

PHENOMENOLOGY AND RELIGIOUS THOUGHT

ORIGINÄR RELIGIÖSE ERFAHRUNG UND PHÄNOMENOLOGISCH-THEOLOGISCHE INTERPRETATION

Rolf Kühn (Freiburg-im-Breisgau)

Originary Religious Experience and Phenomenological-Theological Interpretation

(Abstract)

Historicity, language, and epistemology have become the decisive transcendental parameters of an objectifying understanding of truth in modernity. Faith, religion, and theology are also increasingly subject to this methodological primacy, which not only limits the immediacy of original impressionistic experience, but also the equally universal and singular religio inherent in it, insofar as it expresses the unavoidable proto-relation of absolutely passible conception of life in a purely phenomenological sense. This article discusses this on the basis of the affective contact that people were able to make through Jesus' words and deeds on this side of traditional typologies, in order to deepen such a result to that original "word of life" which is inherent in all our acts, in order to discern the self-affective truth of God as pre-linguistic "sonship" or "incarnation" in ourselves, as Jesus of Nazareth lived it. This enables us to establish criteria for all religious phenomena, insofar as it cannot be abstracted from the immediate experience of absolute life, which is why further current works by Kasan, Vidalin, Lind, and Rimmel are addressed.

Keywords: religious experience; revelation; affectivity; life; corporeality; passibility; language; truth.

Dass es seit Menschheitsbeginn im Zusammenhang mit dem unmittelbaren Lebensvollzug als Existenzbewältigung stets auch eine religiöse Erfahrung gegeben hat, unterliegt keinem Zweifel. Aber nicht diese geschichtliche Faktizität des Religiösen als Glaube an Geister, Götter oder Unsterblichkeit soll im Folgenden Gegenstand der Untersuchung sein, sondern ob die Erfahrung in ihrer originären Selbsterprobung eine immanente Proto-Relation im Sinne einer transzendentalen *religio* in sich birgt, die zunächst keine hermeneutisch zu verstehender Religion in sich schließt, sondern wie jede impressionale, affektive und perzeptiv Erfahrung eine religiöse Unmittelbarkeit in sich kennt. Im rein phänomenologischen

Sinne beinhaltet dies eine Einklammerung aller historisch dokumentierten Religionsercheinungen als Ritus, Gesetz, Dogma oder Meditation, um in metagenealogischer Hinsicht nur eine Erscheinungsweise von originärer *religio* zurückzubehalten, welche mit dem Selbsterscheinen jeder Erfahrung als immanenter Modalisierung des Erscheinens gegeben ist. Dadurch entfällt ebenfalls eine religionswissenschaftlich oftmals vorgenommene Unterscheidung von Heilig/Profan, wie sie etwa bei Mircea Eliade und Georges Bataille vorliegt, bzw. als religionspsychologische Grundstrukturen religiösen Erlebens gemäß Schleiermacher, William James oder Rudolf Otto hinsichtlich einer ebenso anziehenden wie erzittern lassenden Begegnung mit dem Transzendenten, Absoluten oder Gott – sei es in der Form von Polytheismus oder Monotheismus. (Vgl. Ruckenbauer/Moser 2022)

Heidegger hat diesen Weg eines nicht objektivierenden Denkens von Gott und Mensch innerhalb einer daseinsoffenen Sprache reduktiv vorgezeichnet, indem er die Phänomenologie als Ontologie des allein auf sich gestellten Daseins einer ontisch bestimmten Theologie voranstellte, die ihr Fragen nur aus dem Glauben selbst heraus erheben kann, welcher über die Heilige Schrift auf Christi Kreuzigung und Wiedergeburt der Existenz ausgerichtet sei, ohne der Philosophie selbst zu bedürfen. (Vgl. Heidegger 1970; Ders. 1995) Nimmt man diese Trennung von Ontik/Ontologie für die zuvor genannte originäre *religio* zurück, dann erweist sich letztere als die eigentliche Möglichkeit der Phänomenologie selbst, insofern sowohl in der Originarität absoluten Lebens die methodische Distanz zwischen Sein/Seiendem wie Geschichtlichkeit/Glaube metagenealogisch aufgehoben ist. Denn da das originäre Leben ein unmittelbares Sich-Offenbaren bildet, vermag es auch keinerlei Negation mehr zu unterliegen, auch nicht der atheistischen oder nihilistischen, da es einlöst, was Heidegger forderte, nämlich eine "Präsenz" zu sein, ohne "Gegenstand" sein zu müssen. Es geht daher nicht länger um ein "vor Gott gestelltes Dasein in seiner Geschichtlichkeit", sondern um die Unmittelbarkeit von Offenbarung/Pathos, die *qua* originär passibler Affektibilität oder Passibilität des Lebens in jedem transzendental verstandenen Individuum gegeben sind – mit anderen Worten als Proto-Relation "im Anfang" nach Johannes 1,1. Dies soll zunächst als originär religiöse Erfahrung in der Begegnung der Menschen mit Jesus von Nazareth in seiner Zeit paradigmatisch aufgezeigt werden.

1. Die Erfahrung Gottes in Jesus von Nazareth

Insofern nach übereinstimmendem neutestamentlichem Zeugnis die Jünger und ein Teil der Zeitgenossen mit Jesus von Nazareth eine Erfahrung gemacht haben, die theolo-

gisch als "Selbstoffenbarung Gottes" qualifiziert werden kann, ist zu fragen, ob hierbei wiederum unter Einklammerung aller deutenden Interpretamente wie Messias, Retter, Erlöser etc. jene eingangs genannter religiöser Erfahrung eruiert zu werden vermag, von der wir ausgingen. Ohne Zweifel berührten die damaligen Individuen in allem Tun und Sprechen Jesu, einschließlich seiner Passion, eine Wirklichkeit Gottes, welche Jesus selbst in Worte wie "Abba, Vater" oder "Reich Gottes" im Sinne einer ständig für ihn gegebenen Gegenwärtigkeit verdichtet hat und in seinen Gleichnissen oder hervortretenden "Ich-bin" Reden als Selbstaussagen vor allem bei Johannes für seine Person entfaltete. Sehen wir daher auch hier von alttestamentlichen, rabbinischen wie hellenistischen Bezügen ab, wie sie verstärkt nach der anfänglichen Logienquelle Q in den darauffolgenden Redaktionen der Urgemeinde auftreten, dann geht es mithin nicht vorrangig um eine exegetisch traditionsgeschichtliche Problematik, sondern um jene innere Berührung oder Erschütterung, welche einige wenige – Juden, Römer wie Griechen – veranlasste, an Jesus von Nazareth als unmittelbares Offenbarungswort Gottes zu glauben. Das heißt, sie müssen ein Gefühl affektiver Gewissheit in sich getragen haben, welche mit den Worten wie Taten Jesu in direkte Resonanz kam, um als originäre "Wahrheit Gottes" erprobt zu werden, die Jesus für sie verkörperte. In diesem rein phänomenologischen Sinne war ihnen die Unmittelbarkeit einer ursprünglichen Relation zum originären Leben, zur alltäglichen Existenz sowie zu sich selbst und anderen eingestiftet, welche die eigene Wahrheit und die Wahrheit Gottes mit der erlebten Wahrheit Jesu zusammenklingen ließ. Traditionelle Elemente aus Judentum wie Hellenismus haben hierbei zum gläubigen Verständnis dann nicht gefehlt, aber um von einem überlieferten biblischen oder weltanschaulichen Bekenntnis zu einem ganz neuen überzugehen, bedurfte es einer inneren Affinität, die nur aus der Berührung des Eigenen mit der gehörten Botschaft gleichursprünglich stammen konnte, da sonst der neue Glaube ein äußerer Fremdkörper geblieben wäre, wie er oft mit Religion als Konfession im geschichtlichen Sinne gegeben ist.

Was sprach Jesus mithin in ihnen an? Dass alle Menschen "Kinder Gottes desselben Vaters sind", sowie gleichfalls, dass sie ihr "Herz" durch Böses, Sünde, Machtillusion oder Gesetz verhärtet hätten. In all solchen Aussagen schwingt der Hinweis auf eine unmittelbare Grundrelation mit, in der Gott selbst präsent ist oder nicht mehr wahrgenommen wird. Die Existenz Jesu ist dergestalt die als endgültig empfundene Selbsterschließung Gottes als dessen inneres Wort, wobei die inkarnierte Einheit seiner menschlich-göttlichen Person über die alttestamentlich religiöse Erfahrung hinausreicht, insoweit Gott nunmehr in einem einzigen Menschen mit seinem Volke ist und

nicht länger durch Könige, Propheten, Priester wie Schriftgelehrte vertreten wird. (Vgl. Kasan 2010, 131-270) Jesu "Wunder" als "Zeichen" sowohl bei den Synoptikern wie Johannes beinhalten ein ständiges Mitleiden über ein bloß psychologisches Mitempfinden hinaus, worin Gottes Barmherzigkeit als seine ureigene Tat im Sinne vorbehaltloser Zuwendung oder Liebe für jeden vernommen wird. Damit ereignet sich nicht nur eine grundlegende Krise der biblischen Religiosität als vorrangig versuchter Gesetzestreue (Vgl. Krupp 2017), sondern jeglicher geschichtlichen Religion, welche noch in irgendeiner Weise an ein Leistungsdenken in ritueller oder moralischer Hinsicht gebunden ist, wie dies dann vor allem Paulus im Römerbrief ausführen wird. Auf der intertextuellen Ebene von alttestamentlichen wie philosophisch hellenistischen Vorgaben konnten deshalb die mit Jesus gemachten unmittelbaren Erfahrungen als symbolisierten Bedeutungen mit vorgegeben religiösen Motiven verstanden werden, welche jene Dynamik zum Ausdruck bringen wollen, die als beispiellose Kraft oder Autorität Jesu originär erfahren wurde und der eignen Dynamik des inneren affektiven Lebens entspricht, das an der Welt mit ihren äußersten Situationen und Notwendigkeiten als unverstandenen Unmöglichkeiten oft zu scheitern schien.

Das "Hören" der Botschaft Jesu als vollkommener Entsprechung mit seinem Tun liegt daher jenseits jeglichen Beweises, so dass selbst historisch belegbare Fakten einer solch inkarnatorischen Einheit von Gott/Mensch in Jesus nicht allein den "Glauben" bewirken konnten. Das Hören wie Sehen seines Lebenszeugnisses setzt daher die schon genannte selbstaffektive Resonanz voraus, die dann Jesu inkarnatorisches Wesen als "Sohn Gottes" nicht mehr nur im Sinne eines messianisch politischen Königtums missversteht, sondern das eigene originäre Wesen als "Kind Gottes" in einem gegenseitigen "Erkennen" von Vater/Sohn erproben kann, wie es in Jesus auf originäre Weise vorgegeben war. Daraufhin wird ebenfalls jegliche Schöpfermittlerschaft als "Ebenbildlichkeit" noch überboten, um biblische wie frühe innerchristliche Deutungstraditionen als Interpretamente der eigenen Erfahrung mit Jesus zur "Epiphanie Gottes" schlechthin werden zu lassen. Solches Erscheinen in seinem Selbsterscheinen als *chárís* Gottes (Tit 2,11) wird demzufolge auf jegliches Erscheinen übertragbar, insofern das "Erscheinen" des Sohnes Gottes als dessen "Offenbarwerden" (1 Joh 3,8) jede Erscheinung zu einem Symbol des Lebens (*zoé*) werden lässt. Mithin nicht nur Brot, Wasser, Wein, Torbogen, Lamm, Totenerweckung etc., sondern jegliche Erscheinung zeugt als unmittelbare Lebensgabe von Gott, wie besonders Johannes hervorhebt (Joh 5,24 ff. und 6,3 2ff.; Vgl. Beutler 2013, 118ff.)

