

Existentielle Wahrheit bei Heinrich Barth und Michel Henry

1. Einführendes

Mit Heinrich Barth und Michel Henry sollen zwei ihren Konzeptionen, ihrem Stil und ihrem Herkommen nach sehr unterschiedliche Denker miteinander verglichen werden. Während dieser aus der phänomenologischen Tradition heraus denkt, weiss sich jener zunächst und in gewisser Weise bis zuletzt dem kritischen Idealismus der Marburger Schule verpflichtet. Die unterschiedliche Herkunft widerspiegelt sich in teilweise gravierenden terminologischen Differenzen, die einen Vergleich erschweren. Besonders markant tritt dies etwa im Falle der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz zu Tage. Bei Henry ist der erste Begriff positiv, der zweite, identifiziert mit dem Aussen der Welt, negativ besetzt. Bei Barth hingegen meint Transzendenz gerade nichts anderes als *Transzendenz gegenüber der Welt*, während Immanenz für den Bereich der Gegenständlichkeit der Welt steht, und für die Unfähigkeit, diesem Bereich, mit dem Begriff einer „echten“ Transzendenz, zu entkommen. Lässt man sich jedoch von der gerade entgegen gesetzten Ansetzung der Termini hier und dort nicht verwirren, hat man keine Schwierigkeit, in der scharfen Welt- und Gegenständlichkeitskritik Henrys sowie in der damit einhergehenden Freilegung einer absoluten Dimension innerhalb der Subjektivität des individuellen Lebens eine Parallele zu Barths Suche nach echter Transzendenz zu erkennen. Ähnlich wie Barth hat übrigens innerhalb der phänomenologischen Denktradition Emmanuel Levinas das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz bestimmt. Auch dieser Seitenblick vermag die terminologische Differenz zu relativieren und den Blick für die Gemeinsamkeit des Interesses zu schärfen.

Verglichen werden sollen die beiden Denker hier unter dem Leitbegriff einer „existentiellen Wahrheit“. Der Begriff entstammt dem Denken Barths, wo er in einer eindeutigen, wenn auch nicht durchgehend explizit gemachten Beziehung zum Wahrheitsdiskurs des Johannesevangeliums steht. Dieser Bezug dürfte sich als gemeinsamer Nenner der beiden philosophischen Konzeptionen eignen. Die Brücke soll also im Blick auf Henry über dessen Spätschriften „C'est moi la vérité“ und „Incarnation“ geschlagen werden, die, wie ich mir habe sagen lassen, nicht unbedingt repräsentativ für dessen Denken sind, da sie im Unterschied zu den früheren Schriften, die aus einer rein phänomenologisch-philosophischen Perspektive argumentieren, die christliche Religion zu Worte kommen lassen. Ich denke aber, dass es hier nicht meine Aufgabe ist, Michel Henrys Denken im Ganzen gerecht zu werden. Indem ich, von Heinrich Barth her kommend, den Übergang zu Henry dort suche, wo er mir

am leichtesten zu vollziehen scheint, genügt es mir, wenn dessen Denken dabei nur in einem einzelnen Aspekt beleuchtet wird, sofern es sich wenigstens, was ich hoffe, nicht um einen ganz und gar randseitigen handelt.

Eine weitere wichtige Gemeinsamkeit ist vielleicht gerade an dieser Stelle auszumachen. Beide Denker erheben den Anspruch, trotz der Einbeziehung christlicher Quellen als vollwertige Philosophen ernst genommen zu werden. Mich hat bei der Lektüre Henrys beeindruckt und überzeugt, wie er zu zeigen versteht, dass die johanneisch inspirierte Reflexion auf den Lebens- und Wahrheitsbegriff zugleich eine Radikalisierung der Phänomenologie ist, die diese erst zu sich selbst kommen lässt und als die jene Reflexion erst ihre Legitimierung erfährt. Fraglich dürfte von daher sein, ob die Rede von einer „religiösen Wende“ im Blick auf Henry angebracht ist. – Barths Philosophie auf der anderen Seite wird in den Lexika als „christliche Existenzphilosophie“ verzeichnet, wobei das Beiwort „christlich“, denkt man an die so gut wie ausgebliebene philosophische Rezeption des Barthschen Werkes, offenbar in den Augen vieler ihren Rang als Philosophie sogleich stark einschränkt: Eine „christliche“ Philosophie bedeutet dann so etwas wie eine Philosophie, die einen – eben: christlichen – Rahmen hat, welcher dem philosophischen Begründungsgang voraus liegt und von der Rechenschaftspflicht entbunden ist. Ich bemühe mich demgegenüber darum zu zeigen, dass Barths Philosophie sowohl in ihrer grundsätzlichen Öffnung gegenüber der Glaubenthematik wie in ihrer konkreten Einbeziehung gewisser Grundmotive des christlichen Glaubens als Radikalisierung der Idee einer kritischen – *erkenntniskritischen* – Philosophie zu lesen ist, wie Barth sie sich von seinen philosophischen Lehrern angeeignet hat.

Da ich keine Vertrautheit mit dem Denken Heinrich Barths voraussetzen darf, ist es jetzt wohl angebracht, dieses Denken und seinen Autor kurz vorzustellen. Heinrich Barth wurde 1890 als der vier Jahre jüngere Bruder des allseits bekannten Theologen Karl Barth in Bern geboren. Er studierte Philosophie und Altphilologie in Bern, Marburg und Berlin. Seine 1913 vorgelegte Dissertation beschäftigte sich mit Descartes' Begründung der Erkenntnis. 1920 folgte seine Habilitationsschrift über die Seele in der platonischen Philosophie. In dieser Zeit war er auch intensiv an der Herausbildung der dialektischen Theologie seines Bruders beteiligt. Das Verhältnis der Brüder war allgemein ein sehr gespanntes, am wenigsten noch in jenem Jahren um 1920, wo sich auch gelegentlich ein Einvernehmen oder sogar so etwas wie eine Zusammenarbeit ergab. Heinrich wollte als Philosoph ernst genommen werden und behielt gleichzeitig sich – und damit grundsätzlich auch der Philosophie als solcher – ein Mitspracherecht in theologischen Angelegenheiten vor. Karl Barth war nicht willens, diesen

Anspruch anzuerkennen. Heinrich Barths Denken gibt sich durchgehend Rechenschaft von seinem Verhältnis zum christlichen Glauben, wobei zu beobachten ist, dass Barth in späteren Jahren deutlicher unterscheidet, ob er jeweils als Philosoph oder als bekennender Christ spricht.

