles Selbst vielleicht innerlich an solchen seinen theoretischen Aufgaben stark interessiert und beteiligt ist, aber all das geht in den theoretischen Bezug als solchen nicht ein, bestimmt nicht inhaltlich seinen Sinn.“ (76)

suche des Lebens gegen das Historische stellten, so die religionsphänomenologische Vorlesung, eine einstellungsmäßige Umdeutung der Bekümmerung dar, – dahinter steht die ‚abfallende‘ Tendenz der faktischen Lebenserfahrung –, die die Bekümmerung zum Objekt macht. Die drei dargelegten Wege der Sicherung ‚kämpfen mit Waffen, die sie selbst nicht verstehen‘.²⁵³

Es lässt sich so sagen, dass die faktische Lebenserfahrung in ihrer eigentümlich ‚historischen‘ Weise der Bekümmerung, wie sie der Phänomenologe freilegt, ‚offenzuhalten‘ ist. Das Leben lebt jedoch selbstgenügsam in den erfahrenen Bedeutsamkeiten einer jeweiligen Situation und geht in diese auf und besitzt zudem die Tendenz ‚abzufallen‘ und die Bekümmerung umzudeuten. Das Leben ‚lebt‘ so gewöhnlich nicht die eigene Bekümmerung und Geschichtlichkeit bzw. sich selbst. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit werden wir der Darstellung Heideggers folgen und anhand der urchristlichen Religiosität weiter das Phänomen der Bekümmerung und des Historischen im faktischen Leben erwägen.

Vor dem von uns ausgemachten Problemzusammenhängen des Historismus ist zu sagen, dass Heidegger die ‚Geschichtlichkeit‘ des Individuums existentiell vertieft und radikalisiert. Heidegger sieht nicht einfach nur das individuelle Leben als gänzlich eingebettet in die Geschichte als Netz aufeinander bezogener Relativitäten an, sondern er begreift das Selbstverhältnis als etwas Geschichtliches bzw. ‚Historisches‘. Im Zuge dieser Vertiefung von Geschichtlichkeit zeigt Heidegger auf, wie das Individuum in seinem konkreten Lebensvollzug in der Geschichte ohne komplexe theoretische geschichtsphilosophische und -wissenschaftliche Reflexionen,²⁵⁴ im ‚bewussten‘ Selbst-Leben um Geschichte wissen kann, so dass von dort aus der Historismus und seine Konsequenzen keine Verunsicherung darstellen. Heidegger wehrt sich freilich dagegen, seine Konzeption eine Geschichtsphilosophie zu nennen, so wie er generell die Einteilung der Philosophie in Disziplinen zurückweist.²⁵⁵

²⁵³ M. HEIDEGGER, EPhR, 53.

²⁵⁴ Vgl. dazu etwa auch M. HEIDEGGER, AuN, 173: „Die Geschichte trifft uns, und wir sind sie selbst; gerade daß wir das heute nicht sehen, wo wir sie in einer bisher unerreichten objektiven Geschichtsbeachtung zu haben und zu beherrschen meinen, gerade darin, daß wir das meinen und in dieser Meinung weiter gemeinte Kultur und Philosophien und Systeme meinen und bauen, führt sie stündlich den schärfsten Schlag gegen uns selbst. Die Rede von ‚in den Wirkungsdimensionen stehen‘ hat nichts zu tun mit dem Gemeinplatz, daß man immer von der Tradition abhängig sei. Im Gegenteil, gerade diese Meinung ist die Verführung dazu, daß man in verkehrter und erst recht epigonenhafter Weise ‚neue Kultur‘ und neue Zeitalter zu machen sucht.“

²⁵⁵ Vgl. M. HEIDEGGER, EPhR, 34.

1.3. Ethik

Grundsätzlich ist festzustellen, dass Heidegger im Zusammenhang seiner Hermeneutik der Faktizität keine Ethik im Sinne einer Moral reflektierenden Wissenschaft entfaltete. Dies ist freilich nicht verwunderlich angesichts der Anlage und Durchführung seiner Phänomenologie, zumal er ja vom vortheoretischen und ‚vor-wissenschaftlichen‘ faktischen Leben ausgehend dieses expliziert. Dennoch haben wir es ja bei Heidegger nicht mit einer deskriptiven Psychologie zu tun, sondern mit einer ‚Hermeneutik der Faktizität‘, in der (normative) Dimensionen des Selbstverstehens vorkommen und in der intensive Weisen des Selbstwissens und der Selbstdurchsichtigkeit von solchen des ‚Sich-nicht-selbst-Habens‘ unterschieden werden. In diesem Sinne soll in diesem Abschnitt gefragt werden, – nachdem wir die geschichtsphilosophische Bedeutung der Dimension des faktischen Lebens im letzten Abschnitt sahen –, inwiefern Heideggers Konzeption angesichts der ethischen Verunsicherung aus dem Historismus von ‚praktisch-ethischer‘ Bedeutung ist.

Wie in den letzten Abschnitten beobachtet werden konnte, soll in Heideggers Hermeneutik der Faktizität der wirkliche Lebensvollzug hervortreten. Eine ‚theoretische‘ Ethik, so lässt sich vermuten, kann sich in der Sicht Heideggers nur einem Abfall des Lebens bzw. einem Aufgehen des Lebens in Theoretisierungen verdanken. So scheidet es für Heidegger aus, ‚Normativität‘ über die Herausarbeitung allgemeiner, (letztlich historisch-relativer) Kulturwerte zu begründen. Sondern Heidegger beschreibt mit seiner Theorie die normativen Dimensionen, die im individuellen Selbstvollzug liegen. Das bedeutet, dass das Leben zwar immer schon in normativ-geltenden, auch moralischen Zusammenhängen sich vollzieht und der Mensch in diesen handelt. Das entscheidende Normative für den Einzelnen in der Geschichte ist nach Heidegger aber, wie das Leben in diesen Zusammenhängen sich versteht, welchen Tendenzen das Leben folgt und wie es sich selbst hat. Im individuellen Lebensvollzug liegt der eigentliche Grund und die Erzeugung von Normativität. Freilich muss sich das menschliche Handeln an den konkreten ‚äußeren‘ Bedingungen der Lebenssituationen orientieren. Das eigentlich bzw. entscheidend Normative ist jedoch, wie sich der Einzelne in den konkreten Lebenssituationen selbst versteht und ferner, ob das Leben gegenüber den ‚abfallenden‘ Tendenzen ‚offengehalten‘ wird.

Heidegger beschreibt so mit seiner Theorie, wie es Normativität in der Geschichte gibt und differenziert in dieser, wie und wann sich das Leben selbst erfasst oder verfehlt. Für Heidegger ist also für das Handeln, so lässt sich interpretieren, das Selbstverstehen des Handelnden in der Geschichte und das Verstehen der Situation für das Handeln das praktisch Entscheidende,²⁵⁶ nicht etwa die Erkenntnis des Guten oder die Willensbestimmung gemäß dem kategorischen Imperativ. Es lässt sich sagen, dass aus der Perspektive Heideggers in den konkreten Handlungssituationen vor aller Theoretisierung und Entfremdung des Lebens sich das Leben auf sich selbst besinnen soll. Letztlich bleibt jedoch m.E. angesichts des ‚Fehlens‘ etwa einer kantianischen Vorstellung von Sittlichkeit²⁵⁷ die Frage offen, ob bzw. inwiefern aus dem individuellen Handeln des Sich-selbst-Habenden *allgemein* ‚das Gute‘ resultiert.

Nach Ansicht der vorliegenden Arbeit steht die beschriebene normativitätstheoretische Bedeutung von Heideggers Philosophie im Zusammenhang des Geschichtsproblems, wie es durch Troeltsch diagnostiziert wurde. So nimmt in Heideggers Normativitätstheorie nicht zufällig die existenzielle Vertiefung von Geschichtlichkeit, wie wir sie im letzten Abschnitt feststellten, eine zentrale Stelle ein: Das Leben hat sich nur selbst, wenn es sich in seiner eigenen Geschichtlichkeit selbst versteht und (reflexiv) vollzieht. So will Heidegger angesichts des Geschichtsproblems zeigen, wie es Normativität in der Geschichte geben kann, die nicht von historisch-relativen Inhalten abhängt oder die Probleme der Geschichte für das Leben übergeht. Heidegger will zeigen, wie es normative Orientierung in der Geschichte geben kann ohne komplexe wert- oder geschichtsphilosophische Geltungsreflexionen zu unternehmen. Seine Konzeption gewinnt so vor dem Hintergrund des Normativitäts- und Geschichtsproblem, wie es bei Troeltsch im ersten Abschnitt dieser Arbeit ausgemacht wurde, deutlich Profil.²⁵⁸ Angesichts ihrer geschichtsphilosophischen Reflektiertheit, ihrer Differenzierung des ‚historischen‘ Lebensvollzuges in Dimensionen des Selbstverstehens kann in Heideggers Theorie eine Weiterführung der Troeltsch’schen Problemstellung erblickt werden. Auch Heidegger

²⁵⁶ Vgl. dazu U. BARTH, Cartesianische oder hermeneutische Subjektivität, 279f.