Die rezipierte "Mit-uns"-Offarungsformel des Alten Testaments (Jer 43,11) wird daher identisch mit der "Ich bin"-Offenbarungsformel im Neuen Testament, so dass die rettende Gotteserfahrung in Jesus als jene "innere Gegenseitigkeit" erfasst zu werden vermag (Joh 6, 46; 1 Joh 5,20), wie sie im eigenen Erscheinen als "Kindsein Gottes" bzw. absoluter Lebensabkünftigkeit grundgelegt ist, wie dies auch die Synoptiker bezeugen (Mt 11,27; Lk 10, 22). Wenn folglich das Ziel neutestamentlicher Verkündigung die Erkenntnis des "Geheimnisses Gottes" selbst in dessen Einheit mit Jesus als dem Christus ist (1 Joh 5,20), dann ist die gläubige Erfahrung solcher Proto-Relation als originärer *religio* jeder Erfahrung eingeschrieben, um die "Herrlichkeit Gottes" um jegliches bloß perzeptive Meinen (*dóxa*) hinaus als die absolut phänomenologische *Dóxa* Gottes zu erproben. *Abba* und *Dóxa tou theou* bilden dann eine uranfängliche oder prä-existente Einheit (Joh 1,1ff.), so dass inkarnatorisch dieselbe in jeglicher sinnlich vermittelten Wahrnehmung aufzuscheinen vermag, das heißt als Leben in allem Erscheinen als Selbstoffenbarung Gottes, der in keiner dergestalt erprobten Wirklichkeit abwesend ist. Dazu braucht es keinerlei Begriffe, Symbole oder Metaphern als diskursive Vermittlung mehr. So werden der "gestirnte Himmel über uns" wie das "moralische Gesetz" als Zugänge zu Gott im Ps 19 bis hin zu Kant hinterschritten, um vor allen interpretierenden Differenzierungen von Überlieferung letztlich die Wirklichkeit Gottes in unserer rein ästhetischen Wirklichkeit zu erproben, das heißt in einer affektiv phänomenologischen Fleischwerdung als pathischer Materialität Gottes selbst, wie noch genauer auszuführen bleibt. Unseren subjektiven Leib als "Fleisch" (*sarx, chair*) zu erproben, wie spätestens seit Merleau-Ponty die phänomenologische Forschung nach Husserl aufwies, entspricht der originären Modalisierungsweise jeglicher Erfahrung vor deren kategorialer Objektivierung, so dass auch die Gotteserfahrung durch Jesus über diese metagenealogische Bestimmung analysiert zu werden vermag, ohne sie inhaltlich in ihrer präsentischen Selbstgegebenheit zu verkürzen.

Dazu können einige redaktions- und traditionsgeschichtliche Hinweise als Erläuterung dienen, wie sie für die vormarkinische Zeit im Neuen Testament vorliegen. Wenn der Tempelvorhang beim Tod Jesu zerriss (Mk 15,38), dann sind alle rituell angenommenen Orte religiöser Gottesbegegnung für die Unmittelbarkeit endgültiger Gemeinschaft mit ihm aufgehoben, weshalb ebenfalls das ursprüngliche Markusevangelium hier abrupt abbrechen konnte, um ausschließlich eine reine Lebensgemeinschaft in Gott bestehen zu lassen, die auch keines Auferstehungsberichtes mehr bedurfte. (Vgl. Grundmann 1989, 203ff.) Vielmehr ruft Jesus ein letztes Mal zu Gott "mit lauter Stimme" und stirbt, um auf

diese Weise in der welthaften Abwesenheit Gottes die Gegenwart seines Lebens zu bezeugen, da die Stimme des Lebens diese Gegenwart ohne weitere Symbolisierung bildet. (Vgl. Dussert 2025, 264-280) In der Logienquelle Q gibt es im Übrigen keine Stelle, die auf die Passion Christi theologisch Bezug nähme, so dass die aramäisch sprechende frühe Gemeinde vor Markus auch keinen eigenen Verkündigungsinhalt zu diesem Tod beinhalten würde, wodurch die Person Jesu als "Gesandter Gottes" dessen unüberbietbare Einmaligkeit darstellt. (Vgl. Kasan 2010, 220f.) Gewinnt daraus das "Kontrastschema" von Tod/Auferweckung wahrscheinlich über liturgische Praxis erste urgemeindliche Bekenntnisrelevanz, dann geschieht dies im Gegensatz zum menschlichen Verwerfungsurteil durch die Hinrichtung Jesu seitens der politischen wie religiösen Autoritäten und einem Großteil des Volkes. Auch entstandene Christushymnen vor der Evangelienredaktion, wie sie sich bei Paulus finden (Phil 2,6-11; Kol 1,15-30 und 1 Tim 3,16), und zwar mit dem Schema Präexistenz – Menschwerdung – Erhöhung kennen keine eigene Auslegung seines Todes als Sühneleiden, sondern bezeugen vor allem im hellenistisch-judenchristlichen Kontext die Verbindung von Himmel und Erde im Christusgeschehen, das heißt die Zuwendung Gottes als kenotisch wie eschatologisches Handeln an Jesus.

Gab es sodann in der vormarknischen Überarbeitung eines Grundberichts der Passion mit Hilfe apokalyptischer Motive (Ps 22 wie Ps 69 und 118.22) bereits Ausdeutungen des Todes Jesu als Leiden des "unschuldig Gerechten", "Frommen" oder "Gesalbten", so ist damit sein Tod jedoch noch nicht eigentlich soteriologisch qualifiziert. Folglich ergibt sich für die frühe Redaktionsgeschichte vor allem ein Verständnis des gesamten Lebens Jesu als von Gott gewolltem Heil. Mit anderen Worten sind die menschlichen Grunderfahrungen von Freude/Leid mit dem Schema von Erniedrigung/Erhöhung bzw. Tod/Auferstehung identisch, so dass die originär selbstaffektiven Empfindungen des Menschen als radikal phänomenologischem Grund im Sinne einer Übereinstimmung mit dem Geschick Jesu verstanden werden können. Die religiöse Erfahrung in ihrer Originalität entspricht daher nicht vorrangig dem Gedanken einer "Sühneleistung" gegenüber einem durch die Sünde beeinträchtigten Gott, wie es dann Anselm von Canterbury herausarbeiten wird, sondern Jesu gesamtes Leben ist eine "Dahingabe", wie sie dem Leben in dessen Gesamtvollzug entspricht, insofern nichts von ihm irgendwie zurückbehalten werden kann. Die Selbsthingabe Jesu als dem Christus wurzelt folglich, anders gesagt, in seiner Hingabe durch Gott selbst, in der sich die Identität des sich gebenden Lebens als einem sich stets immanent empfangenden Leben ausdrückt, wodurch insbesondere die Eucharistieformeln von Blut und Leib ebenso konkret wie sakramental für die Lebensverwirklichung als Hingabe an Gott stehen konnten. Deren Erleben ist als unser Erproben alltäglich,

so dass eine in Gott gegründete Wirklichkeit des Lebens zu jedem Augenblick vollzogen werden kann, der in Jesus mit der unmittelbaren Präsenz Gottes selbst identisch ist. Solche Präsenz konnte dann eschatologisch als Heil für alle Zeiten gedeutet werden, so dass alle späteren Interpretamente wie beispielsweise Paschalam-Typologie, Hohepriester im Hebräerbrief oder paulinische Neuschöpfung als Befreiung vom Gesetz jeglicher Widerständigkeit durch welthafte Elemente aufgehoben sind, um nicht mehr die Furcht vor dem Tod als menschliches Grundexistential zu hinterlassen, sondern die Selbstoffenbarung Gottes als Weitergabe des Lebens wie in Jesus. Das Geheimnis Gottes ist auf diese Weise das Geheimnis Christi wie eines jeden Menschen (Kol 1,27), da Leben und Liebe originär identisch sind und den vorsprachlichen Grund der ursprünglich religiösen Erfahrung ausmachen. Denn "der Sohn Gottes hat sein Leben für uns eingesetzt" (1 Joh 3.16), wodurch jedes Leben als originäre Inkarnation von Leib/Leben solchem Einsatz gleichkommt.

Auf eine metagenealogische Kurzformel gebracht, ist unsere Lebensempfangnis ein "Gottesleiden" nach Meister Eckhart (Meister Eckhart 1979, 431; Vgl. Miggebrink 2008) im Anschluss an Dionysios Areopagita, so dass unser Lebenserleiden als originäre Passibilität unserer transzendentalen Geburt im Leben zugleich eine unmittelbare "Sohnschaft" bedeutet, wie sie Jesus von Nazareth als identisch mit dem wesenhaften Leben Gottes in all seinen Vollzügen inkarnatorisch gekannt hat. Da unsere Sohnschaft solcher Originarität in leiblicher Affektibilität jeweils unsere ursprüngliche Wahrheit im absolut phänomenologischen Sinne ausmacht, konnten die Menschen diese Wahrheit als Jesu Wort von seinem "Vater" auch in sich als dieselbe Wahrheit wieder erkennen, da sie dieselbe bis heute als absolute Lebensempfänglichkeit ständig erproben. Die Hingabe Jesu wurde daher in der ersten traditionsgehistorischen Schicht des Neuen Testaments nicht vorrangig als Sühneleistung verstanden, wie die erwähnten von Paulus übernommenen hymnischen Formulierungen zeigten, sondern als eine Gesamtgabung, die in Gott selbst wurzelt. 2 Kor 5,14-21 belegt beispielsweise deutlich, dass die Lebenshingabe Christi allen gilt – und nicht nur einer ekklesialen Ausschließlichkeit. Dass die Auferstehung stets für die Lebens- und Todeshingabe bei Jesus als dem Christus mit einbezogen wird, dokumentiert dann redaktionsgeschichtlich die korrigierte Unangemessenheit der alttestamentlichen Sühnevorstellung nur durch den Tod. Heil als "Versöhnung" in Gott ist dann nicht länger kultisch zu denken (2 Kor 5,20), sondern als "zweite Geburt" im Sinne einer "Wiedergeburt" in Gott, damit "wir vereint mit ihm leben" (1 Thess 5,10), wie es unser Ursprungsbezug transzendentaler Geburt im Leben Gottes selbst impliziert. Leben als originäre Liebe in Gott wie in seinem Sohn knüpft dann nicht nur an den allen Individuen zugänglichen menschlichen Erfahrungsbereich von existentieller Liebe und Hingabe an,

sondern wird zur expliziten Formel praktischer "Nachahmung" als ständigem Lebensvollzug überhaupt, wie er in Jesus in seiner absoluten Unmittelbarkeit erkannt wurde: "Werdet also Nachahmer Gottes als geliebte Kinder und lebt in der Liebe, wie auch Christus euch geliebt und sich für euch hingegeben hat" (Eph 5,11). Diese neutestamentlichen Ergebnisse zur Erhebung originärer Lebensaffektion als proto-relationaler *religio* soll im Folgenden mit neueren philosophisch-theologischen Ansätzen verglichen werden, welche eine solche Sichtweise originär religiöser Erfahrung innerhalb vorsprachlicher Ästhetik als Lebensselbstgegebenheit diesseits von Semantik und Typologie erhärten können.