Von 1920 bis 1960 lehrte Heinrich Barth an der Basler Universität, zunächst als Privatdozent, dann als ausserordentlicher, schliesslich – ab 1942 – als ordentlicher Professor. Im letzten Jahrzehnt seiner universitären Wirksamkeit war er Kollege von Karl Jaspers. Seine wichtigsten Veröffentlichungen während seiner Zeit an der Universität sind die „Philosophie der Praktischen Vernunft“ (1927), „Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins“ (1935) sowie die zwei Bände der „Philosophie der Erscheinung“ (1947; 1959). Kurz nach seinem Tod 1965 erst erschien sein grosses zusammenfassendes Hauptwerk „Erkenntnis der Existenz“, zwei Jahre später (1967) ein Sammelband, der auch Abhandlungen einschliesst, die das Verhältnis zum christlichen Glauben und das Problem der neutestamentlichen Hermeneutik reflektieren, und durch einige eigene Versuche auf diesem Feld ergänzt wird.

Barths voll ausgebildete Position ist die einer *transzendental begründeten Existenzphilosophie auf der Grundlage einer Philosophie der Erscheinung*. Darin, dass er seine Existenzphilosophie zugleich als Transzendentalphilosophie verstanden haben möchte, kommt der – gelegentlich auch explizit ausgesprochene – Anspruch zur Geltung, mehr als die prominenten Gestalten existentialistischen Denkens auch Anschluss an die grosse systematische Tradition der Vernunftphilosophie zu finden. Der Begriff der Existenz ist bei Barth nicht von Anfang an im Vordergrund. Vielmehr operiert er zunächst mehr mit dem Lebensbegriff. Es ist dabei interessant, wie er sich zur Lebensphilosophie stellt. Soweit sie dazu neigt, das Leben gegen Vernunft und Erkenntnis auszuspielen, distanziert er sich klar von ihr. Doch der Begriff des Lebens selbst bleibt bei ihm durchwegs positiv besetzt, und auch dem Interesse an dessen Bewegtheit gegenüber aller Erstarrung in einer toten Begrifflichkeit verbindet er sich mit Entschiedenheit. Die Bewegtheit des Lebens steht aber in keinem Widerspruch zu demjenigen Logos, um den es auch der Philosophie letztlich gehen sollte, ist dies doch ein Logos, der „das Leben nicht aufhebt, sondern begründet“ (GE 234), der neues Leben schafft, das Leben im Prozess seiner stetigen Erneuerung hält (GE 239f., PV 268).

Existenz- und Lebensphilosophie als Transzendentalphilosophie – und nun also auch noch eine Philosophie der Erscheinung. Wie kommt Barths Philosophie zu diesem Titel? „Darin liegt ohne Zweifel eine Schwäche der modernen Existenzphilosophie, dass sie es – wenn wir recht sehen – versäumt hat, über die phänomenale Bezogenheit dessen, was sie unter

‚Existenz‘ verstanden haben will, einen systematisch durchdachten und festgelegten Aufschluss zu geben. Wir vermöchten nicht einmal genau anzugeben, wie sich die ‚Existenz‘, die doch in aller Munde ist, zu dem konkreten psychischen Akte verhalten mag. Der Begriff der ‚Existenz‘, der uns angeboten wird, verharrt in dieser wesentlichen Hinsicht in einem gewissen Halbdunkel. [...] Philosophie der Existenz stellt uns vor ein Problem, dessen phänomenale Bezogenheit vor allem ins rechte Licht treten muss.“ (AH 39f.) Nicht über die Phänomenologie, sondern über eine eigene historisch-systematische Aufarbeitung des Erscheinungsproblems möchte Barth das Manko ausgleichen, das er der übrigen Existenzphilosophie anlastet. Wie erscheint die Existenz? „In der Welt“, nach Art eines Gegenstandes vermag sie nicht in Erscheinung zu treten. Korrespondiert ihr ein spezifischer Phänomenalisierungsmodus? Die monumentale zweibändige „Philosophie der Erscheinung“, die der Aufarbeitung des Erscheinungsproblems gewidmet ist, verfolgt das Ziel, einen Erscheinungsbegriff zu entwickeln, der die Erscheinung von Welt und Mensch, Kosmos und Existenz umfasst, ohne die grundlegende Differenz ihrer jeweiligen Phänomenalisierungsweise zu verschleifen. Spätestens hier, so scheint mir, ist die Nähe zu Michel Henry gleichsam mit Händen zu greifen.

2. Priorität der Existenz oder des Lebens vor dem Sein

Heinrich Barth und Michel Henry treffen sich, wenn ich recht sehe, in der folgenden kühnen und weit reichenden These: Der Existenz, dem Leben, oder sagen wir, indem wir einen Begriff nehmen, der in beide Terminologien passt: der Subjektivität, kommt ein schlechthin fundamentaler Status zu. Subjektivität ist gar *fundamentaler als das Sein*, jedenfalls gemäss der Art, wie dieses in der Regel gedacht wird. Wie lässt sich eine solche These legitimieren? Zur Begründung dieser These beginne ich mit einem Gedankengang, der sich so weder bei Barth noch bei Henry findet, der aber geeignet sein könnte, die gemeinsame Stossrichtung ihrer Philosophien zu verdeutlichen. Die Wissenschaften zielen auf objektive Erkenntnis. Alles, was sie untersuchen, wird ihnen zum Objekt. Ein verbreiteter Szientismus tendiert zur Auffassung, dass alles Wirkliche letztlich von der Art eines Objekts sei oder doch grundsätzlich in ein Objektives überführt werden könne, also auch etwa der menschliche Geist. Subjektivität stellt auf diesem Weg der Überführung ins Objektive zwar ein faktisches, nicht aber ein prinzipielles Problem dar – zumal die moderne Hirnforschung hier unabsehbare Möglichkeiten der Aufklärung zu bieten scheint. Nüchtern betrachtet gleicht diese Auffassung jedoch der eines Käufers, der für real nur das hält, was grundsätzlich käuflich ist, und dabei das vergisst, was ihm die Tätigkeit des Kaufens ermöglicht: das Geld. Ganz ebenso vergisst der Szientist, was die objektivierende Tätigkeit der Wissenschaft ermöglicht: die