²⁵⁷ Vgl. dazu im Hinblick auf *Sein und Zeit* C.F. GETHMANN, Heideggers Konzeption des Handelns in ‚Sein und Zeit‘, 158.

²⁵⁸ Freilich bezog sich Heidegger in seiner Wahrnehmung des Geschichtsproblems nicht nur auf Troeltsch wie oben dargelegt. Es ist jedoch festzustellen, dass die ‚existenzielle Vertiefung von Geschichtlichkeit‘, von der wiederholt gesprochen wurde, sich – nicht zufällig – in der religionsphilosophischen Vorlesung von 1920/21, welche ja Heideggers intensive Auseinandersetzung mit Troeltsch erkennen lässt, zu beobachten ist.

möchte in ‚praktischer Absicht‘ aufzeigen, wie das konkrete Leben, das sich immer in spezifischen Situationen und Zusammenhängen vollzieht, normative Orientierung erfahren kann. Zugleich kann Heidegger mit seiner Theorie aufzeigen, was die ursprüngliche Bedeutung derjenigen Größen wie etwa Kultur und Geschichte ist, die am Anfang des 20. Jahrhunderts aufgrund des Historismus eine ‚Last‘ darstellen. So wird in Heideggers Theorie die Orientierungslosigkeit und Hemmung des Lebens und Handelns durch Kulturkrise und Geschichte bearbeitet. Es lässt sich aus unserer Perspektive also Heideggers Hermeneutik der Faktizität in den Freiburger Vorlesungen bis 1922 als eine geschichtsphilosophisch reflektierte Normativitätstheorie mit praktischer Zielrichtung beschreiben, die im Zusammenhang des Historismus und der ethischen Verunsicherung aus diesem steht.

1.4. Religion

Nicht erst die eigentlich religionsphilosophischen Freiburger Vorlesungen Martin Heideggers behandeln Aspekte von Religion und Theologie, sondern schon früher finden sich in den Vorlesungen des einstigen Theologiestudenten immer wieder Hinweise auf die Religion, besonders auch auf die protestantische Theologie und Luther.²⁵⁹ In der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* erörtert Heidegger im Zuge der Darlegung der Zugespitztheit des faktischen Lebens auf die Selbstwelt bereits etwas ausführlicher das Christentum als Paradigma dieser Zugespitztheit. Denn das Christentum sei ein „historisches Paradigma für die Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens in die Selbstwelt“.²⁶⁰ Mit ‚dem‘ Christentum meint hier Heidegger primär das Urchristentum. Dieses wird in dieser Vorlesung als Beispiel dafür herangezogen, wie sich im faktischen Leben dessen Tendenzen umstellen können, so dass die Selbstwelt „als solche [...] ins Leben“ tritt und „als solche gelebt“²⁶¹ wird. Weiter erklärt Heidegger dann, dass diese intensive Weise des Selbst-Lebens im Urchristentum gegenüber der antiken Kultur und Philosophie ganz eigene Ausdruckszusammenhänge geschaffen hätte. Dann wäre aber zusehends die christliche Erfahrung in die Ausdrucksformen der antiken Wissenschaft gespannt worden, während nur ganz selten, die „Ansprüche der

²⁵⁹ Vgl. etwa M. HEIDEGGER, IPhW, 18; GPh, 85. 205; zudem: AuN, 122. 281f.

²⁶⁰ M. HEIDEGGER, GPh, 61.

²⁶¹ Ebd.

echt urchristlichen Grundstellung²⁶² bei Augustin, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Eckhard, Tauler und Luther²⁶³ wiederaufgeleuchtet wären. Wenn auch mit einer etwas anderen Akzentuierung, so finden sich in der zitierten Passage einige Momente, die in der religionsphilosophischen Vorlesung von 1920/21 wiederkehren. In dieser bereits mehrfach zitierten Vorlesung mit dem Titel *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, anhand deren wir uns im Folgenden die Bedeutung der Religion nach Heidegger vor Augen führen wollen, zieht Heidegger die urchristliche Religiosität als eine Paradigma für den in bestimmter Hinsicht akzentuierten Vollzug der faktischen Lebenserfahrung heran.

Vor der religionsphänomenologischen Vorlesung von 1920/21 hatte Heidegger schon begonnen, erste Entwürfe und Ausarbeitungen zu einer Vorlesung zu den philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik anzufertigen, die dann aber nicht von ihm abgehalten wurde. Nach der religionsphänomenologischen Vorlesung hielt Heidegger im Sommersemester 1921 eine Vorlesung zu *Augustin und dem Neuplatonismus*, in der er letztmals die faktische Lebenserfahrung in den Zusammenhang der christlichen Religiosität bzw. Lebenserfahrung brachte.²⁶⁴

Am Anfang des Kapitels zur Religion ist knapp darauf hinzuweisen, dass hinter Heideggers Interpretation der urchristlichen Religiosität die Analysen des Theologen Franz Overbeck erkennbar sind. Overbeck stellte fest, dass die urchristliche Literatur, – d.h. das Neue Testament und die Apostolischen Väter –, im Vergleich zur späteren patristischen Literatur, die Formen der antiken Literatur übernommen hätte, völlig andersartig sei. In seinen Untersuchungen zum Urchristentum kam er zu dem Ergebnis, dass die christliche ‚Urgeschichte‘ gegenüber der Alten Kirche noch von Weltverneinung und Naherwartung geprägt war und jede Form von Anpassung an die Welt ablehnte. Für Overbeck bestanden so keine Kontinuitäten zur christlichen Urgeschichte und zur allein authentischen ‚Urliteratur‘, so dass Overbeck daraus folgerte, dass es in der Gegenwart kein authentisches Christentum mehr geben könne.²⁶⁵

²⁶² Ebd.

²⁶³ In der Augustin-Vorlesung stellt Heidegger fest, dass sich dem jungen Luther „ein neues Verständnis des Urchristentums eröffnet“ habe. Klar komme seine Auffassung in der Kreuzestheologie der Heidelberger Disputation zum Ausdruck. (M. HEIDEGGER, AuN, 281f.)

²⁶⁴ Diese für unseren Zusammenhang und das Thema der Religion fraglos bedeutende Vorlesung neben der Vorlesung *EPhR* zu behandeln, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, weswegen sie im Folgenden unberücksichtigt bleibt.

²⁶⁵ Vgl. F.W. GRAF, Art. Overbeck, Sp. 758.

1.4.1. *Religion, Theologie und Heideggers Phänomenologie*

Für Martin Heidegger steht fest, dass eine grundlegende Differenz zwischen Religion einerseits und Theologie und Religionsphilosophie andererseits besteht. So ist, wie er in den Skizzen zu der geplanten Vorlesung *Philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* ausführt, die Religion in keiner Hinsicht abhängig von der Theologie oder Religionsphilosophie. Heidegger stellt fest: „[...] ich brauche keine Spur von Religionsphilosophie als religiöser Mensch“.²⁶⁶ An die Theologie ergeht der Vorwurf, dass sie ständig von der Philosophie abhängig sei und „bis jetzt keine originäre theoretische Grundhaltung der Ursprünglichkeit ihres Gegenstandes entsprechend gefunden“ habe. (310) Heidegger beansprucht seinerseits, mit seiner Phänomenologie diese von Theologie und Religionsphilosophie bislang unerreichte originäre Grundhaltung einzunehmen. Nur die phänomenologische Explikation könne unter Zurückweisung „außerreligiöse[r] und gar ‚wissenschaftliche[r]‘ Maßstäbe“ (323) das religiöse Leben in seiner Lebendigkeit erfassen, indem sie „mit den Sinn- und Erlebniselementen“ (ebd.) des religiösen Bewusstseins selbst die Religion begreife, denn: „Erphilosophieren läßt sich keine echte Religion.“

Genauso wie wir oben zum Zusammenhang von Phänomenologie und faktischer Lebenserfahrung beobachtet hatten, kann die Explikation des religiösen Vollzuges, der als Religion im eigentlichen Sinne von Heidegger angesehen wird, nur im Anschluss an diesen geschehen. So kann nach Heidegger auch nur der Religiöse bei der Explikation religiöser Phänomene durch individuellen ‚Mitvollzug‘ bzw. durch Vollzugserneuerung des ursprünglichen religiösen Vollzuges das religiöse Phänomen adäquat phänomenologisch explizieren.