2. Offenbarung und immanentes "Wort des Lebens"

Alltags- wie Metasprachen beziehen ihre Kohärenz wie Anzweifelbarkeit durch ihre Referenz auf eine jeweilige Bedeutung, in der ein Gegenstand wahrgenommen oder vermeinend gesetzt wird, ohne evident sein zu müssen. Die Größe eines jeden gegebenen Sprachsystems liegt demnach darin, dass auf diese Weise auch aktuell Abwesendes benannt und somit intentional vergegenwärtigt werden kann. Was aber keine Evidenzerfüllung des sprachlich Vermeinten durch Wahrnehmung, Experiment, Intuition oder Deduktion jemals zu bewirken vermag, ist die originär ontologische Wirklichkeit des Referenten oder Signifikanten als solchem in seiner phänomenalen Tatsächlichkeit. Dazu bedarf es eines impressional vorsprachlichen Erlebens im transzendentalen Sinne, das heißt einer Affektion, die nicht selbst wiederum von einem Sprachsystem gegeben sein kann, sondern in ihrem lebendigen Selbsterscheinen als originärer Phänomenalität autonom ist. Wenn Martin Heidegger (Heidegger 1970, 14f. und 33ff.; Vgl. Noveanu 2021, 76ff.) auch aufweisen konnte, dass der Logos der Sprache mit dem "Anwesen-lassen" des Seins darin übereinstimmt, insofern es dabei um die "Er-öffnung des Sich-zeigen-könnens für Seiendes" schlechthin geht, worüber gesprochen wird, so ist damit jedoch keineswegs die Frage nach der konkret sinnlichen oder geistigen Inhaltlichkeit des sich so Zeigenden gelöst. Eröffnet nämlich die Sprache als Rede oder Sagen den Anwesenheitsraum, in dem sich alle Onta – einschließlich des Daseins – als sich zeigende Phänomene manifestieren, dann ist die Sprache selbst der Raum reiner Außenheit, in der alles auf jedes bezogen werden kann, also prinzipiell auch Täuschung und Irrtum möglich sind, welche in der Lüge die äußerste Pervertierung der Sprache erreichen, sofern diese sich dann als das Wirkliche anstelle des Seienden selbst ausgibt. (Vgl. Henry 2005, 64-90)

Diese metagenealogischen Zusammenhänge gelten auch für die Sprache des Alten wie Neuen Testaments, so dass gefragt werden muss, warum Zweifel, Lüge, falsches Zeugnis, Verrat oder Heuchelei primär kein ethisches Problem darstellen, sondern ein strukturell phänomenologisches, welches im Erscheinen der Welt als solchem begründet liegt, mit anderen Worten im "Außer-sich" (Heidegger) jener Exteriorität, welche sich letztlich auf diese Weise durch die Zeitekstasen phänomenalisiert. Was Michel Henry die "Sprache der Welt" nennt, ist daher der ontologisch defizitäre, anonyme wie indifferente Referenzcharakter unseres Sprechens, sei es naiv oder wissenschaftlich, welches uns in ein "System des Menschlichen" einschließt, in dem es unmöglich ist, die transzendente Wahrheit unserer originären Beschaffenheit zu erkennen. Denn der Zweifelscharakter alles Gesagten zwingt nicht nur zu unendlicher Verifizierung, sondern wenn letztere im Sinne der Wissenschaftlichkeit als der einzig "objektive" Diskurs heute gilt (wozu durchaus Fiktion und Virtualität treten können), dann ist eine Identität des Wortes oder Sprechens (*parole*) mit irgendeiner Erfahrung lebendig erprobter Unmittelbarkeit niemals möglich. Auf dem Hintergrund dieses Dilemmas, welches keine Sprachtheorie immanent lösen kann, sofern sie selber dem Erscheinen der Welt im oben genannten Sinne ausgeliefert bleibt, fragt Henry, ob die Erfahrung des "Wortes" (*Verbe*), welches im Neuen Testament als "Logos" bezeugt wird, nicht genau eine Revolutionierung der Sprachproblematik bedeutet? Die teilweise zuvor erwähnten christlichen Gründungstexte werden also nicht in einem theologischen, dogmatischen oder exegetischen Sinne betrachtet, sondern dahingehend, ob in ihnen ein metagenealogisches Lösungspotential liegt, welches bisher noch nicht phänomenologisch ausgeschöpft wurde und in unserem ersten Teil in Bezug auf die Erfahrung der Menschen mit Jesus von Nazareth als originär religiöser Erfahrung einleitend angedacht wurde.

In zehn Kapiteln, die insgesamt vom "Wort Christi" ausgehen, werden von Henry folgende Fragen im Sinne der von ihm begründeten Lebensphänomenologie geklärt: 1) Auf welche Weise sprach Christus als Mensch zu Menschen? 2) Wie wird das "System des Menschlichen" lebensweltlicher Natur als "Humanismus" durch sein Wort aus den Angeln gehoben? 3) Auf welcher Basis vollzieht sich letztlich der radikal phänomenologische "Umsturz" unserer welthaften Situation und Beschaffenheit durch sein Wort? 4) Wie spricht Christus von sich selbst? 5) Wie von seinem uranfänglichen "Wortsein" als Gottsein oder "Logos" im johanneischen Sinne? 6) Lassen sich die Worte Christi über sich selbst auf irgendeine Weise rechtfertigen, ohne in den Zirkel von Text, Gläubigkeit, Tradition und vermittelnder Autorität zu verfallen? 7) Worin besteht der entscheidende Unterschied zwischen "Wort der Welt" und "Wort des Lebens", welches Christus als

"Wort Gottes" zu sein beansprucht? 8) Was macht die inkarnatorische Natur dieses göttlichen Wortseins aus? 9) Wie kann es sich diesbezüglich den Menschen überhaupt verständlich machen? 10) Gibt es ein "Hören" des Wortes Gottes seitens des Menschen?

Die phänomenologische "Duplizität" bzw. "Heterogenität" von Welt/Leben, welche schon die vorherigen Werke Henrys über das Christentum (Henry 1997) und die "Inkarnation" (Henry 2002) strukturierte, findet hier also ihre metagenealogische Aufgipfelung, insofern es darum geht, einen Erfahrungs- oder Offenbarungsmodus auszumachen, der zugleich zwei unumgänglichen Kriterien gehorcht. Zum einen muss eine Offenbarung als "Wort Gottes" durch Christus in jedem Erleben aufweisbar sein, und zum anderen bedarf es einer Affinität bzw. Identität zwischen unserer originären Ipseität und dem Wortsein Christi, falls sich nicht erneut die Distanz des Zweifels und der Indifferenz einschleichen soll. In jeder Modalisierung des rein phänomenologischen Lebens wird nämlich gleichursprünglich die nicht aufhebbare Erfahrung als originäre "Erprobung" (*épreuve*) gemacht, dass nicht ich es bin, der dieses mein Leben in sich selbst zu gründen vermag, sondern dass dieses Leben, welches ich ohne irgendeine Unterbrechung bin, eine absolute *generatio* als meine "zeitlose Geburt" voraussetzt. Alle Worte Christi zielen mit hin darauf ab, die Illusion der alleinigen menschlichen Selbstreferenz als "Ich" oder "Wir" zu durchschauen, um die Originarität des Lebens aller Lebendigen in Gott anzuerkennen. Christi direktes Sprechen wie seine provokativen Gleichnisreden stürzen daher alle menschlichen Verhältnisse um, die auf einer bloß intentionalen Gegenseitigkeit des Gefühls und des Handelns beruhen (Auge um Auge, zwischenmenschliches Gefallen etc.), um an ihre Stelle originär die göttliche Wirklichkeit eines gemeinsamen Ursprungs zu setzen, der alle Mensch von vornherein als Kinder oder Söhne Gottes sieht. Christi Selbstaussagen über sein Sohnsein in Gott und wie Gott sind dann des Weiteren ein Hinweis darauf, wie diese Umkehr der illusorischen Ego-Selbstreferenz erreicht werden kann – nämlich als "Glaube" an ihn im Sinne des lebendigen Zugangs zu Gott, welcher zugleich jede Art von Tod ausschließt. Denn die Erfahrung unserer Selbstaffektion im Leben ist zugleich jene immanente Erprobung, dass das Leben – als passibel empfangenes – zugleich in seinem phänomenologischen Eigenwesen unmittelbar auch ein absolut sich gebendes ist. Und dieser material phänomenologischen Struktur von Selbstgebung und Rezeptivität entspricht das Offenbarungssein Christi als "Wort Gottes", sofern letzteres dem sich selbst zeugenden göttlichen Leben des Vaters im Sohn entspricht. Auf diese Weise ist die Selbstoffenbarung Gottes in Christus ebenfalls die Wirktatsächlichkeit seiner Gegenwart in uns, das heißt die Offenbarung ist effektiv zu jedem Augenblick gegeben, ohne aufzuhören, eine absolute Bedingung unseres menschlichen Lebens darzustellen.