Subjektivität. Wie Geld einfach deshalb nicht käuflich ist, weil das einer unsinnigen, widersinnigen Vorstellung entspräche, so ist es ein unsinniges Vorhaben, Subjektivität in Objektivität auflösen zu wollen. Wenn der Käufer einigermaßen bei Trost ist, wird er aus der Wirklichkeit, in der er lebt, das Geld nicht ausschliessen und es als illusionär erklären. Und es wird ihm auch nicht einfallen, es als eine bloss minderwertige, abgeleitete Realität zu betrachten, da es doch gerade dasjenige ist, was ihn in seiner Tätigkeit trägt und ermöglicht. Analog dazu sollte auch der Wissenschaftler nicht gering von dem denken, was ihn zum Wissenschaftler macht. Wirklichkeit besteht, wie sich zusammenfassend sagen lässt, nicht nur aus Objektivität, sondern auch, und zwar in grundlegender Hinsicht, aus Subjektivität, ohne die jene gar nicht wäre. Das was ist (in der Weise eines wirklichen oder möglichen Objekts), ist nicht alles, was ist (in einem umfassenden Sinne von Wirklichkeit).

So wichtig es nun aber ist, dass auf der Wirklichkeit der Subjektivität, auf ihrer alle äussere Wirklichkeit begründenden Bedeutung insistiert wird, so wichtig ist es andererseits, dass ihr ganz anderer Wirklichkeitsmodus im Bewusstsein gehalten wird. Subjektivität zeigt sich nicht im Aussen der Welt, sie wird nicht als ein Objektives fassbar. Wer darauf wartet, dass sie ihm vor Augen geführt wird, im Hirn oder Nervensystem nachgewiesen wird, hat nicht verstanden, worum es geht. Deshalb ist es so unglaublich und der Sache einer Verteidigung dessen, was in der Tradition Geist oder Seele hiess, so abträglich, wenn diese als quasi-objektive Realitäten behandelt und von einer esoterischen Pseudowissenschaft in Beschlag genommen werden. Ob ein religiöser Glaube unter den Bedingungen der aufgeklärten Moderne noch glaubwürdig sein kann, steht und fällt mit der Frage, wie deutlich die Realität, an die hier geglaubt wird, von dem Modus objektiver Realität unterschieden und gemäss diesem anderen Modus als wirklich ausgewiesen wird. (Gibt es Gott? Wenn es ihn „gibt“, so jedenfalls am Ehesten gemäss der Art, wie es sinnvoll ist zu sagen, dass es Subjektivität „gibt“.) Man darf nicht unter Berufung auf eine persönliche Erfahrung bei der Unsichtbarkeit dieser vorgeblichen Realität stehen bleiben und sich um die von der Philosophie zu Recht eingeforderte kritische Rechenschaftspflicht füttern. Wenn Henry betont, dass nur das Leben selbst Zugang zum Leben hat, also nur individuell erfahren werden kann, so bedeutet das nicht, dass diese Aussage selbst bloss aus einer persönlichen Erfahrung legitimiert würde. Vielmehr ist es die allgemein nachvollziehbare, auf objektive Gültigkeit Anspruch erhebende Überlegung, dass die Wirklichkeit, beschrieben nach Massgabe des Aussen der Welt, *unvollständig und unzureichend* beschrieben ist und das Leben von dorthier nicht verstanden werden kann. Das Leben ist nicht schlechthin der Erfahrung oder der Phänomenalität entzogen, aber es wird – unmittelbar – nur selbst erfahren. Sein

Phänomenalisierungsmodus ist der einer Selbstoffenbarung, und ohne diese Selbstoffenbarung wäre auch die Phänomenalität der Welt nicht möglich.

3. Subjektivität

Die Philosophie Kants hat der Seele jede Substantialität genommen. Heinrich Barth hat daraus nicht die negative Konsequenz gezogen, dass damit der Wirklichkeit der Subjektivität in allen denkbaren Formen eine Absage erteilt sei. In der Regel aber blieb im Anschluss an Kant Subjektivität nur als reine, transzendente, weltlose übrig. Diese Subjektivität bildet so etwas wie den formalen Rahmen der Welt, ist also zwar nicht in diese aufzulösen, gibt aber auch keine Perspektive auf ein ihr Jenseitiges frei. Fest an die Welt gekettet, kennt sie keinen Standort, von dem aus die Welt zu relativieren wäre. Und Gott kann dann nicht mehr als eine bloße Idee sein. Das aber ist sowohl für Barth wie für Henry eindeutig zu wenig: zu wenig im Blick auf die wohl unausrottbare Grundintuition, dass hinter der Rede von einer Seele und von Gott eine Realität steht, und zu wenig im Blick auf den Widerstand gegen die grassierende Tendenz zu einem von den Wissenschaften geförderten materialistischen Reduktionismus der Weltanschauung.