1.4.2. *Religion und Geschichte*

Dieser Abschnitt soll sich dem Problem der Geschichte in der Theologie aus Heideggers Sicht widmen. Dabei wird sich vor allem Heideggers Troeltsch-Interpretation zugewandt werden und erkundet werden, wie Heidegger die Probleme aus der fortschreitenden Historisierung der Religion auffasst. Grundsätzlich lässt Heidegger in seiner religionsphilosophischen Vorlesung von 1920/21 eine eingehende Kenntnis Troeltschs erkennen, den er als bedeutendsten Vertreter der Religionsphilosophie seiner Zeit ein-

²⁶⁶ M. HEIDEGGER, GmM, 309. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich hierauf.

schätzt.²⁶⁷ Heidegger ordnet Troeltschs Religionsphilosophie stark der neukantianischen Wertphilosophie und deren Reflexionen des Problemzusammenhangs von Normativität und Geschichte zu.²⁶⁸ Die „moderne protestantische Theologie“ – Heidegger dürfte hier primär Troeltsch im Blick haben – sei hierfür, mit ihren Reflexionen der Absolutheit des Christentums, „ein gutes und in mehrfacher Hinsicht richtunggebendes Paradigma“.²⁶⁹

Die Entstehung des Absolutheitsproblems in der protestantischen Theologie ordnet Heidegger ganz mit Troeltsch dem Aufkommen des historischen Bewusstseins zu, das den traditionellen Absolutheitsanspruch des Christentums problematisierte. Im Zuge dessen seien auch die Frage der „Geltung des Absolutheitsanspruchs des Glaubens der Urgemeinde“ und die „Frage nach der absoluten Bedeutung der Person Jesu“ durch die „Ausgestaltung der religionsgeschichtlichen und religionsvergleichenden Forschung“ zum Problem geworden.²⁷⁰

So wie wir oben freilich schon sahen, dass Heidegger die neukantianische Wertphilosophie dahingehend kritisiert, dass sie mit ihrem theoretischen, nicht-ursprünglichen Geschichtsverständnis sowohl ihre eigentliche Problemstellung falsch auffasst als auch diese mit ihren Geltungsreflexionen unangemessen bearbeitet, so fällt nun ähnlich auch Heideggers Urteil über Troeltschs Versuch aus, die relative Höchstgeltung des Christentums zu erweisen: „Der mehrfach vertretenen Lösung gegenüber, daß sich durch eine umfassende religionsgeschichtliche Vergleichung die innere Weltüberlegenheit des Christentums allen Weltreligionen gegenüber sicherstellen lasse, ist entgegenzuhalten, daß damit das Problem durch eine verkehrte Theoretisierung wesentlich verschoben ist. Das Urchristentum kannte keine Religionsgeschichte; es gewann seine Glaubensüberzeugungen von dem ‚extra Christum nulla salus‘ nicht durch religionsgeschichtliche Vergleichung und konnte sie so auch nicht gewinnen, da das Christentum noch keine Geschichte hatte.“²⁷¹ Der Vorwurf, dass Troeltsch den eigentlichen Charak-

²⁶⁷ Vgl. M. HEIDEGGER, EPhR, 19.

²⁶⁸ Die Philosophierichtung des wertphilosophischen Neukantianismus sei gekennzeichnet durch „Fragen wie die nach dem Verhältnis von Relativem und Absolutem, das Problem der Geschichte (Zeitlichkeit und Überzeitlichkeit), das Kulturproblem (absolute Wertgeltung und relative Gütergestaltung) und das Problem der möglichen Erkenntnis des Absoluten (Erfassung des Geltenden aus den relativen Gestalten).“ (Vgl. M. Heidegger, PhAA, 21)

²⁶⁹ Ebd.

²⁷⁰ Ebd.

²⁷¹ A.a.O., 22.

ter von Religion verfehlt, findet sich dann auch in der religionsphänomenologischen Vorlesung von 1920/21.

Dort stellt Heidegger fest, dass das Ziel von Troeltschs Religionsphilosophie die „Erarbeitung einer wissenschaftlich gültigen Wesensbestimmung der Religion“ sei.²⁷² Mit einer solchen neukantianisch-geltungstheoretisch fundierten Betrachtung von Religion wie der Troeltsch'schen sieht Heidegger freilich die Übernahme eines Verständnisses von Philosophie gegeben, das sich einem sachfremden Wissenschaftsverständnis angeglichen hat. (29) Noch stärker als bei Karl Barth um 1910 fällt dann eben auch die Kritik am Verständnis der Religion und bezüglich der Frage der wissenschaftlichen Erfassbarkeit von Religion aus. So kritisiert Heidegger an Troeltschs Religionsphilosophie, dass dieser Religion als wissenschaftlich analysierbares Objekt gegenständlich fasse. (ebd.) Hinzu komme, dass die religionsphilosophischen Disziplinen nicht der Religion selbst entstammten. (27) Die Religion „in ihrer Tatsächlichkeit“ (30) komme so in Troeltschs Religionsphilosophie überhaupt nicht in den Blick.

1.4.3. *Religion und faktische Lebenserfahrung*

Es ist nun zu erkunden, wie Religion und Geschichte nach Heideggers Phänomenologie zusammenhängen. Dazu werden wir uns erneut der faktischen Lebenserfahrung zuwenden. Zunächst werden in diesem Abschnitt die beiden Grundthesen Heideggers zur Religion bzw. urchristlichen Religiosität genannt werden, um dann anhand seiner Interpretation des Galaterbriefes sowie des Ersten und Zweiten Thessalonicherbriefes zu sehen, wie Heidegger seine Thesen erläutert. Heidegger fasst in der religionsphänomenologischen Vorlesung von 1920/21 eine konkrete Form von Religiosität ins Auge, um anhand dieser die faktische Lebenserfahrung zu explizieren. Die faktische Lebenserfahrung wird so hinsichtlich ihres ‚historischen Charakters‘ über die Explikation der urchristlichen Lebenserfahrung verdeutlicht werden können. Wie in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* wird die (ur-)christliche Religiosität von Heidegger als ein Paradigma für eine in gewisser Weise zugespitzte faktische Lebenserfahrung herangezogen.

Heideggers Thesen lautet: „1. Urchristliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung. Nachsatz: Sie ist eigentlich solche selbst. 2. Die faktische Lebenserfahrung ist historisch. Nachsatz: Die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit selbst

²⁷² M. HEIDEGGER, EPhR, 20. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich hierauf.

[...].“ (82) Zur Interpretation dieser Thesen wird sich nun mit Heideggers Briefinterpretationen auseinandergesetzt. Dazu müssen vorab wenige Anmerkungen zur phänomenologischen Interpretationsweise Heideggers gemacht werden.

Für das eigene ‚mit-vollziehende‘ phänomenologische Verstehen Heideggers sind die religionsgeschichtlichen Forschungsergebnisse zwar insofern unbrauchbar, um zu erfassen, was urchristliche Religiosität ist. Sie werden aber beim phänomenologischen Verstehen zunächst vorausgesetzt, um sie dann im Hinblick auf den ursprünglichen religiösen Vollzug zu destruieren. (77f.) So führt Heidegger zunächst bei der Darstellung der urchristlichen Religiosität anhand der Interpretation des Galater- und der zwei Thessalonicherbriefe den religionsgeschichtlich-exegetischen Befund an. Die Mehrzahl der zeitgenössischen neutestamentlichen Wissenschaftler wird Heidegger nicht zustimmen, wenn dieser bei der Interpretation des Zweiten Thessalonicherbriefes davon spricht, dass „nur Unverständnis“ (106) zur Bestreitung der paulinischen Verfasserschaft des Briefes führen könne. Freilich geht es Heidegger letztlich nicht um eine möglichst exakte exegetische Untersuchung.

Grundsätzlich setzt Heidegger den griechischen Urtext des Neuen Testaments voraus. Da die Interpretation der drei paulinischen Briefe aufeinander aufbaut, sich die Explikation von Schritt zu Schritt zuspitzt und sich immer mehr „der eigentümlichen historischen Faktizität“ (84) annähert, wird auch dieser Weg bei der Darstellung verfolgt werden.

Bei der Interpretation des *Galaterbriefes* versucht Heidegger, eine phänomenologische Bestimmung der Situation des Paulus zu leisten, um über die Ausdrucksmittel, d.h. die Explikation dieser Situation die ursprüngliche religiöse Erfahrung des Paulus offenzulegen und so die Grundhaltung des christlichen Bewusstseins, ihrem Gehalts-, Bezugs- und Vollzugssinn nach zu verstehen. Paulus befindet sich nach Heidegger bei der Abfassung des Galaterbriefes in der phänomenologischen Situation des religiösen Kampfes. Dieser Kampf kann zunächst als Kampf zwischen Gesetz und Glaube im Hinblick auf das Ziel des Heils bzw. des Lebens beschrieben werden. (68f.) Zwar seien die Passagen des Galaterbriefes zur Glaubensgerechtigkeit äußerlich eine theoretische jüdisch-rabbinische Argumentation, eine logische Begründungsweise, (73) die systematisch darstellbar ist, doch sei ihre eigentliche Bedeutung, dass Paulus hiermit in der Situation des Kampfes unmittelbar das Wie der christlichen Lebenserfahrung „mit den

Mittel der rabbinischen Lehre“ (72) gegen die Umwelt expliziert, um sie aneignbar zu machen.