Die Identität unserer Selbstaffektion mit dem Offenbarungswort, welches der lebendige Christus als originäre Ipseität des göttlichen Lebens bildet, besagt dann für diese rein immanente Sprachgegebenheit des sich offenbarenden Lebens, dass es uns zu keinem Augenblick veräußernd oder indifferent entgegentritt, so wie dies in der Sprachtranszendenz der Welt der Fall ist. Vielmehr offenbart sich das "Wort Gottes" in der jeweiligen, phänomenologisch absoluten Gewissheit unserer Impressionalität, die als Affekt und Gefühl in deren konkret leiblicher Bestimmtheit zugleich auch die unbestreitbare Erfahrung der Gegebenheit solcher Lebendigkeit aus einem absoluten Ursprung heraus ausmacht. In dieser Hinsicht spricht Gott ohne den notwendigen Horizont einer Vorstellung oder begrifflichen Transzendenz in jeder Lebensgestimmtheit, sei sie Freude, Schmerz oder Anstrengung etc. Zusätzlich zur Aufhebung der äußeren referentiellen Signifikanzstruktur (denn niemals wird eine Impression in ihrem passiblen Eigenwesen gesehen) gilt die Aufhebung der Dichotomie von Wort/Handlung, wie sie in der "Sprache der Welt" vorausgesetzt ist und wovon beispielsweise der hegelsche Objektivitätsbegriff in seiner bewusstseinsbezogenen Erfahrungsdiagnostik zehrt. Kein Imperativ normativer oder ethischer Natur vermag nämlich gleichzeitig die Motivation und die Kraft zum angezeigten Handeln aus sich selbst heraus bereitzustellen, während die selbstaffektive Grunderprobung des je individuierten Lebens in ihrer "Ich-kann"-Gegebenheit gleichzeitig ein originäres "Können zu können" impliziert, wie schon Kierkegaard erkannte. (Kierkegaard 2020, 31ff.) Diese Ermächtigung zum Können als Zeugung des göttlichen Lebens im menschlichen ist daher als "Kraft Gottes", wie sie Jesus von Nazareth lebte, in jedem Empfinden mitgegeben, so dass das "Wort Gottes" mit dessen Verwirklichung identisch ist. Die Aufhebung der erwähnten transzendentalen Illusion menschlicher Selbstreferenz, wodurch jeder bisherige Humanismus, Legalismus, Moralismus oder politische Machtanspruch dahinfällt, ist deshalb ebenfalls das Inkraftsetzen einer ursprünglichen Lebenswirklichkeit, welche das Miteinander der Menschen allein aus der "inneren Reziprozität" zwischen dem Vater und Sohn Gottes als dem lebendig einigenden Band ihres zeitlos gemeinsamen Wesens zu bestimmen vermag. Das "Hören" auf dieses Wort entspricht daher jenem Schweigen in uns, wenn alles Weltsagen verstummt ist und wir nur noch das "Wort" unserer Geburt als Geburt in Gott vernehmen: "Gott gebiert mich als sich und sich als mich", wie Meister Eckhart sagt. (Meister Eckhart 1979, 160)

Was wir hier als Hauptergebnisse seiner Analyse religiöser Grunderprobung schlechthin in jeder Erfahrung referieren, entwickelt Henry ausschließlich innerhalb einer material phänomenologischen Lektüre von "Christi Worten", wie der Titel seines Buches lautet. Damit ist ein unüberschbarer Hinweis darauf gegeben, dass "das Phänomen der

religiösen Erfahrung" als solches eine philosophische Relevanz birgt, die sowohl für die transzendente Methodenfrage wie für die ethische Gründung unseres Tuns zusätzlich fruchtbar gemacht werden kann. Michel Henry, der 2002 verstarb, hat damit ein letztes Werk hinterlassen, welches die philosophischen Arbeitsfelder der phänomenologischen Forschung in einem neuen Licht erscheinen lässt, ohne die Stringenz verantwortlichen Denkens aufopfern zu müssen. Hatten Husserl und Heidegger den intentionalen bzw. existentialen Erfahrungsbereich um wesentliche Dimensionen erweitert, so gilt dies auch vom henryschen Werk insgesamt einschließlich der metagenealogischen Methodenfrage, wie des öfteren schon angedeutet werden konnte. Denn die "Methode" kann sich nicht selbst letztes "Wort" sein, wenn das originäre Leben nicht in ihr gründet, sondern sie selbst auf diesem beruht. Die weiteren Konsequenzen, die sich hieraus für das spezielle Verhältnis von Theologie und Exegese sowie Philosophie und Tradition ergeben, müssen daher unter den genannten erneuerten Voraussetzungen erarbeitet werden, sofern auch jeder Textbezug, sei er Heilige Schrift oder Traditionsbeweis, zur Bewahrheitung außerhalb seiner selbst verweist – nämlich auf die Immanenz der Selbstoffenbarung Gottes.

Deshalb kann hier zur weiteren Erhebung einer solch originär religiösen Erfahrung als immanenter Wahrheitsselbstaffektion die Arbeit von Antoine Vidalin (Vidalin 2006) aufgegriffen werden, der sich detailliert die Frage nach den phänomenologischen Voraussetzungen einer möglichen Übereinstimmung des menschlichen Sprechens mit dem Wort Gottes als dessen Selbstoffenbarung in Christus und der Kirche stellt. Er greift dabei auf die angedeuteten Ergebnisse der von Henry begründeten Lebensphänomenologie zurück und führt sie im Sinne einer "geistigen Verkündigungstheologie" weiter, die ganz in der Heiligen Schrift begründet ist. Für den problematisierten Zusammenhang von Lebens- und Sprachphänomen bedeutet dies, dass der Mensch die Wahrheit der Selbstoffenbarung Gottes nicht verstehen könnte, wenn er deren Wesen nicht bereits in sich trüge, nämlich als jene absolute Lebensselbstaffektion, welche in der schon angeführten "inneren Reziprozität" zwischen Gott Vater und Sohn – als Selbstgenerierung des immanenten Lebensprozesses – das göttliche Wort (Logos) in Gestalt einer zeitlosen Inkarnation einschließt. Denn insofern Gott sich in diesem Wort des ewigen Lebens aussagt, welches vom Sohn empfangen wird, ist auch jedes Individuum seiner transzendentalen Bedingung nach in dieser innergöttlichen Inkarnation geboren, so dass er das innertrinitarische Wort Gottes bereits in sich trägt und folglich in jeder affektiven Lebensmodalisierung zu hören vermag, wie wir schon unterstrichen. Innerhalb des radikal phänomenologischen Aufweises geschieht dieses Hören kraft der Gegenreduktion, welche mich in eine reine Passibilität

des absoluten Lebensempfangs versetzt, um an dieser Stelle mit der uranfänglichen Lebensselbstaffektion Gottes identisch zu sein. Christologisch ist dieses metagenealogische Wahrheitsverständnis der menschlichen Natur deshalb, weil die Weise, wie jedes Sich als Ipseität an sich selbst gegeben wird, in der Ur-Ipseisierung des Wortes Gottes oder Christi geschieht, welcher eben im reinen Empfang des Lebens als Prinzip des göttlichen Ursprungs zu dessen wesensgleicher Offenbarung gehört. Damit ist von vornherein klargestellt, dass Gottes Wort gemäß dem Johannesprolog "nicht Text, sondern Fleisch (*chair*) geworden ist", und unser Hören dieses Wortes unserer fleischlich affektiven "Selbsterprobung in Christus" als dem inkarnierten Leben Gottes entspricht. (Ebd. 18)

Die unsichtbare Immanenz dieser Lebensoffenbarung als Bezug zwischen Vater/Sohn sowie zwischen Absolutem/Ego in Christus als dem Ur-Sohn bedeutet also bei-
desmal eine Selbstoffenbarung, worin das Leben sich ausschließlich sich selbst als "Logos" aussagt, das heißt sich als Pathos selbsterprobend und selbstergreifend erfährt – wobei dieses Pathos in Gott Liebe ist und für den Menschen originär in den beiden Grundaffektionen von Freude und Schmerz besteht. Deren Parallele – sowie letztlich Identität – mit der Passion und Auferstehung Christi basiert daher nicht auf einer existentiell hermeneutischen Struktur, sondern auf dem "Rememorial" der Affektivität in uns, wie Vidalin als Kritik an vorherrschenden Sprachtheorien in der Exegese ausführt. Dies rein affektive Gedächtnis schließt des Weiteren eine radikale Leibphänomenologie ein, wodurch die absolute Subjektivität des je lebendigen Empfindenkönnens zum einen auf den immanenten Selbstgenerierungsprozess des göttlichen Lebens verweist und zum anderen auf die transzendente Eröffnung von Welt. Letztere setzt eine selbstaffektive Rezeptivität des intentionalen Welthorizontes voraus, wie Henry dies bahnbrechend gegenüber dem "phänomenologischen Monismus" des Transzendenzdenkens im Abendland unter anderem bei Descartes, Kant, Hegel, Husserl und Heidegger aufweisen konnte. (Ebd., 47 ff.) Indem dabei zugleich auf die Studien Henrys zu Maine de Biran (1766-1824) zurückgegriffen wird (Vgl. Kühn 2022b), kann er sich für das weiter untersuchte Sprachproblem die Analyse dieses nachcartesianischen Denkens vom "doppelten Zeichengebrauch" zu eigen machen. Indem ich etwa das Wort "sehen" gebrauche, greife ich dabei spontan auf die Vorstellung des transzendenten Organs des Auges zurück, welches aber gleichzeitig eine "innere transzendente Erfahrung" voraussetzt, nämlich die lebendige Selbstaffektion unseres Ursprungsleibes reiner Subjektivität als selbstapperzeptiver "Anstrengung" (*effort*). Damit ist eine zusätzliche Bedingung für die gesuchte theologische Sprachverwendung geklärt, dass originär vor jedem diskursiven Referenzsystem von Zeichen/Bezeichnetem immer schon innerhalb der inneren oder äußeren Wahrnehmung

ein rein immanentes Empfinden vollzogen wurde, welches phänomenologisch gegeben sein muss, damit eine bestimmte Bedeutung überhaupt verstanden werden kann. Verbindet man diese leibliche Sprachanalyse mit der christologischen Inkarnationsrealität, dann wird fassbar, dass für jede Intentionalität die apriorisch immanente Selbstbewegung des unsichtbaren Lebens vorausgeht, wodurch Gesten wie Worte in der Welt an die innere Realität des "Wortes des Lebens" als Affektion zurückgebunden bleiben: "Die Worte sind die Zeichen der Dinge, weil die [sinnlich oder fleischlich empfundenen] Dinge die Zeichen der absoluten Subjektivität sind." (Vidalin 2006, 67; vgl. 73, 137ff.)

Will die Theologie mithin verständlich machen, wovon sie spricht, wenn sie das Heil den Menschen verkünden möchte, dann muss sie sich genau in dieses originäre "Fleisch" jedes lebendigen Menschen versetzen, um darin sowohl die "Ur-Intelligibilität" der christlichen Geheimnisse wie der Heiligen Schrift auszumachen. Denn dieses rein immanente Fleisch als Ort der Offenbarung des Wortes des Lebens kann niemals lügen oder verneint werden, weil es als passible Affektion oder Pathos an die Inkarnation des Sohnes Gottes zurückgebunden ist, um unsere unsichtbare Geburt im Leben Gottes zu bezeugen, welches uns nach Paulus "Söhne im Sohn" sein lässt. Vidalin folgert daraus, dass meine innerste phänomenologische Wahrheit der Wahrheit des lebendig inkarnierten Christus gleich ist, so dass der Zugang zu den Schriften darin liegt, im biblischen Wort vom "Sohnsein" meine eigene innerste Lebensaffektion wiederzuempfinden, weil in meiner "Ur-Passibilität" die "Ur-Intelligibilität" des inkarnierten Christus bereits gegeben ist und in den Worten der gläubigen Tradition ihren Widerhall findet. Im engeren theologischen Sinne geht die Schrift dabei von der Eucharistiefeier als einem "Tun des Gedächtnisses" an Christi Leben und Realität aus, wodurch unterstrichen wird, dass der "Leib" der Eucharistie mit unserem rein affektiven "Fleisch" von Freude und Schmerz eine gemeinsame Offenbarung kennt, welche alle benutzten Worte und literarischen Bedeutungen von Wahrheit, Leben, Fleisch, Gedächtnis, Inkarnation, Passion usw. an den Ort ihrer originären Hervorbringung zurückführt. Für Vidalin wären wir damit im Besitz einer Fundamentaltheologie, welche ein wirkliches "Wort Gottes" ist, da es sich ausschließlich vom absoluten Leben in dessen Modalisierungen her speist. Gewiss geht die Selbstoffenbarung Gottes im "Ur.Sohn" über die Phänomenologie hinaus, insofern letztere nur die transzendente Möglichkeitsbedingung der Realität aufweisen kann, ohne diese selbst zu sein. Aber die Realität der Inkarnation, der Eucharistie und des christlichen Heils, von der das Neue Testament wie die Theologie ausgehend von der göttlichen Selbstoffenbarung spricht, findet in der phänomenologischen Lebensimmanenz eine "neue Aussagekraft", welche an das Empfinden auch des einfachsten Lebens zurückgebunden ist und

die religiöse Erfahrung für jedes Individuum begründet (ebd., 113ff.), wie die Begegnungen mit dem historischen Jesus zeigten.