Michel Henry wie Heinrich Barth werten beide Subjektivität, entgegen dem subjektivismuskritischen, ja entsubjektivierenden Trend in der Philosophie und Geisteswissenschaft des 20. Jahrhunderts, stark auf. Bedeutsam aber dünkt mich dabei vor allem, dass beide gleichwohl keineswegs die ihrer selbst mächtige und Welt erzeugende Subjektivität restituieren, welche die Subjektkritiker im Auge haben. Vielmehr ist die Anfänglichkeit, die Spontaneität, die in den Begriff der Subjektivität gehört, bei ihnen eindeutig als ein stets erneuertes *Geschenk* bestimmt, in dessen Besitz sich das Subjekt niemals zu bringen vermag. Gerade in seiner Freiheit weiss sich das Subjekt gebunden. Es ist ein je und je *zur Freiheit befreites* Subjekt, vom jeweiligen Ereignis dieser Befreiung zutiefst abhängig. Damit ist die unselige Alternative zwischen Behauptung und Preisgabe des Subjekts, in deren Bann etwa die Spätphilosophie Heideggers und die hermeneutische Philosophie Gadammers steht (nicht *wir* sprechen oder führen ein Gespräch, sondern die Sprache spricht usw.), wirkungsvoll unterlaufen. Die berechtigte Kritik an der von der Intentionalität her gedachten Scheinwerfer-Subjektivität darf nicht zu einer Entwertung der Subjektivität als solcher führen.

Es scheint mir, dass Michel Henry die schlechthin fundierende Rolle, die er der Subjektivität, als dem individuellen Leben, zuschreibt, auf zwei verschiedenen Wegen zu legitimieren sucht. Der eine ist der, den man den klassischen nennen kann: Der letzte Grund ist durch *Selbstbezüglichkeit* gekennzeichnet. Das Leben ist „Selbstaffektion“, „Selbstumschlingung“

oder „Selbstoffenbarung“ usf. Die Selbstbezüglichkeit des Lebens ist Voraussetzung für alle äussere Referenz. – Andererseits aber führt Henrys Kritik am Konzept der Intentionalität und an allem, was damit zusammenhängt, ihn, wenn ich recht sehe, dazu, Bewusstsein und Denken (als prinzipiell mit diesem Konzept verbunden) von der ursprünglicheren Realität der Affektivität abhängig zu machen. Hier ergeben sich für mich kritische Fragen, die aber möglicherweise nur meiner mangelnden Vertrautheit mit dem Denken Henrys zuzuschreiben sind.

Auch für Henry ist mit dem Johannesevangelium doch unzweifelhaft gerade jene enge, bis zur Gleichsetzung gehende Beziehung des Lebens auf Wahrheit und Wort bedeutsam. Barth geht es immer darum, dass „dem Logos nicht Abbruch getan“ werde, dass mit anderen Worten nichts Irrationales gegen den (griechischen) Logos gestellt und diesem vorangestellt werde. Der griechische Logos wird in Frage gestellt durch einen anderen *Logos*, und dieser darf nicht auf denselben Titel Anspruch erheben, ohne irgendwie mit dem griechischen zusammengedacht und ins Verhältnis gesetzt zu werden. Während sich Barths Philosophie, wie ich neulich auf der Barth-Tagung in Loccum zu zeigen versuchte, mit unwahrscheinlicher Konsequenz auf dieser Linie hält, zeigt Henrys Philosophie hier in meinen Augen eine gewisse Ambivalenz. Auf der einen Seite steht etwa das Wahrheitsbuch, das in seiner Grundintention sicherlich auch auf dieser Linie liegt, oder der Begriff der „Selbstoffenbarung“ („*auto-révélation*“). Für die andere Seite möge eine Formulierung stehen, die ich dem Abstract entnehme, das Rolf Kühn seinem Basler Vortrag im vergangenen Mai beigegeben hat und die mich doch etwas irritiert: „Wenn *leben* im verbalen Sinne bedeutet, die Potentialitäten des subjektiv bestimmten Lebens als phänomenologische Ursprungsgegebenheit zu entfalten, (...)“. Ist das Leben bei Henry wirklich zunächst einmal ohne jeden Sinnbezug zu definieren? Nur als das „Entfalten von Möglichkeiten“? Und die Sinnfrage käme dann erst später, auf einer höheren Ebene ins Spiel? Für Barth steht die Existenz als solche in der Frage nach ihrem Sinn und ist gar nicht losgelöst davon zu denken. Existieren bedeutet für ihn selbst ein Erkennen, aber kein wissenschaftliches, theoretisches Erkennen, sondern das Erkennen des *Anspruchs*, der von der jeweiligen Situation ausgeht. Von hier aus wird dann auch die Bezogenheit auf Wahrheit nachvollziehbar, während sie in Kennzeichnungen des Lebens wie der oben zitierten oder etwa im Begriff der „Selbstaffektion“ im besten Fall verborgen bleibt.

Ich halte hier einen Seitenblick auf einen anderen, noch lebenden Philosophen für angebracht, der aus einer Henry, aber auch Barth gegenüber anderen Denktradition stammt, aber zu Resultaten gekommen ist, die durchaus mit den Henry und Barth leitenden Grundmotiven

korrespondieren: auf *Dieter Henrich*. Wenn sein Ausgangspunkt fraglos das Problem des Selbstbewusstseins ist, so hat er dieses als eine ursprüngliche Vertrautheit mit sich selbst verstanden, welche gerade nicht zur Begründung einer Bewusstseinsphilosophie taugt, die mit einem sich selbst durchsichtigen und selbstmächtigen Subjekt rechnet und die Intentionalität fetischisiert. Im Gegenteil betonte er stets, dass sich das Selbstbewusstsein zwar in seiner Struktur beschreiben lässt, dass aber sein Grund sich uns gänzlich entzieht. Gerade in der Erfahrung dieser Entzogenheit sah er den Anlass, auf eine absolute, Selbstbewusstsein und damit Subjektivität erst ermöglichende Dimension zu schliessen. So wäre hier zu fragen, ob diese unmittelbare Vertrautheit mit sich selbst, die Henrich unter dem Titel Selbstbewusstsein analysiert, nicht im Grunde dasselbe Selbstverhältnis ist, das Henry, unter konsequenter Meidung des Bewusstseinsbegriffs und gleichsam von der anderen Seite kommend, von der Affektivität, nicht vom Denken her, das „Leben in seiner affektiven Selbstumschlingung“ oder ähnlich nennt. Sollte dem aber so sein, dass sich zwei Denkwege mit gerade entgegengesetzten Ausgangspunkten hier treffen, so wäre erneut zu fragen: Bedarf es dieser Akzentuierung und Höherwertung von Affektivität und Leiblichkeit gegenüber Bewusstsein, Denken und Erkenntnis wirklich oder trägt diese Tendenz vielmehr zur Diskreditierung des zugrunde liegenden Motivs bei? Es ist dies übrigens eine Tendenz, die mir überhaupt bei den französischen Phänomenologen auffällt, etwa auch bei Levinas. Vielleicht hat dies etwas mit dem Rationalismus zu tun, der das französische Denken durchwegs prägt und so die Setzung eines Gegenakzentes geradezu herausfordert. Das Denken des deutschen Idealismus ist nicht in diesem Sinne rationalistisch qua einseitig; die dort in Anspruch genommene Vernunft fordert einen solchen Gegenakzent deshalb weniger heraus.

