

Das In-Sein, die Anderen und der Dritte im Bunde

Phänomenologie und Spiritualität

von Kurt Wolf

Eine methodisch vorgehende Spiritualität leitet als Daseinsorientierung von der Metaphysik über die Religionsphänomenologie zur Hermeneutik religiöser Texte, die zu einem „In-Sein“ einladen. Dieses eröffnet einen sich stets erneuernden „Bund“ zwischen Transzendenz und Immanenz und befähigt zur ethischen Applikation. Diese ganzheitliche, interpersonale Spiritualität erschließt ein „Können des Könnens“, einen Weg zur Gabe eines letzten „Getragenwerdens“.

I. Spiritualität und Rationalität

„In ihm sein und bleiben“ lautet das Motto einer vor allem in Frankreich beheimateten¹ Spiritualität, die sich auf das Johannesevangelium² beruft und durch das paulinische – christologisch wie pneumatologisch begründete – „In-Sein“ bekräftigt wird.³ Es handelt sich um eine Spiritualität, die den ganzen Menschen erfassen will in einer Haltung, die sein Einzelsein wie Zusammenleben bestimmen soll. Um nicht willkürlich und fideistisch zu erscheinen, muss sie sich als Lebenshaltung und Ausrichtung rechtfertigen.

¹ Zum letzten Stand vgl. *H.-D. Gondek; L. Tengelyi*, Neue Phänomenologie in Frankreich, Berlin 2011, insbesondere Kap. II, 3: „Henrys Lebensphänomenologische Erneuerung des Christentums“ (334–352). – Zum Verhältnis Phänomenologie – Metaphysik (Erste Philosophie) – Theologie und für ein religionsphilosophisches Primat der Phänomenologie s. *J.-L. Marion; J. Wohlmuth*, Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie, Bonn 2000. – Zur wissenschaftssystematischen Einordnung von Spiritualität sowie ihrer Entstehung heißt es bei *A. Solignac*, Art. „Spiritualität“, in: HWP 9 (1995) 1415–1422, hier: 1420: „Die Lehre von der Spiritualität wird zumeist von der dogmatischen und moralischen Theologie unterschieden und ist jener Teil der Theologie, der im Unterschied zur äußeren Erfüllung der Gebote und [...] der Riten das innere religiöse Leben“ betrifft. Solignac, der sich zugleich auf seinen Beitrag zum vielbändigen *Dictionnaire de Spiritualité* (Paris 1990) bezieht, erinnert daran, dass das deutsche Wort Spiritualität eine Übernahme aus dem Französischen ist. Im gleichen Eintrag wird auf ihre neueste Form hingewiesen: „Sie bestünde in der Vergeistlichung des alltäglichen Lebens bei gleichzeitiger Hinwendung zur Welt“ mit der Aufgabe, „ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen *vita spiritualis* und *vita socialis* zu finden“ (1421).

² Exegetisch zum In-Sein bei Johannes s. *K. Scholtissek*, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften. Die Sprache und Theologie der Immanenz im Corpus Johanneum (HBS 21), Freiburg 2000.

³ Vgl. Anm. 1 zu Michel Henry; zum philosophischen In-Sein als Existenzial bei Heidegger s. *W. Franzen*, Art. „Insein“, in: HWP 4 (1976), 394–396; zur Rezeption in Deutschland vgl. *R. Kühn*, Geburt in Gott. Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie, Freiburg – München 2003; zu den Grundgedanken von Henry und Kühn vgl. *R. Miggelbrink*, Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie (QD 235), Freiburg u. a. 2009, 95–104.

Entspringt sie einem vorreflexiven Unvordenklichen, vielleicht jenseits des „Rationalen“, und ist sie dann in der Gefahr, ins unverbindlich-esoterisch Unpersönliche abzugleiten? Oder antwortet sie auf einen Anruf, der zu ethischer Umsetzung auffordert und zu konsequenter Handlung führt, die jedoch in elitärem Moralismus erstarren oder durch Überforderung (etwa im „Helfersyndrom“) mit resignativer „Willensschwäche“ enden kann? Ist sie mit weltabgewandter Mystik identisch oder vielmehr eine Mystik des Alltags, eine „Mystik mit offenen Augen“⁴, wie sie Johann Baptist Metz genannt hat? Führt sie zu einer unbestimmten Religiosität, womöglich ohne Gott? Lebt sie jenseits von „Glaube und Vernunft“, oder ist sie lebenspraktische Erfüllung von beidem? Ist sie schließlich sogar mit einer „philosophischen Christologie“ (Xavier Tilliette)⁵ vereinbar oder führt sie schließlich zu einem Pantheismus (Klaus Müller)⁶?

Alles Fragen, auf die im Folgenden Versuche einer Antwort gegeben werden sollen⁷ – anhand des Paradigmas einer Spiritualität, die sich über eine interpersonal begründete Sozialontologie⁸ definiert. Auch für die Philosophie und ihren „Eintritt ins Leben“ als Orientierungswissenschaft nimmt das Interesse an Spiritualität zu, das insbesondere in einem „postsäkularen Zeitalter“ (Habermas) an Bedeutung gewinnen könnte. Denn in ihrer Garantenfunktion für eine verantwortungsvolle Gesellschaft muss sich die Philosophie fragen, was sie zu einer Daseinshermeneutik beitragen kann. Endet ihre Verantwortung bereits mit der Ethik, in den Prinzipien der Metaphysik, oder muss sie sich nicht auch mit den Verheißungen der Religionen in einer Religionsphilosophie auseinandersetzen und damit möglicherweise für eine philosophisch fundierte Mystik⁹ oder kontemplative Spiritualität¹⁰ eintreten?