Für die Worte Christi, wie sie in den Evangelien überliefert sind, hat Henry selber noch in seinem zuvor genannten Spätwerk eine lebensphänomenologische Analyse geboten, welche wir bereits für ein Verständnis originär religiöser Rezeption dieser rein inneren Lebensrealität als unmittelbarer Gottesoffenbarung in Christus heranzogen. Christi Worte zu den Menschen und über sich selbst aus der Schrift zu hören, heißt nämlich, sie nicht nur in den Freuden und Leiden unseres eigenen Lebens zu hören, sondern in jener urpassiblen "Lebensumschlingung" (*étreinte*) der Affektivität, welche stärker und älter ist als wir selbst. Wenn dieses Wort des Lebens in Jesus Christus als sein originäres Wesen gesprochen hat, so wie es in jedem Menschen ebenfalls spricht, dann ist auch die Theologie zunächst kein menschliches Wort "über Gott", sondern ein menschliches Wort, welches von vornherein in die Wahrheitsrealität des absoluten Lebens versetzt ist. Im Unterschied zum griechischen Denken, besonders in seiner hellenistischen Gnosisform, hat auch für die Theologie mit den ersten Kirchenvätern ein Logos ohne Fleisch (*asarkos*) keinen Sinn. (Vgl. Kasan 2010, 25ff. und 271ff.) Vielmehr wurzelt die konkrete Möglichkeit des Glaubens in unserer fleischlichen Bedingung als solcher, die Sünde wie Heil gleichermaßen impliziert. Sünde insofern, als wir illusionshaft unsere Vermögen des "Ich kann" allein als die unsrigen ausgeben, und Heil dadurch, indem wir in allem leiblich-geistigen Tun die unsichtbare Lebensoffenbarung als Sohnesoffenbarung in Christus wieder erkennen. Die Kirche als mystischer Leib basiert ganz auf dieser immanenten Reziprozität aller in Christus sowie untereinander und hat dem in der frühen Herausbildung des Schriftkanons Rechnung getragen. (Vgl. Vidalin 2006, 119ff. und 148ff.)

Denn ausgehend vom "Memorial" der Eucharistie, bei dem die Präsenz Christi proklamierend vergegenwärtigt wird, nahmen redaktionell nach und nach auch die Evangelien Gestalt an, welche keine äußeren Berichte sind, sondern zur "Kommunion" mit Gott in seinem Sohne hinführen wollen (vgl. 1 Joh 1,2f.). In diese unauflösbare Einheit von Eucharistie und Evangelium wurde auch das Alte Testament mit aufgenommen, um die Geschichte Israels in sukzessiven Relektüren von Sünde/Vergebung, Exil/Wiederkehr und Tod/Aufersstehung als Lebensgabe zu verstehen, wie wir schon zu Beginn ausführten. Vidalin entwirft auf diese Weise eine rein immanent intertextuelle Genese des Schriftkanons, um in der Auferstehung "die Vollendung des Historialen des Absoluten" auszumachen, das heißt "den definitiven Übergang des Leidens in die Freude". In den neutestamentlichen Briefen an einzelne Gemeinden oder Personen besteht die Wahrheit

des soteriologischen Wortsinnes darin, "die Worte der Schrift auf jene Wirklichkeit zurückzuführen, welche die Wahrheit des Lebens, das heißt Christi, ist". (Ebd., 150 und 158) Und wenn die gesamte Liturgie bezeugt, dass der Glaube der Kirche zunächst kein "Wissen" darstellt, sondern ein "Leben", dann bleibt auf diese Weise die Schrift insgesamt die "Seele der Theologie". Dadurch vermag der Autor seine intendierte Hermeneutik als "geistiges Verständnis der Schrift" im einzelnen zu entfalten, welche sich von dem überall vorherrschenden Interpretationsverständnis des "hermeneutischen Zirkels" unter anderem bei Heidegger, Gadamer, Ricoeur sowie in Semiotik und Narrativität usw. löst. Denn all diese – auch in der historisch-kritischen Schriftexegese verfolgten – Auslegungsmethoden bleiben einem Wortverständnis verhaftet, welches allein der Transzendenzphänomenologie als Distanz oder Differenz zwischen Zeichen/Bezeichnetem unterworfen ist, während eine an der Lebensphänomenologie orientierte "geistige Hermeneutik" dem "Herzen" des Einzelnen verpflichtet ist. In diesem Herzen als absoluter bzw. christologischer Lebensaffektion gibt es keine Wahrheitskluft mehr, denn Wort und Hören sind hier dasselbe, weil in der lebendigen Zeugung des Hörenden selbst, und zwar als seine jeweilige Geburt im absoluten Leben, die Selbstoffenbarung Gottes sowie deren Hören ebenso gleichzeitig wie unmittelbar statthat. (Ebd., 167f.).

Das Keryma der Schrift erschüttert uns folglich, weil der Verkündigte selbst schon als originär religiöse Erfahrung in uns wohnt, und auf diese Weise ist die Botschaft der neutestamentlichen Verkündigung nie von einem Zeugen getrennt, dessen eigene affektive Lebensmodalisierungen auf die Freude des Sohnes Gottes hin ausgerichtet sind, wie etwa die Bekehrung des Eunuchen durch Philippus in Apg 8,31ff. zeigt, welcher seine eigene Passibilität gegenüber dem göttlichen Leben anerkennt, das ihm in Christus gegeben wurde – woraus das Verlangen der Taufe entspringt. Anstatt also in einer formalen oder positivistischen Textannäherung zu verharren, die dessen Verständnis als eine "ideale Bedeutung" vom Text fernhält, wird mit Hilfe des originär phänomenologischen Sprachverständnisses eine Lektüre möglich, welche die Person Christi als auch die Person jedes Individuums in ihrer lebendigen Realität unmittelbar selbst erreicht. Und in diesem Sinne kann Vidalin entgegen dem üblichen Symbolverständnis als "Bild" aufweisen, dass die Symbole ihre Kraft in der Realität unseres Fleisches selbst besitzen: das "Wasser" der Wüste, der Taufe, der Fußwaschung usw. entspricht letztlich dem immer tiefer geführten "Durst des Lebens", bis dieser im "Wort des Lebens" seine Stillung findet. In dieser Hinsicht ist die Offenbarung Gottes niemals eine fernliegende Angelegenheit von Ideen, Metaphern oder ewigen Wesenheiten, sondern ein rein pathisches Geschehen, welches uns

in unserem originären "Leibgedächtnis" selbst mit der Lebenswirklichkeit Gottes verbunden. Mit anderen Worten wird die eigene affektive Historialität des pathischen Lebens in der Geschichte Jesu Christi wiedergefunden, welche die uranfänglich Historialität dieser Wahrheit des absoluten Lebens selbst ist. (Ebd., 171ff.) Wenn schließlich keine Modalität meines Lebens außerhalb dieses Rememorials eines inkarnierten Lebens Gottes empfinden zu werden vermag, dann besteht der originär rezipierte Schriftsinn eben nicht darin, den Schrifttext durch eine eigene Interpretation beherrschen zu wollen, sondern "in uns zu empfinden, was in Christus Jesus ist" (Phil 2,5). Christus hat auf inkarnatorisch pathische Weise alle Wirklichkeit der Schrift erfüllt, und deshalb ist "die Auslegung der Bibel durch die Bibel selbst" ein Durchqueren dieser von Christus durchlebten Wirklichkeiten, wie sie in uns ebenfalls gegeben sind. Indem diesbezüglich mit Henri de Lubac der vierfache Schriftsinn der frühen und mittelalterlichen Tradition aufgegriffen werden kann, ergibt sich, dass Allegorie, Tropologie und Anagogie in einer Analogie wurzeln, welche unmittelbar drei Realitätsebenen umfasst: 1) das Geheimnis der Vereinigung von Christus/Kirche; 2) das Geheimnis der Sohnschaft Christus/Gläubiger sowie 3) jenes Heils-mysterium, in das wir durch unser eigenes Leben immer tiefer eingeführt werden. (Lubac 1952; Vgl. Vidalin 2006, 183ff. und 188ff.)

Auf diese Weise enthält das Neue Testament keine neue Gesetzesreligion, sondern die Innerlichkeit eines Liebesgebotes, welches der fleischlichen Geburt des Lebendigen im Leben selbst entspricht. Das Liebesgebot ist mit anderen Worten nicht bloß ethisch oder existentiell fundiert, sondern radikal phänomenologisch, wodurch auch die menschliche Geschichte keine bloß äußere Historie mehr ist, sondern jene Ereignisse der Heilsgeschichte, wie sie in den "inneren Ereignissen" eines jeden Menschen als absolute Historialität des originären Lebens erprobt werden kann. In der Welt begegnet daher die Verkündigung jedem Einzelnen als "Anagogie" zum Ursprung in Gott Vater hin, dessen fleischlich christologisches "Rememorial" er bereits in sich trägt. Dann kann es auch keine zwei getrennten Diskurse mehr geben, das heißt eine Theologie neben der Anthropologie, sondern in beiden wirkt ein und dasselbe Wort des Lebens. Vidalin vermag deshalb zum Schluss mit Recht zu sagen: "Unsere Zeitgenossen erwarten keine weitere zusätzliche Botschaft, so erhaben sie auch sein mag, sondern sie suchen dunkel zu erkennen, wer sie sind." Demzufolge ist gerade auch die Verkündigung nicht nur eine bloße Botschaft des Kerygmas, sondern die Begegnung mit dem eigenen immanent "inkarnierten Wort". Das daraus sich ergebende Liebesgebot lautet: Lebe!, um dann im Innersten eines jeden Individuums in dessen eigenstes Leben einzutreten, was allein der Auferstan-

dene vermag. Der griechische Welthorizont, welcher bis heute mental wie wissenschaftlich und technisch der einzig vorherrschende ist und vom Tod begrenzt wird, wird von einer Lebensphänomenologie unterlaufen, welche eine "Propädeutik zur Offenbarung" hin ist, bzw. auch eine neue Weise des Dialogs von Glauben und Denken. Denn es handelt sich hierbei um das Aufweisen jenes phänomenologischen Erfahrungsvollzugs, in dem erprobt wird, dass "Gottes Herrlichkeit der lebendige Mensch" ist, wie schon Irenäus von Lyon sagte. (Vgl. Vidalin 2006, 206f.)