Eingehender als zum Galaterbrief interpretiert dann Heidegger die Situation des Paulus im *Ersten Thessalonicherbrief*. Nach den einleitungswissenschaftlichen Erläuterungen möchte Heidegger die Situation des Paulus so betrachten, „daß wir mit Paulus den Brief schreiben.“ (87) Dafür ist nach Heidegger eine Umwendung bzw. Destruktion erforderlich. Denn nunmehr sei die Situation nicht objektgeschichtlich, sondern vollzugsgeschichtlich zu bestimmen und so sei nicht dem Bezugssinn der faktischen Lebenserfahrung in Richtung auf das Objektgeschichtliche zu folgen, sondern eine Umwendung auf das mitvollziehende bzw. hier mitverfassende Verstehen des Vollzugssinnes sei erforderlich. (vgl. 82) Heidegger möchte nun den Lebensvollzug des Paulus beim Diktieren des Briefes nach dem ‚Wie‘ des Vollzuges bestimmen. Hierfür ist nach Heidegger darauf zu achten, wie Paulus sich im Vollzug der faktischen Lebenserfahrung ‚hat‘: „[V]on der Habensbeziehung des Ichlichen“ (93) sei Ausgang zu nehmen.

Die phänomenologische Situation des Paulus beim Diktieren des Briefes ist dadurch charakterisiert, dass er die Gemeinde in Thessalonich, d.h. seine Mitwelt, in einer gewissen Weise ‚hat‘. Um also zu erkunden, wie Paulus sich ‚in‘ den Thessalonichern selbst ‚miterfährt‘, (ebd.) betrachtet Heidegger ein Moment aus der vorangegangenen objektgeschichtlichen Betrachtung, nämlich aus dem Bericht der Apostelgeschichte über den Gründungsaufenthalt von Paulus und Silas in Thessalonich in Apg 17,4, wo es heißt, dass einige der Thessalonicher Paulus ‚zufielen‘. Heidegger bestimmt dann den religiösen Vollzug der Thessalonicher näher. Wir werden hier sehen, wie Heidegger den Vollzug der urchristlichen Religiosität, welche ja ‚in der faktischen Lebenserfahrung ist‘, bei Paulus und den Thessalonichern darlegt. Heidegger folgert, dass Paulus die Thessalonicher als ‚Gewordene‘ erfahre, die ein Wissen um ihr ‚Gewordensein‘ besitzen: „Dieses Wissen ist ganz anders als jedes sonstige Wissen und Erinnern. Es ergibt sich nur aus dem Situationszusammenhang der christlichen Lebenserfahrung.“ (94) Das ‚Gewordensein‘ der Thessalonicher bestimmt Heidegger näher, nämlich als ‚Annahme‘ des Wie der christlichen Lebenshaltung, was bedeute, sich „in die Not des Lebens einzustellen“. (95) Diese Annahme bedeute für die Thessalonicher eine absolute Umwendung. Die Annahme als Hineinstellen in die Not des Lebens werde von diesen jedoch als Freude erfahren, da es sich um ein unverdanktes, für das Leben unverständli-

ches und nicht aus der eigenen Erfahrung motiviertes Geschenk handle, das als ein auf die Wirkung des Heiligen Geistes zurückgehendes Geschenk gedeutet wird. (94) – Heidegger bemerkt hier am Rande, dass im Grunde der Eintritt in die „absolute Bedrängnis“ (97) des Lebens, verbunden mit dem spezifischen Selbstwissen des Gewordenseins, „der Ansatz und Ursprung der Theologie“ (95) sei und dass die theologischen Begriffe Explikationen dieses spezifischen Selbstwissens des religiösen Vollzuges seien, das im vorliegenden Falle den Thessalonichern zu eigen sei.²⁷³ – So ‚harrten‘ die Thessalonicher also dankbar vor Gott, während sie nicht herausträten aus dem faktischen Leben durch die Annahme der christlichen Lebenshaltung, sondern gerade dankbar in der Not des Lebens verblieben. Ehe nun geklärt wird, was das Hineinstellen in die Not des Lebens meint, kann gesagt werden, dass die Umwendung zum christlichen Leben also bedeutet, dass die faktische Lebenerfahrung in gewisser Weise auf ein eigentümliches Selbstwissen hin akzentuiert wird. Damit tritt das faktische Leben aber nicht aus sich heraus.

Um die Rede von dem Harren in der Not des Lebens und dem Wandel vor Gott zu erläutern, wendet sich Heidegger dem Thema der *Parusie*, also der Eschatologie im urchristlichen Leben zu. Wir nähern uns damit dem entscheidenden Aspekt der Briefinterpretation Heideggers an. Von hier aus wird der Zusammenhang mit dem Thema der Geschichte deutlicher. Den Thessalonichern dürfte laut Einleitungswissenschaft unter anderem die Frage wichtig gewesen sein, wann die Parusie, also die Wiederkunft Christi, geschehe. Heidegger bedenkt nun die Antwort des Paulus, dass es nicht nötig sei, über Zeiten und ‚Stunden‘ (Περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν)²⁷⁴ der Parusie zu schreiben, da die Thessalonicher es selbst ganz genau wüssten. Denn entscheidend im Hinblick auf die Parusie sei gerade, nicht über deren ‚einstellungsmäßigen‘, objektiven Zeitpunkt zu spekulieren wie im späteren Verständnis der christlichen Eschatologie. Sondern entscheidend sei, welche Bedeutung die Parusie für das Leben hat. Die christliche Lebenerfahrung besitzt so nach Heidegger ihr Grundcharakteristikum darin, dass

²⁷³ Vgl. dazu auch aus den Entwürfen zu der nicht gehaltenen Mystik-Vorlesung: „Unser erlebnismäßiges Verhalten zu Gott – das primäre, weil in uns gnadenhaft aufquellende – ist richtunggebend für die spezifisch religiöse Konstituierung ‚Gottes‘ als eines ‚phänomenologischen Gegenstandes‘. [...] Daher sind Sinnbestimmtheiten dieses, d.h. des ‚Absoluten‘, nur in den spezifischen Strukturen der konstituierenden Ereignisse zu entdecken“. (M. HEIDEGGER, GmM, 324f.) Entsprechend führt Heidegger zum Dogma aus, dass dieses „in objektiv-erkenntnismäßiger Abhebung“ niemals leitend für die christliche Religiosität, sondern umgekehrt, die Genesis des Dogmas [werde] nur verständlich aus dem Vollzug der christlichen Lebenerfahrung“. (M. HEIDEGGER, EPhR, 112)

²⁷⁴ Vgl. 1 Thess 5,1.

sich der in spezifischer Weise selbst wissende ‚Christ‘ in die Not des Lebens angesichts der Erwartung der baldigen Parusie hineinstellt, darin erharrt und nicht der Tendenz folgt, objektive Spekulationen oder andere Sicherungsversuche angesichts der Parusie anzustellen. Der Sinn der Parusie ist nach Heidegger geradezu, dass die Zeitlichkeit als solche gelebt wird. Freilich meine hier ‚Zeitlichkeit‘ nicht „irgendeine[n] objektiven Begriff der Zeit“. (104)

Hier ergibt sich also eine Konkretion der oben genannten Thesen, dass die urchristliche Religiosität in der faktischen Lebenserfahrung ist und die christliche Religiosität die Zeitlichkeit selbst lebe. Die Umwendung zum christlichen Leben bedeutet, dass die faktische Lebenserfahrung in gewisser Weise auf ein eigentümliches Selbstwissen im ‚bedrängnishaften‘ Vollzug des Lebens hin akzentuiert wird. Interpretierend lässt sich sagen, dass hier die oben im Abschnitt über die Geschichte festgestellte Geschichtlichkeit des Selbstverhältnisses angesprochen ist und nach Heidegger die Bekümmernung des Selbst um sich selbst durch den religiösen Vollzug verstärkt wird und reflexiv gewusst wird. Das bekümmerte Sich-selbst-Haben im Wissen um das (unverdankte) Gewordensein und in der Erwartung der baldigen Parusie wird hier zum eigentümlichen Akzent des Lebens. Es ist nach Heidegger entscheidend dieses Wie des Lebensvollzuges durchzuhalten und die Bekümmernung nicht umzudeuten. Das christliche Leben angesichts der baldigen Parusie bedeutet so das Leben der Zeitlichkeit bzw. der Geschichtlichkeit.²⁷⁵ In der christlichen Lebenserfahrung wird so die Geschichtlichkeit als solche reflexiv gewusst und gelebt. – Vor diesem Hintergrund ist nach Heidegger der Sinn des Thessalonicherbriefes des Paulus, dass dieser in das Wissen der Thessalonicher von ihrem Gewordensein eingreifen und sie zur Besinnung auf ihren ursprünglichen Vollzug rufen möchte.