4. Wahrheit

Es ist nun an der Zeit, das zentrale Thema der existentiellen Wahrheit zur Sprache zu bringen und zu vergleichen, wie Henry und Barth jeweils von der Wahrheit reden. Ich werde dabei von Barth ausgehen, der mir vertrauter ist und dessen Position mich durchwegs überzeugt. Von der Explikation dieser Position aus werde ich immer wieder zu Henry hinüberfragen. Beide unterscheiden mit allem Nachdruck zwei Formen der Wahrheit: Henry die Wahrheit der Welt von der Wahrheit des Lebens, Barth die theoretische Wahrheit von der existentiellen Wahrheit. Bei Barth jedoch gibt es, wenn ich recht sehe: im Unterschied zu Henry, einen der existentiellen Wahrheit entsprechenden *Erkenntnisbegriff*. Wie es theoretische Erkenntnis gibt, so gibt es bei Barth auch *existentielle* Erkenntnis. Und diese ist zwar deutlich von der theoretischen Erkenntnis zu unterscheiden und letztlich auch nicht als eine parallele Erkenntnisform zu verstehen, wird aber bei Barth doch bis zu einem gewissen Grade parallel

geführt und expliziert. Bedeutsam an dieser Parallelität dünkt mich insbesondere, dass auch im Fall der existentiellen Erkenntnis die Möglichkeit der Verfehlung der Wahrheit besteht. Wahrheit ist somit auch hier als eine Art Massstab oder Norm zu fassen. Bei Henry irritiert mich dagegen, dass die Lebenswahrheit vielmehr so etwas wie eine Grundgegebenheit des Lebens zu sein scheint, die im Leben, aber auch in der Wahrheit der Welt immer schon impliziert ist. Henry bringt sie mit der Selbstgewissheit des Lebens in Zusammenhang, in der sich ja ausdrücklich gerade kein Spannung erzeugender Spalt auftut. Ich sehe nicht, dass diese Wahrheit in der einzelnen, konkreten Lebensäußerung auf dem Spiel stehen würde und von ihr auch verfehlt werden könnte.

Was versteht Barth unter „existentieller Erkenntnis“? Existentielle Erkenntnis ist das, was unser Wollen, sei es das unbewusste Streben oder die bewusste Zwecksetzung, faktisch bestimmt. Das mag zunächst nach einem provokativen Idealismus oder Intellektualismus klingen. Doch in Wahrheit beruhte ein solches Urteil auf einem blossen Missverständnis, indem es von einem schon fixierten Begriff von Erkenntnis aus denkt. Barth aber möchte die faktische Bestimmung unseres Wollens als ein Erkenntnisgeschehen verstehen, was freilich bedeutet, dass der Begriff der Erkenntnis selbst ganz neu konzipiert werden muss. Existentielle Erkenntnis kann sich niemals sicher sein, den Titel „Erkenntnis“ wirklich zu verdienen. Sie kann grundsätzlich ebenso gut ein Verkennen der Wahrheit sein. Die Wahrheit wird hier weniger greifbar als auf dem Feld der theoretischen Erkenntnis. Es gibt keine ohne Weiteres ausweisbare Kompetenz im Blick auf existentielle Erkenntnis. Und selbst *post factum* kann keine Handlung in einer abschliessenden Beurteilung als der Wahrheit entsprechend festgehalten werden. Denn so etwas wie „Erfolg“ ist dem Massstab existentieller Wahrheit inkommensurabel.

Die existentielle Wahrheit ist im Grunde nichts anderes als *das Gute*. Der Begriff steht bei Barth also für die praktisch-ethische Wahrheit. Das Gute ist zugleich letztes Strebensziel und letzter Massstab, an dem alles Tun und Lassen gemessen wird. Zwar strebt ohnehin jeder nach dem Guten, da es aber jederzeit eine offene Frage bleibt, worin denn das Gute überhaupt und im Einzelfall besteht, ist es uns stets ebenso nah wie fern: nah als das Motiv unseres Handelns und fern als dessen ungreifbares Gericht. Dass nun Barth das Gute, einer ehrwürdigen Tradition folgend, seinerseits als mit der Wahrheit letztlich identisch fasst und seine mit dem Leben zusammenfallende Suche als Erkenntnis begreift, ist sicher nicht nur als Verbeugung vor dieser Tradition zu verstehen, sondern hat einen gewichtigen Grund, dessen man inne werden kann, wenn man sich die heutige Diskussion zum Thema vor Augen hält. Auf der einen Seite wird hier die Ethik ganz oder doch weitgehend vom Anspruch auf Wahrheit

abgekoppelt. Ein Kulturrelativismus hat dann das letzte Wort. Auf der anderen Seite versucht man, den normativen Horizont über die Konstruktion eines herrschaftsfreien Diskurses zu restituieren. Die so zurück gewonnene ethische Wahrheit, hat mit der existentiellen Wahrheit bei Barth nichts zu tun, denn sie ist eine angemasste Wahrheit *über* das Leben, einem theoretischen Reflexionsprozess entstammend, nicht derjenigen Vernunft, die, wie Barth sagt, „im Leben selbst lebendig ist“. Für Barth geht es darum, den Absolutheitsanspruch der ethischen Dimension in der Weise wiederherzustellen, in der er angesichts der Pluralität heutiger Lebensentwürfe einzig noch glaubwürdig vertreten werden kann. Das bedeutet, dass man die spezifische Form von Wahrheit und Absolutheit begreifen muss, die dem Guten und der ihm entsprechenden Erkenntnis eignet. Bleibt der Begriff theoretisch-wissenschaftlicher Wahrheit in seinem Monopol unangefochten, gibt es auf dem Feld der Ethik keine Erkenntnis, keine Wahrheit und keine absolute Gültigkeit.