Die Menschen haben heute also keine Ideen mehr zu empfangen, sondern in der Weitergabe der Schrift mit deren sich gegenseitig erhellenden Symbolmotiven dürfte es das Ziel sein, die "gegenseitige Innerlichkeit" zwischen Gott Vater und Sohn in uns selber als Wirklichkeit religiös gegebener Erprobung in jeder Erfahrung aufscheinen zu lassen. Die Verknüpfung der henryschen Sprachphänomenologie mit der Aktualisierung der Offenbarung beinhaltet deshalb keine komplexe "Interpretationstechnik", sondern sie kann sich der originären Übereinstimmung einfachster Worte und ihrer Entsprechung in unserem affektiven Leben überlassen. In einer Art "eidetischer Variation" führt so zum Beispiel die phänomenologische Beschreibung von Begehren, Brot, Wasser, Haus usw. zum Erleben derselben Wirklichkeiten in Christus, wo all diese ihre eigentliche Wahrheit besitzen, ohne uns selbst fremd zu sein. (Ebd., 211ff.) Auf diese Weise begegnen sich daher nicht nur Philosophie und Theologie, Vernunft und Glaube, wie in den herkömmlichen Versuchen einer Fundamentaltheologie oder Religionsphilosophie, sondern es wird vielmehr jeweils die gemeinsame Originarität im konkret pathischen Leben eines jeden Individuums aufgewiesen. Dadurch wird eine Antwort auf das Selbsterleben der Menschen heute aus der innersten Wahrheit Christi und der Schrift selbst heraus möglich, um eine religiöse Erfahrung der Einheit zu Wort kommen zu lassen, die weder diskursiv noch spekulativ ist, sondern die unbezweifelbare Praxis eines von jedem vollzogenen Lebens in dessen originär phänomenologischem wie göttlichem Wesen impliziert. Es wird also kein Wort allein von außen her mehr gesprochen, vielmehr erwächst die religiös originäre Wahrheit als originäre *religio* aus der eigenen innersten Wirklichkeit der Menschen selbst. Autonomie, Heteronomie und Theonomie als immer wieder weltanschaulich geführte Auseinandersetzung in der Moderne um ihre säkulare Selbstbehauptung sind so überwunden (vgl. Schönherr-Mann 2024, 1403-1428), weil das Eigene und das Andere, das Menschliche und das Göttliche sich nicht mehr distanziert gegenüberstehen und entsprechend aporetisch zu vermitteln sind, sondern immer schon als das Selbe Bestand haben. Weder Moderne noch Glaube müssten so länger einem je eigenen Herrschaftsdiskurs folgen; sie können sich vielmehr beide

der einen Wahrheit des Lebens als unmittelbar religiös überlassen, um dergestalt eine erneuerte Praxis für die kulturelle Zukunft zu eröffnen.

3. Von der Ontologie zum Pathos der Selbsterprobung

Durch eine originäre Erprobung als unmittelbare Erfahrung unseres selbstaffektiven Lebens ändern sich ebenfalls die ontologischen Bedingungen der Gotteserkenntnis, wie wir bereits andeuten konnten. Der seit Kant so benannte "Ontologische Gottesbeweis" des Anselm von Canterbury unterliegt schon seit langen geführten Diskussionen logischer wie hermeneutischer Natur hinsichtlich des Gottesbegriffs als des existierenden "Größeren" wie "Besseren" über jedes andere vorstellbare Seiende hinaus. (Vgl. Enders 2024, 347-369) Wird die dem entsprechende radikal phänomenologische Grundfrage auf den Zusammenhang von Sein/Erscheinen zurückgeführt, dann bildet die methodische Heterogenität von Beweis/Erprobung (*preuve/épreuve*) den Leidfaden einer diesbezüglichen Arbeit von Andreas Gonçalves Lind. (Lind 2023) In seiner Untersuchung geht dieser portugiesische Autor der Kritik Michel Henrys am klassischen *argumentum* Anselms nach, um es onto-logisch, theologisch-philosophisch wie ideengeschichtlich mit Positionen der Gottes- und Religionsproblematik bei Meister Eckhart, Descartes, Malebranche, Fichte, Kierkegaard und Marx zu vergleichen, bevor er die jüngeren phänomenologischen Stellungnahmen von Levinas, Ricoeur und Marion unter Bezug auf die Grunddebatte der Idee des Unendlichen und Absoluten im Verhältnis zur immanenten Subjektivität des Ego erörtert. Um das Ergebnis vorweg zu nehmen, stimmt Lind grundsätzlich der Kritik Henrys am abendländischen Gottesbegriff als Transzendenz schlechthin zu, weil damit für immer eine Einführungsunmittelbarkeit der Zugänglichkeit Gottes verhindert werde, um sie dualen Vermittlungsstrukturen wie Offenbarung/Glaube, Unendlichem/Spur, Passivität/Verantwortung oder Anruf/Antwort zuzuordnen. Dabei bliebe eine letzte denkerische Trennung von Erscheinen/Erscheinung jeweils vorausgesetzt, so dass der Originarität der subjektiven Erprobung des Absoluten als rein phänomenologischem Leben nicht Rechnung getragen würde. Allerdings wird gegenüber Henry gleichfalls einschränkend vermerkt, dass der Gottesbeweis bei Anselm in eine kontemplative wie existentielle Suche nach Gott als Erfahrung der Freude eingebettet sei, so dass die onto-logische Beweisführung des *id quo maius cogitari nequit* nicht isoliert betrachtet werden dürfe. (Ebd. 198ff. und 250f.)

Da letztere Kritik sich als notwendige Berücksichtigung des "Proslogion" wie "Monologion" von Anselm insgesamt ergibt, bliebe dennoch unzureichend geklärt, inwieweit Textreferenz wie affektiv religiöse Erfahrungen Gottes als Dunkelheit und Freude nicht ebenfalls wiederum in jenem selbstaffektiven Pathos gegründet bleiben, welches Lind als originäre Selbstgegebenheit des Erscheinens prinzipiell anerkennt. Dadurch bleibt außerdem die "Enthellenisierung des Christentums", um die Existenz Gottes nicht länger in einer problematischen "Unzugänglichkeit" zu belassen, mit einer Ambiguität belastet, die dann strukturell auch das am Schluss diskutierte Verhältnis von Phänomenologie/Christentum berührt. Ohne Zweifel ist die ausführliche Auseinandersetzung Henrys mit den paulinischen wie johanneischen Schriften nicht zu leugnen, wie sie Lind übersichtlich in seinem sechsten Kapitel darstellt. Aber die zentrale phänomenologische Frage bleibt, ob die Problematik der Originarität aller Wirklichkeit als pathischem Selbsterscheinen des Erscheinens von diesen biblischen Referenzen abhängig ist, um eine angemessene Formulierung des ursprünglich fundierenden Verhältnisses von Leben/Lebendigem zu gewährleisten. Denn es geht material phänomenologisch letztlich nicht darum, ob es eine formale "Ähnlichkeit" zwischen der Lehensphänomenologie Henrys und dem Christentum gibt, sondern ob die radikale Ursprungsanalyse des absoluten Erscheinens für jede Manifestation eine *religio* zwischen absolutem Leben und *humanitas* impliziert. Diese ist von jeder konfessionellen oder kulturellen Voraussetzung unabhängig, was Lind ebenfalls von einer "Henologie" im Denken Henrys sprechen lässt, deren Einheit jedoch pathischer und nicht ontologische Natur sei, nämlich als Einssein in "gegenseitiger Innerlichkeit von Vater/Sohn wie Leben/Lebendigen. (Vgl. Enders 2024, 253ff., 261ff., 273ff., 287ff. u. 307f.)

Die Untersuchung von Lind führt daher die Diskussion über Gaunilo von Marmoutiers ontologischen Gottesbeweises bei Anselm als maßgeblichem Topos der Andersheit oder Differenz im Sinne unüberbrückbarer Transzendenz zur erneuerten Struktureinsicht in das Verhältnis von Distanz/Erscheinen überhaupt, das mit Heidegger auf die Frage von Sein/Seiendem als Eröffnung wie Entzug innerhalb von Dasein und Altheia eingeschränkt war. Bei Anselm, wie später bei Heidegger und Husserl, bildet die Intentionalität des Bewusstseins eine Vorgegebenheit, aus der sich das Denken nicht durch sich selbst zu lösen vermag und damit jene originär unsichtbare Passivität als sein vorausliegendes Pathos erkennt, ohne das kein subjektives Leben möglich wäre. In diesem Sinne sei die radikale Erprobung solch je singulärer Subjektivität als "transzendentaler Geburt" im Leben die "Erprobung Gottes" selbst, wodurch die Problematik ur-

sprünglichen Erscheinens als stets auch mitzudenkende religionsphilosophische wie ethische Frage zu erörtern bleibt. Da diese für jede *humanitas* als lebendiges Individuum gilt, ist der Bezug von Erscheinen/*religio* nicht vorrangig an eine geschichtliche oder exegetische Hermeneutik des Christentums gebunden, sondern umreißt den Status radikaler Subjektivität als Originarität sinnlich gebundener Manifestation, ohne sich dafür selbst-reflexiv als "Subjekt" oder "Ego" aufspreizen zu müssen (vgl. ebd., 38ff, 308ff., 313ff., 318ff.), womit zugleich die Frage der Kultur und Gesellschaft im universalen Kontext heute als deren Traditionsverlust neu gestellt ist.¹