Die Ausführungen zur Bedeutung der Parusie in der christlichen Lebenshaltung setzt Heidegger in seiner Interpretation des *Zweiten Thessalonicherbriefes*, den ja nur Unverständnis für pseudonym erklären könne, fort. (106) Auch in dem aus exegetischer Sicht apokalyptischen Abschnitt des Briefes im zweiten Kapitel sieht Heidegger weder eine theoretisch-objektive Spekulation noch geht er davon aus, dass damit die Parusieverzögerung verarbeitet werden soll, wie die exegetischen Kommentare bemerken. Der ganze Brief wolle nach Heidegger die Spannung aus der Parusie gerade nicht nehmen,

²⁷⁵ Vgl. dazu auch O. PÖGGLER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 37f.

sondern im Anschluss an den ersten Brief noch einmal steigern. Im Zweiten Thessalonicherbrief ist nach Heidegger die Wirkung des ersten Briefes bemerkbar. Wie wir ja sahen, wollte Paulus mit dem ersten Brief in das Wissen der Thessalonicher in ihr Gewordensein eingreifen und sie zur Besinnung auf ihren ursprünglichen Vollzug rufen, so dass diese in der Not des Lebens verharren. Der zweite Brief lasse nun erkennen, dass manche der Thessalonicher verstanden haben, worum es Paulus mit seinem ersten Brief ging, wodurch sich die Not in ihrem Lebensvollzug gesteigert habe. Die Müßiggänger, von denen der zweite Brief jedoch spricht, seien diejenigen, denen der echte bekümmernghafte Vollzug fehle. Diese Verlorenen fielen ab von der ursprünglichen Bekümmernghung.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass die ‚urchristliche Faktizität‘ in der Interpretation Heideggers ein Paradigma für den intensiven selbstdurchsichtigen Vollzug der faktischen Lebenerfahrung ist, bei dem der Vollzugssinn gesteigert ist und das bekümmerte Selbst(wissen) im Vordergrund steht. So wird die Zeitlichkeit bzw. Geschichtlichkeit als solche gelebt, gewusst und nicht verdeckt. Die ‚Unverdanktheit‘ dieser Reflexivität wird als Wirkung Gottes bzw. des Geistes gedeutet und ausgelegt. Heidegger möchte aufzeigen, dass die urchristliche Religiosität „ein echtes und ursprüngliches Verhältnis zur Geschichte“ (124) in ihrem Vollzug besitzt. Es kann also gesagt werden, dass (ur-)christliche Religiosität in ihrem Vollzug ein besonders intensives selbstdurchsichtiges konkretes Leben von Geschichtlichkeit ist.

Zuletzt kann ausgeführt werden, wie die Erfahrung der Bedeutsamkeiten des Lebens in der christlichen Faktizität von Heidegger dargelegt werden. Vielleicht ließe sich etwas vergrößernd sagen, dass es hier im Weiteren darum geht, wie die christliche Faktizität auch äußerlich-ethisch zu Tage tritt. Die christliche Faktizität bedeutet ja eine gewisse Konstanz im Leben der Zeitlichkeit, so dass die Bedeutsamkeiten des Lebens nicht so leicht die Überhand gewinnen und den Vollzug modifizieren. Zwar bleiben hinsichtlich der Bedeutsamkeiten der Bezugssinn und das Gehaltliche des Vollzuges gleich. Nach Heidegger resultiert aus der urchristlichen Lebenserfahrung aber ein neues Grundverhalten gegenüber den erfahrenen Bedeutsamkeiten. „Die zwar daseinenden Bedeutsamkeiten des wirklichen Lebens werden gelebt ὡς μὴ, als ob nicht.“ (117) Die Umweltlichen Bedeutsamkeiten werden so zu zeitlichen Gütern. Sie werden nicht zu herrschenden, gerade weil das Leben als solches gelebt wird.

D. RESÜMEE

Die beiden vorangehenden Abschnitte zu Karl Barth und Martin Heidegger stellen grundsätzlich fest, dass das Thema der Geschichte von zentraler Bedeutung für die Gesamtanlage beider Konzeptionen bis 1922 ist. Wenn auch mit jeweils anderen Akzentuierungen und anders durchgeführt konnte bei beiden Autoren das Anliegen ausgemacht werden, eine geschichtsphilosophisch reflektierte Normativitätstheorie in praktischer Absicht zu entfalten. Dieses grundsätzliche Anliegen konnte deutlich in Beziehung zu den Historismusanalysen Troeltschs gesetzt werden. Vor diesem Hintergrund erschienen beide Konzeptionen in ihrer Verbindung von geschichtsphilosophischen und ethischen Momenten als kritische Weiterführungen derjenigen Problemanalysen und -reflexionen, die im ersten Abschnitt der Arbeit bei Ernst Troeltsch beobachtet werden konnten. Im Rahmen des Resümees sollen nun abschließend etwas allgemeiner Übereinstimmungen zwischen Barths und Heideggers Konzeptionen genannt werden, die im Laufe der Untersuchung festgestellt, aber noch nicht erwähnt wurden.

Auf der Basis der Rekonstruktion der Konzeptionen Barths und Heideggers, welche breiten Raum in dieser Arbeit einnimmt, konnten gewisse Parallelen bezüglich des *Theoriedesigns* festgestellt werden. Nach Ansicht dieser Arbeit stehen die Versuche, von individuell-aktualen Vollzügen ausgehend gegen jede Theoretisierung und gegen jede ‚Zuschauerperspektive‘ Theologie bzw. Philosophie zu treiben, auch im Zusammenhang einer Vertiefung von Geschichtlichkeit. Nur von hier aus kann nach Barth und Heidegger die Bedeutung der Geschichte für den Einzelnen adäquat beschrieben werden. Und so muss auch von hier aus aufgezeigt werden, wie es Normativität in der Geschichte gibt. Von Barth und Heidegger werden jeweils die ‚Bezugsdisziplinen‘ unmittelbar an die Selbstdurchsichtigkeitsvollzüge angeschlossen. Die Bezugsdisziplinen Theologie und Philosophie kehren dabei von der (explizit) transzendentalen Theorie- und Reflexionsterminologie ab und erheben die Forderung, sich ihre Methodik nicht von außen vorgeben zu lassen. Sondern was (auch bei Heidegger) in eigentümlichen Ausdrucksformen dargelegt wird, ist gewissermaßen Darstellung der Selbstexplikation der ‚Sache‘. Der Rezipient ist so aufgefordert nicht theoretisierend auf die ‚Sache‘ zu blicken, sondern sie selbst konkret mitzuvollziehen. Allgemein kann zu Barth und Heidegger auch erwähnt werden, dass diese sich im Zuge der Ausarbeitung solcher Theo-

riegestalten harsch von der Philosophie- und Theologiegeschichte vor ihnen abgrenzen, da die ‚wissenschaftliche‘ Theologie und Philosophie vor ihnen ihre eigentlichen Problemsphären verfehlt und so eine angemessene Bearbeitung des Geschichtsproblems versäumt hätten.

Überdies sehen Barth und Heidegger grundsätzlich die *Ethik* als Problemfeld angesichts des Historismus an. Beide sind der Überzeugung, dass aufzuzeigen ist, wie es normative Orientierung in der Geschichte geben kann: obgleich dies ganz unterschiedlich von ihnen zu leisten versucht wird. Von vornherein scheidet es für beide aus, über komplexe geschichtsphilosophische und -wissenschaftliche Reflexionen konkrete (inhaltlich bestimmte und damit letztlich historisch-relative) normative Kulturwerte zu begründen. Die Normativitätsbegründung, die Barth und Heidegger leisten wollen, muss geschichtsphilosophisch reflektiert sein. Nach Barth und Heidegger kann es nur Handlungsorientierung geben, indem das Individuum der Handlungsbedingungen, eingeschlossen seiner Geschichtlichkeit, inne wird, unter denen es in der Geschichte, in den konkreten Situationen des Lebens, steht.

Die *Religion* ist freilich beim Theologen Barth und beim Philosophen Heidegger von unterschiedlicher Bedeutung, auch innerhalb der Gesamtkonzeptionen beider. Beide kommen aber darin überein, dass sie den Charakter der Religion und damit diese selbst von der religionsgeschichtlichen Betrachtung und von Troeltschs Religionswissenschaft grundsätzlich verfehlt sehen. Nach Barth und Heidegger ist auf den konkreten aktuellen religiösen Vollzug zu blicken und nur vom mitvollziehenden Verstehen aus kann dieser adäquat verstanden werden. Der ‚Phänomenologe‘ Heidegger kann so behaupten, den Charakter und die Bedeutung der Religion im Gegensatz zur Theologie erfassen zu können.

Barth und Heidegger sehen beide die Religion und die Theologie vom Geschichtsproblem besonders betroffen. Dies mag ein Grund dafür sein, warum gerade hier nach Lösungen gesucht wird bzw. warum Heidegger anhand der Religion seinen Lösungsvorschlag durchexerziert. Bei beiden wird die Religion mit der Ethik und der Geschichtsphilosophie verbunden. So werden die Problemreflexionen, die zunächst der Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie zugeordnet werden könnten, von der Religion aus verhandelt. Gerade diese Verbindung von Religion, Geschichtsphilosophie

sophie und Ethik ließ in dieser Untersuchung die Konzeptionen von Barth und Heidegger als anspruchsvoll und reizvoll erscheinen.