Barths existentielle Erkenntnis ist Antwort auf die je neu sich stellende Existenzfrage. Diese Antwort ist nicht in einem Urteil, sondern nur in einem Existenzakt zu geben. Das vernommene Wort hat Fleisch zu werden, anders entwindet sich die Existenz der in ihr gestellten Frage. Die tatsächlich vollzogene Handlung, die faktisch eingenommene Haltung zählen; an sie wird der Massstab existentieller Wahrheit angelegt. Es geht hier also um die Überzeugungen, welche unser Leben wirklich leiten, um die Einsichten, auf die wir unsere Existenz bauen, um dasjenige, worin wir unser Vertrauen setzen. Ein anderes Wort für solches Vertrauen ist – in einem noch nicht spezifisch religiösen Sinne – der Glaube. Auch nicht als Vermutung, die an die Stelle eines hier nicht zu habenden Wissens träte, sondern als lebenspraktisches, sich in dieser Praxis der Bewährung aussetzendes Vertrauen ist der Glaube wesentliches Implikat der existentiellen Erkenntnis.

Existentielle Wahrheit kann also nur im lebenspraktischen Vollzug selbst bezeugt werden. Nur in ihm ist der Ort ihrer Bezeugung zu suchen. Das bedeutet: Existentielle Wahrheit ist konstitutiv bezogen auf eine individuelle Situation in einer individuellen Lebensgeschichte. Der Einwand liegt nahe: Wahrheit hat doch ihrem Begriffe nach eine allgemeine, gerade nicht durch die Bezogenheit auf einen bestimmten Fall eingeschränkte Gültigkeit. Weshalb hier also von Wahrheit reden? Doch ist die Situationsbezogenheit der existentiellen Wahrheit ein Mangel? Sie ist es nicht, weil diese Wahrheit so zu denken ist, dass sie *gar nicht anders* denn in Relation zu einer bestimmten Situation und einem bestimmten Individuum überhaupt die Wirklichkeit in Anspruch nehmen und in ihr ihre Entsprechung finden kann. Dass die Allgemeingültigkeit der theoretischen Wahrheit nicht als Massstab zur Bewertung – was in unserem Fall heisst: Abwertung – der existentiellen Wahrheit taugt, ist daran zu ersehen, dass

gerade die Verallgemeinerung des im Blick auf eine bestimmte Situation als wahr Erkannten eine prinzipielle Verfehlung der existentiellen Wahrheit anzeigt. Wer der Tendenz zu solcher Verallgemeinerung, was so viel heisst wie *Ideologisierung*, nachgibt, übt gleichsam Verrat an der Wahrheit, die sich ihm erschlossen hat. Die beiden Wahrheiten liegen also nicht auf einer Linie des Komparativen; es handelt sich um zwei grundverschiedene Massstäbe, die man nicht verwechseln oder ineinander blenden sollte. Die existentielle Wahrheit ist unter einem bestimmten Aspekt genauso absolut und allgemein wie die theoretische. Ihre Universalität liegt darin, dass jeder geschichtliche Augenblick in demselben, unmittelbaren Verhältnis zur Wahrheit steht und grundsätzlich dasselbe Recht für sich in Anspruch nehmen kann, zum Ort einer Wahrheitsbezeugung zu werden. Jeder Augenblick und jedes Individuum ist, wie man in Anlehnung an den Historiker Ranke sagen kann, den Barth hier gern zitiert, „unmittelbar zu Gott“. Die existentielle Wahrheit ist also nicht in einem geringeren Grade, sondern lediglich in einem anderen Sinne „absolut“.

Diesen Überlegungen entsprechend äussert sich Heinrich Barth, wenn er in kritischer Auseinandersetzung mit der Redensart, nach welcher über Sinn und Recht einer Unternehmung deren Ausgang entscheidet, zu folgendem Ergebnis kommt:

„So dürfen wir uns denn davon überzeugen, dass eine jede Gegenwart praktischer Erkenntnis einem Urteil unterliegt, das eben auf sie bezogen wird; eben in ihr selbst [i]legt die Entscheidung, in welchem Masse sie der an den Augenblick gestellten Anforderung gerecht wird. Die Berufung auf den Erfolg, die verkehrte Ansicht, dass der Ausgang dem Anfang seinen Sinn zu verleihen vermöge, verkennt die Bezogenheit einer jeden konkreten Gegenwart auf die Idee. Indem sie der einen Gegenwart einen nur eventuellen Sinngehalt zugesteht, [...] raubt sie eben dieser Gegenwart ihre Ewigkeitsbeziehung. Jetzt trägt diese Gegenwart ihren Sinngehalt von einem anderen, durch den Erfolg bezeichneten Momente der Zeit zu Lehen; nur auf dem Umweg über ihn wird ihr Bedeutung zuerkannt. Allein durch keine zeitlichen Relationen der Ereignisse wird in Wahrheit die Sinnggebung der Gegenwart ihrer ungebrochenen Aktualität entkleidet.“ (PV 259f.)

Man kann die der existentiellen Wahrheit eigene Universalität mithilfe der Unterscheidung von Form und Inhalt weiter verdeutlichen. Im Gegensatz zur theoretischen Wahrheit, wo nur der – in einem Urteil fixierbare – Inhalt zählt, die Form aber, als das Ereignis der Erkenntnisaktualisierung bzw. der performative Aspekt des Erkennens, nicht wahrheitsrelevant ist, bezieht sich die Universalität der existentiellen Wahrheit auf den formalen Aspekt, nicht auf den jeweils situationsbezogenen und deshalb stets sich wandelnden Inhalt. Unter diesem Aspekt lässt sich auch ein allgemeines Kriterium angeben,

das existentielle Wahrheit von existentieller Unwahrheit unterscheiden lässt. Es wird zunächst in seiner negativen Gestalt fassbar: Existentiell unwahr wäre danach die Verallgemeinerung und Ideologisierung des in einer bestimmten Situation als wahr Erkannten. Positiv gewendet läge das Kriterium in der Fähigkeit und Bereitschaft, jede einmal angenommene Überzeugung stets ein weiteres Mal sich bewähren und erneuern zu lassen.