Weitere unten angeführten Kommentare stimmen mit Lind darin überein, dass die rein phänomenologische Thematisierung der selbstaffektiven "Erprobung" nicht schon der Vollzug derselben als immanent subjektive Praxis selbst ist. Deren ebenso unsichtbare wie unbenennbare Performativität entbehrt nämlich jeder äußeren diskursiven Versicherung und bildet mithin jene originäre Unmittelbarkeit im absoluten Leben, welche sich von jedem ontologischen oder sonstigen Argument für Gott wie unsere Existenz gelöst hat. Als je gegenwärtig gewiss erprobt, werden allein die jeweilig inneren Modalitäten des Lebens als nie abwesendes selbstaffektives "Wort des Lebens", wie wir zuvor schon ausführen konnten, welches daher auch niemals täuschen kann, da es unablässig vom "Können zu können" als unverlierbarer "Kraft" aus der "Übermächtigkeit" des absoluten Lebens heraus effektiv am Werk ist. Dadurch ist für Lind zugleich eine lebensweltliche Ausgewogenheit zwischen Ipseität und Kollektivität gewährleistet, insofern das unauf lösbare Band zwischen Ipseität/Leben die Anerkennung wie Förderung aller anderen Ipseitäten in ihrer unmittelbar lebendigen Selbstgegebenheit ohne Vermittlung eines äußeren Imperativs impliziert. Als metagenealogische Schlussfolgerung kann deshalb festgehalten werden, dass "Gott" diesseits von Idee, Begriff oder Ousioloie in unserer Immanenz erprobt zu werden vermag, um als rein pathische Gegebenheit in der Nacht unseres fleischlichen Pathos selbst einen fundamentalen Wandel in Philosophie wie Theologie herbeizuführen. Dies gilt schließlich für jeden Anspruch wissenschaftlichen Erkennens, so dass in solcher Perspektive die epistemologische Relevanz unserer bisherigen Analyse einer originären *religio* in jeder Erfahrung über die Frage des anselmischen Gottesbeweises

¹ Deshalb sei an dieser Stelle auch auf weitere jüngere Veröffentlichungen verwiesen, welche diese Einsicht radikaler Phänomenologie für die verschiedenen individuellen wie sozialen Bereiche mit der Notwendigkeit wirklicher "Inter-Subjektivität" durch die Berücksichtigung einer apriorischen "Archäologie des Fleisches" (*chair*) untermauern, wie z.B. die von Ulrich Dopatka (2019), von Roland Vaschalde (2022), Rolf Kühn (2023) und Jean Assani Sula (2023).

hinausgeht und als kritische Überprüfung jeglicher Diskursivität gewürdigt werden kann. (Vgl. Kühn 2025)

Ein zusätzlich aktuelles Beispiel solcher Überprüfung bietet daher ein Vergleich mit der rahnerschen Theologie, wie sie von Daniel Rimmel durchgeführt wurde. (Vgl. Rimmel 2021) Diese Studie stellt die unumgehbare Frage nach einer transzendentalen Christologie ohne kategoriale Vorgaben, worin eine Analyse von Inkarnation und Offenbarung zugleich in einem breit gefächerten philosophisch-theologischen Diskussionsrahmen von Ontologie, Metaphysik, Fundamentaltheologie und Phänomenologie durchgeführt wird. Die Lebensphänomenologie verfolgt unter anderem in der Tat die Problematik einer apriorischen Möglichkeit der historischen Menschwerdung Christi, denn "Gott kann in das Fleisch kommen, weil das Fleisch aus Gott kommt". Und demzufolge "kann Gott sich im Fleisch offenbaren, weil dieses Fleisch seiner phänomenologischen Struktur nach Selbstoffenbarung" ist. Johanneisch gesprochen, kann mithin das Wort "Fleisch werden", weil das Fleisch schon immer aus dem Wort als dem "Erst-Lebendigen" stammt, wie wir bereits ausführten. Das göttliche Leben kennt, anders gesagt, ein "Ur-Fleisch" (*archichair*), weil "sich das absolute Leben absolut originär selbst erfährt", so dass der Erst-Lebendige in dieses Fleisch der innergöttlichen Reziprozität von Vater/Sohn zu kommen vermag, insofern sie sich gegenseitig geben und empfangen. Damit greift Rimmel auf, worum es prinzipiell in einem material phänomenologischen Aufweis der Inkarnation Christi geht, dass nämlich "der Logos als Pathos" sich als das offenbarende Leben ausspricht, weil es "in seinem Offenbaren sich selbst offenbart". Dadurch ist der Logos zugleich die ursprüngliche Möglichkeit jeder Sprache, weil Phänomenalität und Logos die Einheit von Sagen/Gesagtem sind – sich mithin selbst aussprechen im Pathos einer Selbstaffektion, welche jedes Sprechen im jeweils immanenten Rückbezug auf Freude/Leid durchzieht. Dies erklärt in einer rein transzendentalen Analyse, warum faktische Hinweise auf körperhafte Kontingenz diese originäre Wirklichkeit nicht aufheben, da auch jede Ontik oder Existenz noch von der apriorischen Ur-Einheit des göttlichen Fleisches als Logos durchzogen sind. (Siehe Hefty 2024, 217-237)

In solcher Einheit von Fleisch, Leben und Logos kommt mithin eine nicht diskursive "Performativität" von Gottes Selbstoffenbarung ins Spiel, wie wir dies als originäre Erprobung bisher schon unterstreichen konnten, welche als metagenealogische Analyse nicht nur die griechische Dualität von intelligiblem Archetyp und materiellem Körper überwindet. Vielmehr wird gleichfalls die innere Einheit von Gott/Mensch in Christus verdeutlicht, weil die Idee einer selbständigen Natur des Menschen widersinnig ist, sofern nämlich die Intelligibilität der Selbstoffenbarungsstruktur des Lebens beide originär

durchziehe. Rimmel greift dabei den öfters erhobenen Vorwurf einer "doketischen Tendenz" bei Henry auf, wie er sich etwa bei Emmanuel Falque findet. (Falque 2021, 23-52) Dass Christus nicht wirklich Mensch geworden sei, also eine "kategoriale Christologie" nicht beachtet werde, führt Rimmel zu der richtigen Beobachtung, dass dabei nach dem je "unterlegten Körper- und Leibbegriff" in der Tradition zu fragen sei. Wie könnte sich nämlich die Inkarnation vollziehen, wenn der Körper eine rein welthafte Außenheit ist? Könnte Gott als der Inbegriff des Lebens sich in dem manifestieren, was ohne jedes Leben ist? Deshalb muss gerade jener "Umsturz der Phänomenologie" gemäß Henry mitvollzogen werden, von dem sein Werk über die Philosophie der Fleischwerdung (Vgl. Henry 2002, 43-148) ausgeht. Diese material phänomenologische "Plausibilisierung" der Inkarnation als transzendentaler Wirklichkeit stößt aber auch auf die Frage nach der kategorial heilsgeschichtlichen Relevanz der Inkarnation. Die Fleischwerdung als gottimmanente "Ur-Christologie", welche man gleichfalls eine "Präexistenzchristologie" nach Rimmel nennen könnte, ist nicht nur das transzendente Apriori unseres Selbst in seiner originären Ipseisierung für jeden Menschen, sondern beinhaltet über die Berücksichtigung Henrys der antignostischen wie antidoketischen Christologie bei Tertullian und Irenäus hinaus eine grundsätzliche Anerkennung der Endlichkeit, Körperlichkeit und Sterblichkeit. (Bongo 2023)

Denn für Henry gibt es "zwei Leiber" (*chairs*) in Christus festzuhalten, nämlich das "Ur-Fleisch" als Bedingung unseres Heils und jenen Leib, der – wie der unsrige – Hunger und Müdigkeit sowie darüber hinaus den Kreuzestod erfahren hat. Christus als "Ur-Ipseität" kennt aufgrund seiner immanent göttlichen Bedingung die zuletzt genannte Endlichkeit nicht in sich als göttlich-menschlich geeinte Person, aber entgegen monophysitischen Infragestellungen lässt sich jene dyophysitische, chalcedonensische Tendenz einer zugleich gegebenen geschichtlichen Verkörperung feststellen, wie sein schon erwähntes letztes Werk "Christi Worte" (Henry 2010, 7f.) eindeutig belege: "Christus ist ein Mensch wie wir." Indem er unsere Bedingtheit annahm, nahm er gleichzeitig unsere Endlichkeit auf sich. Rimmel unterstreicht diesbezüglich, dass Henry bei diesem "dyosarkalen Wesen Christi" weniger das geschichtliche Geschick Jesu im Auge hatte als vielmehr die "Vereinigungsmöglichkeit des göttlichen und menschlichen Fleisches". Auf diese Weise würden die phänomenologisch gegebenen Verständnishintergründe des "Leibkörpers" der Inkarnationsvorstellung geklärt, um einen Ausdruck von Husserl zu verwenden, welcher Philosophie wie Theologie bei der Frage der Leiblichkeit in der Gegenwart bestimmt habe und zu überprüfen bleibe.

Bei den Kirchenvätern dominiert der erwähnte soteriologische Aspekt, insofern unser Heil ermöglicht wurde, indem Jesus Christus die *conditiones humanes* im biblischen Sinne "für uns" übernahm, wie wir eingangs ausführten. Aber Henry macht insbesondere deutlich, dass ein welthaft verstandener Körper aufgrund seiner objektiven Bestimmungen nicht die impressionale und affektive Bestimmung des Fleisches als eine lebendige Ur-Materialität im Sinne eines "pathischen Fleisches" kennt. In solcher Perspektive ist die "Inkarnation" kein "Kommen in die Welt", sondern die "Fleischwerdung" im Sinne einer lebendigen Immanenz als passibler Originarität, welche die Passion als Hingabe im Sinne seines Lebens als Liebe für Gott und die Menschen impliziert. ()² Die methodisch berücksichtigte "Duplizität des Erscheinens" als phänomenologisch transzendente Bedingung vermag mithin verständlich zu machen, was die göttliche Inkarnation und ihre Verdichtung in Passion und Auferstehung beinhaltet. Die menschlichen Grundtonalitäten von Freude/Schmerz sind nämlich stets das absolute Leben selbst, so dass über die ständige Erprobung derselben überhaupt ein Zugang zur Wahrheit in Christus besteht, der grundsätzlich ebenso singular wie universal ist. Der reine "Geist" im griechischen Sinne und in der weiteren Ideengeschichte ist des Leidens unfähig, weshalb außer bei Remmel (Remmel 2021, 536ff) auch bei A. G. Lind (Lind 2023, 307ff.) von einem "pathischen Gott" gesprochen wird, worin die rationale Form der hypostasierten Transzendenz als Ferne aufgehoben ist. Insoweit ist gleichfalls die Möglichkeit der Passion Christi in material phänomenologischer Hinsicht auf ihre apriorische Bedingung zurückzuführen, die in der originären Leidensaffektion des Lebens als solchem ruht, sich selbst als solches zu ertragen, das heißt sich rein immanent zu empfangen. Deshalb bleibt die biblische Heilsgeschichte – gemäß den ihr entsprechenden Schriften des Alten wie Neuen Testaments – in ihrer transzendental christologischen Wirklichkeit zu lesen. Was auch nach A. Vidalin keine Verkürzung der geschichtlichen Dimension darstellte, sondern als Ur-Sohn Gottes ist Christus der pathisch inkarnatorische Vollzug einer absolut lebendigen Subjektivität, welche in ihrem immanenten Wesen Gott als Ursprung des Lebens verdeutlicht. Aber zugleich ist Christuss als uranfänglich ipseiseiter Logos in der innertrinitarischen Reziprozität jene Selbstoffenbarung Gottes, welche er ebenfalls heilsgeschichtlich in seiner Existenz verwirklicht, so wie sie unmittelbar immanent von der originär religiösen Erfahrung in uns ergriffen werden kann.