Bei allen Verkürzungen und Vergrößerungen hofft die vorliegende Arbeit unter der Überschrift Normativität und Geschichte aufzuzeigen, wie ein von Ernst Troeltsch diagnostizierter Problemzusammenhang von Karl Barth und Martin Heidegger vertieft, reflektiert und weitergeführt wurde. Wie weit die Fragestellung reicht, konnte möglicherweise im Rahmen dieser Untersuchung verdeutlicht werden. Dies führt letztlich zu der Erkenntnis, dass keine vereinfachenden Urteile und Parolen, sondern nur differenzierte Antworten der Frage nach der Kontinuität der Problemstellung von Troeltsch zu Barth und Heidegger gerecht werden.

Literatur

(Kursivierungen stehen für die in den Anmerkungen gebrauchten Kurztitel;
die Abkürzungen entsprechen dem *Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie
und Grenzgebiete* (IATG²), hg. v. S. SCHWERTNER, Berlin/ New York ²1994)

- ADRIAANSE, H.J., *Kant-Rezeption* in der Theologie, insbesondere bei Karl Barth, in ZDT 1 (1985), 74–90.
- ANZINGER, H., *Glaube und kommunikative Praxis. Eine Studie zur ‚vordialektischen‘ Theologie Karl Barths*, BEvTh 110, München 1991.
- BARASH, J.A., *Heidegger und der Historismus. Sinn der Geschichte und Geschichtlichkeit des Sinns*, Würzburg 1999.
- BARTH, H., *Gotteserkenntnis* (1919), in: *Anfänge der dialektischen Theologie 1*. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, hg. v. J. MOLTMANN, TB 17, München ²1966, 221–255.
- BARTH, K., *Rezension von G. Mix, Zur Reform des Theologischen Studiums* (1909), in: *Karl Barth Gesamtausgabe III. Vorträge und kleinere Arbeiten 1905–1909*, hg. v. H.-A. DREWES/ H. STOEVE SANDT, 313–320.
- *Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit* (1909), in: a.a.O., 334–366. (Inbegriffen: E.CHR. ACHELIS, *Noch einmal: Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit*; P. DREWES, *Zum dritten Mal: Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit sowie K. BARTH, Antwort an D. Achelis und D. Drewes*)
 - *Rezension der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 51. Jahrgang, 1. und 2. Heft (1909), in: a.a.O., 367–372.
 - *Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes* (1909), in: a.a.O., 373–413. (Inbegriffen: H. BARTH, *Adnotationes criticae*)
 - *Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie* (1910), in: *Karl Barth Gesamtausgabe III. Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914*, hg. v. H. STOEVE SANDT, Zürich 1993, 126–138.
 - *Der christliche Glaube und die Geschichte* (1910), in: a.a.O., 149–212.
 - *Auferstehung Jesu* (1911), in: a.a.O., 293–295.
 - *Menschenrecht und Bürgerpflicht* (1911), in: a.a.O., 361–379.
 - *Jesus Christus und die soziale Bewegung* (1911), in: a.a.O., 380–409.
 - *Rezension von K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher* (1912), in: a.a.O., 469–479.
 - *Der Glaube an den persönlichen Gott* (1913), in: a.a.O., 494–554.
 - *Religion und Leben* (1917), in: *Evangelische Theologie* 11 (1951/52), 437–451.
 - *Der Römerbrief* (Erste Fassung 1919), in: *Karl Barth Gesamtausgabe II*, hg. v. H. SCHMIDT, Zürich 1985. (= ¹Röm)
 - *Der Christ in der Gesellschaft* (1919), *Anfänge der dialektischen Theologie 1*. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, hg. v. J. MOLTMANN, TB 17, München ²1962, 3–37.
 - *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke* (1920), in: a.a.O., 49–76.
 - *Das Problem der Ethik in der Gegenwart* (1922), in: *Karl Barth Gesamtausgabe III. Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, hg. v. H. FINZE, 98–143.
 - *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922), in: a.a.O., 144–175.
 - *Der Römerbrief* (Zweite Fassung), München 1922. (= ²Röm)

- *Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1 (1922–1966)*, Karl Barth Gesamtausgabe V. Briefe, hg. v. B. JASPERT, Zürich 1971.
- *Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel 1 (1913–1921) und 2 (1921–1930)*, Karl Barth Gesamtausgabe V. Briefe, hg. v. E. THURNEISEN, Zürich 1973 bzw. 1974.
- *Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel*, hg. v. CH. SCHWÖBEL, Gütersloh 1981.
- BARTH, U., *Cartesianische oder hermeneutische Subjektivität*. Heideggers Beitrag zu einer Theorie der Selbstdeutung, in: DERS., *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 263–283.
- BAUER, G., *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963.
- BULTMANN, R., *Religion und Kultur (1920)*, in: *Anfänge der dialektischen Theologie 2. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen*, hg. v. J. MOLTSMANN, TB 17, München 1963, 11–29.
- BUSCH, E., *Karl Barths Lebenslauf: nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1975.

- COHEN, H., *Ethik des reinen Willens* (²1907), in: *Werke*, Bd. 7,2, hg. v. Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich, Hildesheim/ New York ⁵1981.
- *Der Begriff der Religion im System der Philosophie (1915)*, hg. v. H. HOLZHEY, Hildesheim/ Zürich/ New York ²2002. (Zweite, revidierte Nachdruckauflage)

- DALFERTH, I.U., *Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth*, in: *EvTh* 46 (1986), 402–422.
- DANZ, CH., *Rezension zu Folkart Wittekind: Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens (2000)*, in: *PhJ* 109 (2002), 408–410.
- *Normativität und Geschichte. Ethische Aspekte der frühen Theologie Friedrich Gogartens*, in: *Die Ausnahme denken. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus-Michael Kodalle*, Bd. 2, hg. v. C. DIERKSMEIER, Würzburg 2003, 41–50.
- *Gott und die menschliche Freiheit. Studien zum Gottesbegriff in der Neuzeit*, Neukirchen-Vluyn 2005.
- *Ursprungsphilosophie und Theologiebegriff. Heinrich Barth im Kontext der dialektischen Theologie Karl Barths*, in: *Existenz. Facetten, Genese, Umfeld eines zentralen Begriffs bei Heinrich Barth*, hg. v. H. SCHWÄTZER/ CH. GRAF, Regensburg 2007, 105–122.
- *Die Deutung der Religion in der Kultur. Aufgabe und Probleme der Theologie im Zeitalter des religiösen Pluralismus*, Neukirchen-Vluyn 2008.
- *Religion der konkreten Existenz. Heideggers Religionsphilosophie im Kontext von Ernst Troeltsch und Paul Tillich*, in: *KuD* 55 (2009), 325–341.
- *Existenz und Gott. Philosophie und Religion im Frühwerk Heinrich Barths*, in: *Existenzielle Wahrheit. Heinrich Barths Philosophie im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft, Kunst und christlichem Glauben*, hg. v. CH. GRAF/ H. SCHWÄTZER, Regensburg 2010, 151–170.
- *Einführung in die evangelische Dogmatik*, Darmstadt 2010.

- FIGAL, G., *Heidegger zur Einführung*, Hamburg 1992.
- *Art. Heidegger*, in: ⁴RGG 3 (2000), Sp. 1511–1513.
- FISCHER, H., *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2002.