Michel Henry seinerseits unterscheidet die Wahrheit der Welt von der Lebenswahrheit des Christentums dadurch, dass er in letzterer diejenige Unterscheidung aufgehoben sieht, welche die erstere ausmacht: die Unterscheidung zwischen dem, was wahr ist, was sich zeigt, und der Wahrheit selbst als der Tatsache des Sich-Zeigens (W 39f.). Diese Unterscheidung scheint zunächst jedenfalls viel mit der für Barth grundlegenden Differenz zu tun zu haben, die das, was erscheint, was sich manifestiert, vom „Erscheinen der Erscheinung“ abhebt, von dem Ereignis, dass es in diesem bestimmten Moment erscheint und sich so und so manifestiert. Auch für Henry ist dieser zweite Aspekt, der Dass-Aspekt, im einen Fall irrelevant, im anderen jedoch gerade entscheidend. Nun zieht Henry die Linie aber weiter zu dem Theorem der „Selbstoffenbarung“. „Was ist folglich eine Wahrheit, die sich in nichts von dem unterscheidet, was wahr ist? Wenn die Wahrheit die in ihrer phänomenologischen Reinheit begriffene Manifestation ist, die Phänomenalität und nicht das Phänomen, dann ist das, was sich phänomenalisiert, die Phänomenalität selbst. [...] Was geoffenbart wird, ist die Offenbarung selbst, eine Offenbarung der Offenbarung, eine Selbstoffenbarung in ihrem unmittelbar ursprünglichen Aufblitzen.“ (W 41) Das bedeutet doch, dass die beiden Aspekte verschmelzen, genauer; dass der Was-Aspekt in den Dass-Aspekt aufgelöst wird. Wenn das, was sich offenbart, die Offenbarung selbst ist, so verliert dieses „Was“ alle Bestimmtheit und ist so nicht mehr als ein „Was“ anzusprechen. Es liegt auf der Hand, dass „Selbstoffenbarung“ nichts mehr mit Erkenntnis zu tun hat. Es sind ja auch nicht etwa die Strukturen der Offenbarung als solcher gemeint, die in der Selbstoffenbarung zutage treten würden. Das wäre wieder „Erkenntnis“, jedoch theoretische Erkenntnis, nicht existentielle im Sinne Heinrich Barths.

Bei Barth bleiben die beiden Aspekte eindeutig geschieden und sind nicht ineinander aufzulösen. Vielmehr stehen sie in einer spannungsvollen Beziehung zueinander. Die existentielle Erkenntnis kennt als Erkenntnis ihrerseits einen Was-Aspekt, nur hat dieser *erstens* einen anderen Sinn als im Bereich der theoretischen Erkenntnis, betrifft er doch hier nicht das, was ist, sondern das, was wirklich werden soll. Und *zweitens* ist das „Was“ nicht nach der Art eines Urteils über das, was sein sollte, von dem „Dass“ seiner tatsächlichen

Realisierung abzulösen. Existentielle Erkenntnis ist nur in dem anzutreffen, was wir in Tat und Wahrheit im Begriffe sind, wirklich werden zu lassen.

So lässt sich zusammenfassend festhalten: Barth und Henry sind in vergleichbarer Weise darum bemüht, Subjektivität (Existenz oder Leben) als die primäre, fundamentale Wirklichkeit auszuweisen, von der aus alle welthafte Wirklichkeit erst begriffen werden kann. Sie ist zwar nicht zu sehen. „Aber es ist auch klar, dass ein solches ‚Sehen‘ hier ausser Frage steht.“ (W 41) Die Sichtbarkeit darf nicht der letzte Massstab sein für das, was wir als wirklich anerkennen. Es geht aber nicht darum, stattdessen eine geheimnisvolle Unsichtbarkeit schlechthin zu behaupten. Vielmehr muss ein spezifischer Phänomenalisierungsmodus angenommen werden. Bei beiden Denkern kommt hier dem *Wort* eine besondere Bedeutung zu, und zwar in erster Linie der *Fleischwerdung* des Wortes, von dem der Johannes-Prolog spricht. Für Barth hat die Existenz das sie ansprechende und in Anspruch nehmende Wort zu vernehmen („existentielle Erkenntnis“) und ihm existierend zu entsprechen („In-die-Erscheinung-Treten“). So wird das Wort Fleisch, geht es ohne Umweg über die äusserlich verlaubliche Sprache in den Bereich des Phänomenalen ein. Die Existenz phänomenalisiert sich wie ihre exemplarische Manifestation: die Handlung. Die Handlung wird als ein Geschehen in Raum und Zeit sichtbar. Sichtbar aber wird sie nicht *als Handlung*. Nur dem – aber dem immerhin –, der sie in ihrem Sinnbezug, als fleischgewordenes Wort versteht, tritt sie als Handlung in die Erscheinung.

In welcher Weise Henry die Bedeutung des Wortes und seiner Fleischwerdung in diesem Zusammenhang zur Geltung bringt, ist mir weniger klar geworden. Im Vordergrund scheint für ihn der Begriff der „Selbstoffenbarung“ zu stehen, mit dem ich meine schon angedeutete Mühe habe. Das Leben ist unsichtbar, wird in der Welt nicht offenbar, weil es sich nur sich selbst offenbart und offenbaren kann – so der Tenor seiner Ausführungen, soweit ich ihnen folgen konnte. Wo aber kommt hier das Wort ins Spiel und welcher Art ist dieses Wort? Ist es, wie bei Barth, eines, das „in Anspruch nimmt“?