2 Zur Unterscheidung von "Menschwerdung" und "Fleischwerdung" vgl. auch Kühn 2026 (Kap. I, 4, Transzendentalität und passiver Erfahrungsursprung).

Denn in der geschichtlichen Offenbarung kommt die Ur-Ipseitität (Logos) des Ur-Fleisches (Christus) in sein menschliches Fleisch und vollzieht in dieser transzendentalen wie irdischen "Fleischwerdung" jene Worte und Gesten in der Welt, welche sein Sohnsein als den "Erst-Lebendigen" auszeichnen. Theologisch kann man daher mit Rimmel wie folgt formulieren: "Der [sichtbare] Körper Christi wird zum Sakrament des unsichtbaren Lebens des Erst-Lebendigen" (Rimmel 2021, 472) und unterstreiche damit dessen universal leibgeschichtliche Bedeutung in der phänomenologischen Materialität seiner göttlich-menschlichen Subjektivität, welche mit seinem originären Sohnsein identisch ist. Die überlieferten geschichtlichen Offenbarungsereignisse seien in ihrer äußeren Erscheinung "leer", da signitiv unsichtbar, aber sie bilden ein schon bei Vidalin genanntes "Memorial" für die lebendige Wirklichkeit Gottes in seinem Sohn, welche als transzendente Selbstgegebenheit des Lebens auch in uns lebendig ist und in einer "Zweiten Geburt" wieder erkannt, da erprobt zu werden vermag. Dies kommt dem überlieferten Glauben des Christentums gleich, falls man diesen nicht nur in seiner intentionalen Dimension sieht, sondern als unmittelbare Selbstgewissheit des absolut phänomenologischen Lebens, wie der Ur-Sohn sie in sich trug und in allem als Fleisch verkörperte. Denn wie könnte sonst – radikal phänomenologisch gesprochen – die Welt in ihrer konstitutiven Außenheit zur Erkenntnis der Göttlichkeit Christi als "Sohn des Lebens" gelangen? Sein biblisch gedeuteter messianischer Anspruch bleibt mithin konstitutiv auf eine Phänomenologie des Lebens verwiesen, um den Zugang zur heilsgeschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus zu ermöglichen.

Rimmel stellt dabei unter Berücksichtigung Rahners wie der gegenwärtig subjekttheoretischen Analysen unter anderem bei Dieter Henrich (Henrich 2016) die kritische Frage, ob in einem pathischen Selbstempfinden unsererseits der "Ur-Sohn selbst empfunden wird"? Hierauf lässt sich als Ergebnis antworten, dass ich meine transzendente Geburt im Leben im metagenealogischen Sinne empfinden kann, da ich dann meine unmittelbare Abhängigkeit in der Lebensempfangnis als solche direkt selbstpathisch erprobe. (Vgl. Kühn 2025, 256ff.) Man kann dies sprachlich als "Sohnsein" oder "Kindsein" wie in den zu Beginn erwähnten neutestamentlichen Schriften deuten, womit dann in meiner pathisch materialen Subjektivität das originäre "Sohnsein des Lebens" selbst mitgegeben wäre, insofern mein Sohnsein jenes des Lebens selbst ist und sonst nicht empfunden werden könnte. Theologie und Phänomenologie stünden dann in einer phänomenologischen Wechselbeziehung, um geschichtliche und unmittelbare Selbstoffenbarung des Lebens in Christus singular wie universal widerspiegeln zu können. Daraus ergeben sich des weite-

ren Fragen im hermeneutischen wie fundamentaltheologischen Sinne nach dem Verhältnis von Metaphysik und Phänomenologie im Bereich jener "Christozentrik", wie sie unter anderem mit Barth, Bultmann, von Balthasar oder Rahner in der Mitte des vorherigen Jahrhunderts zu ihrer Formulierung gelangten und zuletzt von Vincent Holzer (Holzer 2017) ausführlich dargestellt wurden. Gemäß den diskutierten Untersuchungen zum Verhältnis von Lebensphänomenologie und Offenbarungstheologie lässt sich mithin abschließend festhalten (vgl. Gilbert 2016, 205-218), dass der transzendente Ansatz einer materialen Phänomenologie deutlich zu machen vermag, welches die bisher ungeprüften phänomenologischen Voraussetzungen sind, unter denen theologisch die Offenbarung als eine Phänomenalitätsweise des Erscheinens als Selbsterscheinen des Absoluten wie trinitarisch-inkarnatorischen Gottes angemessen analysiert werden kann. Dabei ist unsere originäre Leiblichkeit unhintergebar die je erprobte Ur-Situativität, in der die inkarnatorische Wahrheit des absoluten Selbsterscheinens in ihrer Unsichtbarkeit wie Unbenennbarkeit erfolgen kann, um den Glauben nicht nur der Symbolisierung innerhalb der Repräsentation zu überlassen, die immer auch einer virtuellen Negation unterliegt, was im Fall der originär erprobten Selbstgegebenheit des absolut phänomenologischen Lebens als unmittelbarer *religio* im Grund unserer Erfahrung nicht möglich ist.

*Univ.-Doz. Dr. Rolf Kühn, Theologische
Fakultät, Universität Freiburg (i.Br.),
rw.kuehn[at]web.de*

Literaturangaben

Beutler, Johannes. 2011. *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Bongo, Armiel Fabrice, 2023. *La figure gnostique du Christ selon Michel Henry*. Paris: L'Harmattan.

Die Bibel. 2016. Einheitsübersetzung EU. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Dopatka, Ulrich. 2019. *Phänomenologie der absoluten Subjektivität. Eine Untersuchung zur präreflexiven Bewusstseinsstruktur im Ausgang von Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Michel Henry und Jean-Luc Marion*. Paderborn: Fink.

Dussert, Jean-Marc. 2025. *La voix dans la Bible, un partage avec Michel Henry*. In *Nouvelle Revue Théologique* 147/2, S. 264-280.

Enders, Markus. 2024. *Der Unübertreffliche. Systematische und historische Überlegungen zur Kongruenz des sog Ontologischen Gottesbegriffs und dem christlichen Gottesverständnis*. In

Fuß, Martin (Hg.). 2024. *Die Wiedergewinnung der Metaphysik für die heutige Systematische Theologie. Neue Perspektiven der Bedeutung der Metaphysik für die Systematische Theologie.* Münster: Aschendorff, S 347-369.

Falque, Emmanuel. 2021. *Le tournant de la chair.* In Picard, Clarisse (Hg.), *Incarnation. Question ancienne, enjeux actuels.* Paris : Cerf, S. 23-52.

Gilbert, Paul. 2016. *Ur et/ou Archi-naissance.* In Roberto Formisano, Fabio Grigenti, Ilaria Malugati u. Gaetano Rametta (Hg.), *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendante et perspectives phénoménologiques.* Paris: Vrin.

Grundmann, Walter. 1989. *Das Evangelium nach Markus.* Stuttgart: Evangelische Verlagsanstalt.

Hefty, Karl. 2024. *De la phénoménologie de la vie à la vie chrétienne. L'herméneutique implicite de Michel Henry.* In Beat Michel, Dominique Pradelle u. François-David Sebbah (Hg.), *Immanence et Incarnation. Sur la pensée de Michel Henry.* Paris: Munucius, S. 217-237.

Heidegger, Martin. 1970. *Phänomenologie und Theologie.* Frankfurt am Main: Klostermann

Heidegger, Martin. 1995, *Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60).* Frankfurt am Main: Klostermann.

Henrich, Dieter. 2016. *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Henry, Michel. 1997. *"Ich bin die Wahrheit". Für eine Philosophie des Christentums.* Freiburg/München: Alber.

Henry, Michel. 2002. *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches.* Freiburg/München: Alber.

Henry, Michel. 2005. *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen.* Freiburg/München: Alber.

Henry, Michel. 2010. *Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung.* Freiburg/München: Alber.

Holzer, Vincent, 2017. *Le Christ devant la raison. La christologie devenue philosophème* Paris : Cerf.

Kasan, Hanna. 2010. *Mit-Leiden Gottes. Ein vergessener Aspekt des biblischen Gottesbildes.* Frankfurt am Main: Lang.

Kierkegaard, Sören. 2020. *Die Krankheit zum Tode.* Frankfurt am Main: DTV.

Krupp, Martin (Hg.). 2017. *Die Mischna. Reinheiten. Seder Toharot.* Berlin: Insel.

Kühn, Rolf. 2006. *Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbstapperzeption. Ein Vordenker konkreter Transzendentalität in der Phänomenologie.* Hildesheim-Zürich-New York: Olms 2006.

Kühn, Rolf. 2023. *Seinserfahrung durch Selbsterprobung.* Wiesbaden: Springer.

Kühn, Rolf. 2025. *Meta-Genealogie originären Erscheinens. Zur Reduktion als Genesis, Dialektik, Archäologie, Genealogie und Dekonstruktion.* Bukarest: Zeta-Boos.

Kühn, Rolf. 2025. *Kultur als Unmittelbarkeit des Lebens.* Wiesbaden: Springer.

- Kühn, Rolf. 2026. *Transzendentalität und passiver Erfahrungsursprung*. Bukarest: Zeta-Books.
- Lind, Andreas Gonçalves. 2023. *Dieu à l'épreuve. Lecture henryenne de la preuve anselmienne et ses répercussions phénoménologiques*. Toulouse: Parole et Silence.
- Lubac, Henri de. 1951. *Der geistige Sinn der Schrift*. Einsiedeln: Johannes.
- Meister Eckhart. 1979. *Deutsche Predigten und Traktate* (Hg. Josef Quint). München: Hanser.
- Miggelbrink, Ralf. 2008. *Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie*. Freiburg in Brisgau: Herder.
- Noveanu, Alina. 2021. *Hörenkönnen. Zum Verhältnis von Geschichtlichkeit und Leiblichkeit bei Martin Heidegger*. Tübingen: Morphé.
- Rommel, Daniel. 2021. *Die Leiblichkeit der Offenbarung. Zur anthropologischen, offenbarungstheologischen und christologischen Relevanz der Lebensphänomenologie Michel Henrys*. Wien/Innsbruck: Tyrolia.
- Ruckenbauer, Hans-Walter und Susanne Moser (Hrsg.). 2022. *Säkularismus, Postsäkularismus und die Zukunft der Religionen*. Stuttgart: Metzler.
- Sebönherr-Mann, Hans-Martin. 2024. *Hermeneutik und Vermittlung zwischen Philosophie und Religion bei Paul Ricoeur*. In Liebsch, Burkhard (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Paul Ricoeurs Werk im historischen Kontext, Band II: Interpretation*. Baden-Baden: Nomos/Alber, S. 1403-1428.
- Sula, Jean Assani. 2023. *La mort dans la phénoménologie de la vie chez Michel Henry. Une relecture critique de l'immanence affective de la chair*. Paris : L'Harmattan.
- Vaschalde, Roland. 2023. *Suivant Michel Henry*. Paris : L'Harmattan.
- Vidalin, Antoine. 2006. *La Parole de la Vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence des Ecritures*. Paris: Parole et Silence.