- GADAMER, H.-G., Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke 1, Tübingen 1990. (= 6., durchgesehene Auflage)
- Erinnerungen an Heideggers Anfänge, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 4 (1986–87), hg. v. F. RODI, 13–26.
- GETHMANN, C.F., *Philosophie als Vollzug und als Begriff*. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu ‚Sein und Zeit‘, in: a.a.O., 27–53.
- *Heideggers Konzeption des Handelns in ‚Sein und Zeit‘*, in: Heidegger und die praktische Philosophie, hg. v. A. GETHMANN-SIEFERT/ O. PÖGGELER, Frankfurt a.M. 1988, 140–176.
- GETHMANN-SIEFERT, A., Art. Heidegger, Martin, in: TRE 14 (1985), 562–574.
- GOGARTEN, F., Wider die romantische Theologie. Ein Kapitel vom Glauben, in: Anfänge der dialektischen Theologie 2. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen, hg. v. J. MOLTMANN, TB 17, München 1963, 140–153.
- GRAF, CH., Relative Negation als Gleichnis der absoluten? Eine Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und Heinrich Barth, in: NZSTh 50 (2008), 131–138.
- GRAF, F.W./ RUDDIES, H., *Ernst Troeltsch*. Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht, in: Grundprobleme der großen Philosophen IV, hg. v. J. SPECK, Göttingen 1986, 128–164.
- Geschichte durch Übergeschichte überwinden. Antihistoristisches Geschichtsd Denken in der protestantischen Theologie der 1920er Jahre, in: Geschichtsdiskurs 4: Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880–1945, hg. v. J. RÜSEN/ E. SCHÜLIN, Frankfurt a.M. 1997, 217–244.
 - Art. *Kulturwissenschaften*, in: ⁴RGG 4 (2001), Sp. 1855–1857.
 - Art. *Overbeck*, Franz Camille, in: ⁴RGG 6 (2003), Sp. 758f.
 - *Einleitung*, in: Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (1922), in: KGA 16,1, hg. v. DEMS., Berlin/ New York 2008, 1–82.
- GROLL, W., Ernst Troeltsch und Karl Barth. Kontinuität im Widerspruch, BevTh 72, München 1976.
- HALBFASS, W., Art. *Apriorismus*, in: HWPh 1 (1971), Sp. 476–477.
- HARTENSTEIN, F., Art. *Religionsgeschichtliche Schule*, in: ⁴RGG 7 (2004), Sp. 321–322.
- HAUSCHILD, E., Lehrbuch der *Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 2, Gütersloh ³2005.
- HEIDEGGER, M., *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), in: DERS., Gesamtausgabe (= GA), Bd. I/1, hg. v. F.-W.v. HERRMANN, Frankfurt a.M. 1978, 189–412.
- *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916), in: a.a.O., 413–433.
 - Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919), in: GA II/56.57 (1999), hg. v. B. HEIMBÜCHEL, 3–117. (= *IPhW*)
 - Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Sommersemester 1919), in: a.a.O., 121–203. (= *PhW*)
 - Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester 1919), in: a.a.O., 205–214. (= *WUaS*)
 - Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20), GA II/58 (1992), hg. v. H.-H. GANDER. (= *GrPh*)
 - Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920), GA II/59 (1993), hg. v. C. STRUBE. (= *PhAA*)

- Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920/21), in: GA II/60 (1995), hg. v. M. JUNG/T. REGEHLY, 3–125. (= *EPhR*)
- Augustinus und der Neuplatonismus (Sommersemester 1921), in: a.a.O., hg. v. C. STRUBE, 157–299. (= *AuN*)
- Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitung einer nicht gehaltenen Vorlesung von 1918/19), in: a.a.O., 303–337. (= *GmM*)
- Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22), GA II/61 (1985), hg. v. W. BRÖCKER/ K. BRÖCKER-OLTMANN. (= *PhIA*)
- *Anmerkungen* zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘ (1919/1921), in: Wegmarken (1976), hg. v. F.-W.v. HERRMANN, Frankfurt a.M. 2004, 1–44.
- *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁹2006.
- HERMS, E., *Art. Entscheidung*, in: TRE 9 (1982), 690–705.
- HERRMANN, W., *Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsachen?* (1884), in: DERS., *Schriften zur Grundlegung der Theologie* 1, hg. v. P. FISCHER-APPELT, TB 36, München 1966, 81–103
- Hermann Cohens Ethik (1907), in: DERS., *Schriften zur Grundlegung der Theologie* 2, hg. v. P. FISCHER-APPELT, TB 36, München 1967, 88–113.
- Die Auffassung der Religion in Cohens und Natorps Ethik (1909), in: a.a.O., 206–232.
- Die Religion unserer Erzieher (1918), in: a.a.O., 324–345.
- HINSKE, N., *Art. Transzendental/ Transzendentalphilosophie* V. 2. Kant, in: HWPh 10 (1998), Sp. 1379–1387.
- HOGEMANN, F., *Heideggers Konzeption der Phänomenologie* in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 4 (1986–87), hg. v. F. RODI, 54–71.
- HOLTMANN, S., *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie*, FSÖTh 118, Göttingen 2007.
- HOLZHEY, H., *Heidegger und Cohen. Negativität im Denken des Ursprungs*, in: *Heidegger und der Neukantianismus*, hg. v. C. STRUBE, *Studien und Materialien zum Neukantianismus* 25, Würzburg 2009, 35–49.
- HUSSERL, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), hg. v. E. Marbach, Hamburg 2009.

- JAMME, CH., *Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik*, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 4 (1986–87), hg. v. F. RODI, 72–90.
- JÜNGEL, E., *Einführung in Leben und Werk Karl Barths*, in: *Barth-Studien*, ÖTh 9, Gütersloh 1982, 22–60.

- KAEGI, D., *Die Religion in den Grenzen der bloßen Existenz. Heideggers religionsphilosophische Vorlesungen von 1920/21*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1996), 133–149.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke in zwölf Bänden*, Bd.e 3 u. 4, hg. v. W. WEISCHEDEL, Frankfurt a.M. 1974. (= *KrV*)
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Werke in zwölf Bänden*, Bd. 7, hg. v. W. WEISCHEDEL, Frankfurt a.M. 1974, 11–102. (= *GMdS*)
- *Kritik der praktischen Vernunft*, in: a.a.O., 103–302. (= *KptV*)

- KIM, J.-CH., *Leben und Dasein*. Die Bedeutung Wilhem Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers, Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie 299, Würzburg 2001.
- KISIEL, TH., *Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘ im Frühwerk Heideggers*, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 4 (1986–87), hg. v. F. RODI, 91–120.
- KÖHNKE, K.CH., *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a.M. 1986.
- KORSCH, D., *Die Moderne als Krise. Zum theologischen Begriff einer geschichtsphilosophischen Kategorie*, in: DERS., *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996, 23–40.
- *Hermann Cohen und die protestantische Theologie seiner Zeit*, in: a.a.O., 41–73.
 - *Theologie in der Postmoderne. Der Beitrag Karl Barths*, in: a.a.O., 74–92.
 - *Fraglichkeit des Lebens und Evidenz des Glaubens. Karl Barth und Wilhelm Herrmann im Gespräch über Offenbarung und menschliche Subjektivität*, in: a.a.O., 130–145.
 - *Individualität als Gesetz. Der Begriff der Religion im System der Philosophie Hermann Cohens*, in: a.a.O., 273–296.
 - *Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion*, Tübingen 2005.
- LEHMANN, K., *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers*, in: PhJ 73 (1966/1967), 126–153.
- LOHMANN, J.F., *Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im ‚Römerbrief‘ und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths*, TBT 72, Berlin/ New York 1995.
- MARQUARD, F.-W., *Der Christ in der Gesellschaft 1919–1979. Geschichte, Analyse und aktuelle Bedeutung von Karl Barths Tambacher Vortrag*, TEH 206, München 1980.
- NATORP, P., *Kant und die Marburger Schule*, in: Kant-Studien 17 (1912), 193–221.
- *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, Philosophische Vorträge 21, Berlin 1918.
 - *Individuum und Gemeinschaft. Vortrag, gehalten auf der 25. Aarauer Studienkonferenz am 21. April 1921, Jena 1921.*
 - *Philosophische Systematik (1922/1923)*, PhB 526, Hamburg 2000.
- NOWAK, K., *Die ‚antihistoristische Revolution‘. Symptome und Folgen historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland*, in: *Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*, hg. v. H. RENZ/ F.W. GRAF, Troeltsch-Studien 4, Gütersloh 1987, 133–171.
- OEXLE, O.G., *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne*, KSGW 116, Göttingen 1996.
- OLLIG, H.-L., *Der Neukantianismus*, Stuttgart 1979.
- *Art. Transzendental/ Transzendentalphilosophie, IX. Neukantianismus*, in: HWPh 10 (1998), Sp. 1405–1412.
- OUTKA, G., *Art. Situationsethik*, in: TRE 31 (2000), 337–342.