Diese letzte Frage ist im Grunde dieselbe, die sich mir bei Henrys Wahrheitsdiskurs stellt. Henry orientiert sich hier, wenn ich recht sehe, am Begriff der Gewissheit. Nimmt man diese als Massstab, so ist festzustellen, dass nicht das Sichtbare den grössten Grad an Gewissheit hat, sondern vielmehr die unsichtbare Selbstgewissheit des Lebens. Hier liegt also – für Henry – die ursprüngliche Wahrheit. Für Barth ist „Wahrheit“ – primär jedenfalls – gerade umgekehrt nicht als die uns nächstliegende und tragende Gewissheit, sondern als Fernziel menschlichen Strebens gegenwärtig. Andres gesagt: Wahrheit ist uns immer *Wahrheitsfrage*. Auch sofern unser Wahrheitsstreben ein wissenschaftliches wird, verbleibt Wahrheit in einer

uneinholbaren Ferne. Zur *existentiellen* Wahrheit aber stehen wir in einem ganz spezifischen Verhältnis, sofern diese Wahrheit uns einerseits noch weniger, nämlich auch im Einzelfall nie greifbar wird, andererseits aber auch ungleich näher liegt, da sie einzig in der konkreten Situation ihren Ort hat und dort grundsätzlich jederzeit zum Ereignis werden kann. In Anspruch genommen, fühlen wir uns doch immer auch angesprochen, und in der Sinnforderung liegt jeweils auch eine Sinnzusage, die unser Vertrauen gründet, jederzeit in einer Beziehung zur Wahrheit zu stehen, so fragwürdig dieser Bezug auch immer bleiben mag. Von dieser Erfahrung der Nähe her lässt sich wohl wieder die Brücke zu Henrys Rede von der Wahrheit schlagen. Und mit dem Vertrauen auf unseren unverlierbaren Wahrheitsbezug sind wir zugleich beim Thema, das ich zum Abschluss meiner Darlegungen noch kurz ansprechen möchte: beim Glauben.

5. Was macht den Glauben heute glaubwürdig?

Heinrich Barth war gläubiger Christ und Philosoph zugleich, und zwar nicht „christlicher“ Philosoph, wenn das heisst, dass damit der Rang und die Radikalität seiner Philosophie irgendwie einzuschränken wäre. Doch von welcher Art muss ein Glaube sein, der unter heutigen Bedingungen noch glaubwürdig erscheinen kann? Durch Barths Konzeption einer existentiellen Wahrheit und einer ihr entsprechenden existentiellen Erkenntnis wird der Weg frei für eine überzeugende Antwort auf diese Frage. Der Glauben erhebt zu Recht einen Wahrheitsanspruch. Diesen zu leugnen und den Glauben auf das Tröstungsbedürfnis derer zurückzuführen, die zu schwach sind, der Realität ins Auge zu sehen (auch das Theorem der „Kontingenzbewältigung“ ist im Grunde nichts anderes), bedeutet für jeden wahrhaft Glaubenden eine Beleidigung. Auf der anderen Seite aber ist zu fragen, von welcher Art die Wahrheit ist, auf die hier Anspruch erhoben wird. Dass es sich um keine Wahrheit im Sinne der wissenschaftlich-theoretischen Wahrheit handeln kann, versteht sich von selbst. „Existentielle Wahrheit“, wie Barth sie versteht, ist diese ganz andere Wahrheit, um die es hier gehen muss, und die sich gleichzeitig durch ihre Parallelisierung mit der theoretischen Wahrheit *als* Wahrheit plausibel machen lässt.

In der Konsequenz von Barths Überlegungen muss zunächst der *Gegenstand* des Glaubens, also Gott, nach Art einer Wirklichkeit verstanden werden, die grundsätzlich nicht Objekt werden kann. Gott ist aus dem Bezug zur Subjektivität, als deren Begründendes zu denken. Sodann aber ist vor allem auch von entscheidender Bedeutung, wie der *Akt des Glaubens* ausgelegt wird. Nur ein aktiver, tätiger Glauben kann hier glaubwürdig sein. Als Meinung, Vermutung, Spekulation, oder auch als passive Hoffnung verbleibt er im Horizont der theoretischen Wahrheit, wo er, neben Wissenschaft und Philosophie, keinerlei Gewicht hat.

Glauben ist eine sehr individuelle Erfahrung. Wahrheitsfähig und gewichtig wird die Glaubenserfahrung, wenn sie sich von Mal zu Mal der praktischen Bewährung aussetzt. Existentielle Wahrheit kann nicht demonstriert, aber kann *bezeugt* werden. Mit der Bezeugung tritt die individuelle Erfahrung aus dem Bereich des Nur-Individuellen, Privaten heraus und in den Raum nicht einer neutralen Allgemeinheit, aber den der *Inter-Individualität* hinein, in den Horizont der ethischen, existentiellen Wahrheit. Die Forderung nach öffentlicher Rechenschaftsgabe von den Ergebnissen theoretischer Wahrheitsbemühung hat im Bereich der existentiellen Wahrheit also ihr Pendant in der Forderung nach Bezeugung. Durch dieses Moment der Bezeugung wird aus einer Pseudo-Überzeugung, die im Grunde nur eine dogmatisch vertretene Meinung ist, eine echte Überzeugung, die diesen Namen verdient und sich auch in ihrer allfälligen Festigkeit und Unverrückbarkeit legitimieren und gegen einen dogmatischen Fundamentalismus abgrenzen kann.

Literatur

Heinrich Barth:

AH *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen*, hrsg. v. Günther Hauff, Basel/ Stuttgart 1967

GE „Gotteserkenntnis“ (Vortrag aus dem Jahr 1919), in: Jürgen Moltmann, (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, München 1985/87 [1962/63], S. 221-255.

PV *Philosophie der Praktischen Vernunft*, Tübingen 1927.

Michel Henry:

W „*Ich bin die Wahrheit*“. *Für eine Philosophie des Christentums*, aus dem Französischen übersetzt von R. Kühn, Freiburg/München 1999.