- PAUS, A., Art. Apriori, religiöses, in: HWPh 1 (1971), Sp. 475–476.
- PERPEET, W., Art. Kultur/ Kulturphilosophie, in: HWPh 4 (1976), Sp. 1309–1324.
- PFLEIDERER, G., *Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert*, BHTH 115, Tübingen 2000.
- *Das ‚prophetische Amt‘ der Theologie. Zur systematischen Rekonstruktion der Theologie Karl Barths und ihres Entwicklungsgangs*, in: ZDT 17 (2001), 112–138.
 - *Karl Barth. Theologie des Wortes Gottes als Kritik der Religion*, in: *Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, hg. v. P. NEUNER/ G. WENZ, Darmstadt 2002, 124–144.
- PÖGGELER, O. (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln/ Berlin 1969.
- *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen ³1990.
- RENDTORFF, T., *Der ethische Sinn der Dogmatik. Zur Reformulierung des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik bei Karl Barth*, in: *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths. Von Falk Wagner, Walter Sparr, Friedrich Wilhelm Graf und Trutz Rendtorff*, hg. v. dems., Gütersloh 1975, 119–134.
- *Karl Barth und die Neuzeit. Fragen zur Barth-Forschung*, in: *EvTh* 46 (1986), 298–314.
- RITSCHL, A., *Unterricht in der christlichen Religion. Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Auflage*, hg. v. CH. AXT-PISCALAR, Tübingen 2002.
- RUDDIES, H., *Karl Barth und Ernst Troeltsch. Aspekt eines unterbliebenen Dialogs*, in: *Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*, hg. v. H. RENZ/ F.W. GRAF, *Troeltsch-Studien* 4, Gütersloh 1987, 230–258.
- *Karl Barth und die Liberale Theologie. Fallstudien zu einem theologischen Epochenwechsel*, Diss. Göttingen 1994.
- RÜSEN, J., *Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur*, Frankfurt a.M. 1993.
- SCHNÄDELBACH, H., *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg/ München 1974.
- SCHOLTZ, G., *Art. Geschichte* III.–VI., in: HWPh 3 (1974), Sp. 352–398.
- *Art. Historismus*, in: HWPh 3 (1974), Sp. 1141–1147.
- SPIECKERMANN, I., *Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths*, *BEvTh* 97, München 1985.
- STOLZENBERG, J., *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Heidegger*, *Neue Studien zur Philosophie* 9, Göttingen 1995.
- *Der Weg zum Selbst. Paul Natorp und der frühe Martin Heidegger*, in: *Heidegger und der Neukantianismus*, hg. v. C. STRUBE, *Studien und Materialien zum Neukantianismus* 25, Würzburg 2009, 51–74.
- THURNEYSEN, E., *Dostojewski*, Zürich/ Stuttgart 1963.
- TILlich, P., *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (1919), in: *DERS., Ausgewählte Texte*, hg. v. CH. DANZ/ W. SCHÜSSLER/ E. STURM, Berlin/ New York 2008, 25–41.
- *Albrecht Ritschl. Zu seinem hundertsten Geburtstag* (1922), in: *DERS., Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere*, *Gesammelte Werke (= GW)*, Bd. 12, Stuttgart 1971, 151–158.

- Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten (1923), in: Anfänge der dialektischen Theologie 1. Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, hg. v. J. MOLTSMANN, J., TB 17, München²1962, 165–174.
- Ernst Troeltsch. Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung (1924), in: GW 12, 166–174.
- TROELTSCH, E., *Ueber historische und dogmatische Methode* der Theologie. Bemerkungen zu dem Aufsätze ‚Ueber die Absolutheit des Christentums‘ von Niebergall (1900), in: Ernst Troeltsch Lesebuch, hg. v. F. VOIGT, Tübingen 2003, 2–25.
- *Rezension zu Otto Kirn: Glaube und Geschichte (1901)*, in: DERS., Kritische Gesamtausgabe (= KGA), Bd. 4, hg. v. F.W. GRAF/ V. DREHSEN/ G. HÜBINGER/ T. RENDTORFF, Berlin/ New York 2004, 160–163.
- *Die Absolutheit des Christentums* und die Religionsgeschichte (1902), in: Ernst Troeltsch Lesebuch, hg. v. F. VOIGT, Tübingen 2003, 26–44.
- *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* (1911), in: a.a.O., 61–92.
- *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft* (1913), in: DERS.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, (= Gesammelte Schriften 2), Tübingen 1913, 452–499.
- *Ein Apfel vom Baume Kierkegaards* (1921), in: Anfänge der dialektischen Theologie 2. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen, hg. v. J. MOLTSMANN, TB 17, München 1963, 134–140.
- *Meine Bücher* (1921), in: Ernst Troeltsch Lesebuch, hg. v. F. VOIGT, Tübingen 2003, 372–385.
- *Die Krisis des Historismus* (1922), in: a.a.O., 246–265.
- *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie* (1922), in: KGA 16,1, hg. v. F.W. GRAF, Berlin/ New York 2008.
- *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen* (1923), in: Ernst Troeltsch Lesebuch, hg. v. F. VOIGT, Tübingen 2003, 45–60.

- VOIGT, F., *Einleitung* des Herausgebers, in: Ernst Troeltsch Lesebuch, hg. v. F. VOIGT, Tübingen 2003, VII–XXXVI.

- WAGNER, F., *Theologischer Neukantianismus. Wilhelm Herrmann (1846–1922)*, in: Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 2/II, hg. v. F.W. GRAF, Gütersloh 1993, 251–278.
- WESSELING, K.-G., *Art. Weiss, Johannes*, in: http://www.kirchenlexikon.de/w/weiss_jo.shtml (aufgerufen am 28.10.2010).
- *Art. Wrede, William*, in: http://www.kirchenlexikon.de/w/wrede_w.shtml (aufgerufen am 28.10.2010).
- WINDELBAND, W., *Das Heilige*, in: Ders., Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 2, Tübingen^{7/8}1921, 295–332.
- WITTEKIND, F., *Geschichtliche Offenbarung* und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916), BHT 113, Tübingen 2000.
- *Die geschichtsphilosophische Grundlegung eines ethischen Glaubensverständnisses in Troeltschs Absolutheitsschrift – oder: Das Reich Gottes als Universalgeschichte*, in: Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie, hg. v. R. BERNHARDT/ G. PFLEIDERER, Zürich 2004, 131–168.

- *Christologie als Geschichtsreflexion*. Troeltsch und seine ‚Schüler‘, in: „Geschichte durch Geschichte überwinden“. Ernst Troeltsch in Berlin, hg. v. F.W. GRAF, Troeltsch-Studien. Neue Folge 1, Gütersloh 2006, 49–74.
- Religionskritik als Kritik der Religionswissenschaft. Karl Barths methodisches Programm der Theologie, in: Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Religion in Philosophy and Theology 23, Tübingen 2006, 219–242.

ZACCAGNINI, M., Christentum der Endlichkeit. Heideggers Vorlesung ‚Einleitung in die Phänomenologie der Religion‘, Forum Religionsphilosophie 4, Münster/ Hamburg/ London 2003.

Abstract

Die vorliegende Diplomarbeit möchte die Bedeutung des Themas der Geschichte im frühen Denken des Theologen Karl Barth (1886–1968) und des Philosophen Martin Heidegger (1889–1976) bis 1922 erörtern. Dass das Thema der Geschichte für die Entfaltung der Frühkonzeptionen der beiden Autoren von nicht geringer Bedeutung ist, wurde bereits vielfach hervorgehoben. Jedoch ermöglichte in den letzten Jahren die Publikation der frühesten Schriften Barths sowie die Publikation früher Freiburger Vorlesungen Heideggers neue Perspektiven auf den Entwicklungsgang beider, so dass die vorliegende Arbeit in der Auseinandersetzung mit diesen neueren Untersuchungen die Konzeptionen von Barth und Heidegger aus systematischer Perspektive zu rekonstruieren und zu einem Urteil über die Bedeutung des Geschichtsthemas in diesen zu gelangen versucht.

Hierfür wird sich in einem ersten Abschnitt (= A) mit dem Historismus sowie mit dessen Reflexion bei Ernst Troeltsch (1865–1923) auseinandergesetzt, da dieser für Barth, aber auch für Heidegger, wie etwa dessen Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21) zeigt, ein wichtiger Bezugspunkt für deren Auffassung von Geschichte und Historismus ist. Troeltschs Grundproblem, wie Normativität angesichts der durch die fortschreitende Historisierung zunehmend zu Tage getretenen Relativität jeglicher geschichtlichen Größe begründet werden kann, stand Barth wie Heidegger deutlich vor Augen. So wird dann in den Abschnitten zu Barth (= B) und Heidegger (= C) bei der Rekonstruktion des Denkens beider darauf geachtet, wie hier der Problemzusammenhang von Geschichte und Normativität und näherhin derjenige von Geschichte und Ethik gefasst wird. Bei beiden, also nicht nur beim Theologen Barth, sondern zu dieser Zeit auch beim Philosophen Martin Heidegger ist in dieser Hinsicht die Religion eine wichtige Größe, so dass die vorliegende systematisch-theologische Diplomarbeit auf den Zusammenhang von Religion, Geschichte und Ethik fokussiert. Die Untersuchung zum Geschichtsthema bei Barth und Heidegger kommt zu dem Ergebnis, dass deren Konzeptionen bis 1922 beide als geschichtsphilosophisch reflektierte Normativitätstheorien mit praktischer Zielrichtung beschrieben werden können und zwar vor dem Hintergrund des historistischen Geschichtsdenkens und seiner Konsequenzen.

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name: Patrick Leistner

Geburtsdatum und -ort: 19.03.1984 in München

Wohnort: 1070 Wien

E-Mail: leistnerpat@gmx.de

Schulische Ausbildung

1990 – 1994 Paul-Gerhardt-Grundschule Freising

1994 – 2003 Camerloher-Gymnasium Freising (Abitur)

Zivildienst

09/2003 – 06/2004 Zivildienst in der ambulanten Alten- und Krankenpflege,
Caritas Sozialstation Innenstadt, München

Studium

07/2004 – 02/2006 Studium der Evangelischen Theologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Seit 03/2006 Diplomstudiengang Evangelische Fachtheologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

Berufliches

10/2008 – 10/2010 Studienassistent am Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft der Evangelisch-Theologischen Fakultät (bei Prof. Dr. Christian Danz, Lehrstuhl für Systematische Theologie A.B.)