Welche Methoden stehen hierbei zur Verfügung – reicht die analytisch-ontologische aus, oder ist der Übergang in eine phänomenologisch-hermeneutische¹¹ erforderlich?

⁴ J. B. Metz, *Mystik der offenen Augen*. Wenn Spiritualität aufbricht, Freiburg i. Br. u. a. 2011, 180. Zu einer interreligiösen Ausweitung im Sinne von *Nostra Aetate* (NA 2) vgl. M. Rötting, *Interreligiöse Spiritualität. Verantwortungsvoller Umgang der Religionen*, St. Ottilien 2008.

⁵ X. Tilliette, *Philosophische Christologie. Eine Hinführung* (Theologia Romanica 22), Freiburg 1998, insbes. 284 (zu M. Henry) und 137–150 (zu Maurice Blondels und Teilhard de Chardins sogen. Panchristismus); vgl. auch G. Schwind, *Das Andere und das Unbedingte. Anstöße von Maurice Blondel und Emmanuel Levinas für die gegenwärtige theologische Diskussion*, Regensburg 2000, 303.

⁶ K. Müller, *Glauben, Fragen, Denken*, Bd. 3: *Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010, 744 sowie F. Meier-Hamidi; K. Müller (Hg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, Regensburg 2012, 38 f., 44 f.

⁷ Zur wissenschaftstheoretischen Einordnung s. unten den Abschnitt „Phänomenologie und Daseinshermeneutik“.

⁸ Vgl. dazu K. Wolf, „Gabe“, *Sozialontologie und Religionsphilosophie*, in: *MThZ* 59 (2008) 256–269, bes. 260 f.

⁹ So wie sie E. Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie* (Beck'sche Reihe 1726), München 2006 „areligiös“ bzw. außerreligiös vertritt, vgl. dazu die kritische Würdigung von J. Werbick, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg u. a. 2007, 205–211.

¹⁰ Zum Verhältnis Phänomenologie – Spiritualität auf neuestem Stand unter Einbeziehung auch der französischen Entwicklung vgl. S. Bongiovanni, *Affidati a noi stessi. Lo spirituale nell'esperienza umana*, Padova 2012.

¹¹ Hierzu bereits L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949 und neuerdings insbes. H. Deuser, *Religionsphilosophie*, Berlin – New York 2009, 21, 25, 415–417 und 419 f. (zur Überschreitung der analytisch-ontologischen Methode durch die phänomenologisch-daseinshermeneutische).

Diesen Fragen soll im Folgenden schrittweise nachgegangen werden durch weiterführende Prüfung des Verhältnisses zwischen Metaphysik und Phänomenologie, Phänomenologie und Daseinshermeneutik sowie der Möglichkeit einer interpersonal basierten Religionsphilosophie. Dabei wird sich immer stärker die Aufgabe der Philosophie als Orientierungswissenschaft¹² herausstellen, die schließlich an die Grenzen der Theologie überleitet.

II. Metaphysik und Phänomenologie

Die klassische Instanz der philosophischen Sinnfindung bleibt die Metaphysik, die trotz aller Kritik, vielleicht durch diese geläutert und vertieft, weiterlebt. Gegenüber allen Einzelwissenschaften besitzt sie „einen Sonderstatus, in dem sie Prämissen sowohl der theoretischen als auch der praktischen Rationalität zu berücksichtigen hat“¹³. Sie fragt durch ihre „indexikalischen Seiten sowie dem Erste-Person-Zugang zur Wirklichkeit“ nach dem „letzten Grund“ als Ursprung und Beweggrund alles Seienden. Auf die Sprache der Religion und deren „Urwort Gott“ bezogen kann sie zu Gottesbeweisen (-argumenten oder -hinweisen) übergehen, die jedoch dem *homo religiosus* nie völlig genügen können, da für ihn „Gott immer zugleich auch Gegenüber“ ist¹⁴, dem er frei zustimmen kann.

Aus diesem Grundverhältnis Metaphysik – Religion ergibt sich die Frage, ob Metaphysik nicht auf eine letzte „Erste Philosophie“ verwiesen ist, nämlich die Religionsphilosophie, die wesentlich mit der Methode der Phänomenologie arbeiten muss: auf das „Sich Zeigende“ hin, das wiederum „aufgezeigt“ werden kann. Die Metaphysik kann zwar den Begriff der „Person“ entwickeln, diese jedoch nicht zum Sprechen bringen. Das Gleiche gilt für die „Idee Gottes“ als Geist. Die „Geistigkeit“ Gottes (oder metaphysisch „des Absoluten“) kann zwar schlussfolgernd nachgewiesen werden: „Da zur kontingenten Seinsdimension auch geistig Seiende, nämlich die Menschen, gehören, ist es ausgeschlossen, dass die absolut notwendige Seinsdimension einen niedrigeren ontologischen

¹² W. Stegmaier, Art. „Weltorientierung, Orientierung“, in: HWP 12 (2005) 498–507 sowie *Ders.* (Hg.), *Orientierung. Philosophische Perspektiven* (stw 1767), Frankfurt a. M. 2005.

¹³ E. Runggaldier, *Formal semantische Erneuerung der Metaphysik*, in: ThPh 81 (2006) 385–399, hier: 399; zur Frage einer Notwendigkeit der Überschreitung der Grenzen der Metaphysik in der Religionsphilosophie hin zu einer Phänomenologie der Gabe vgl. J.-L. Marion, Vorwort zu „Au Lieu de Soi. L’approche de Saint Augustin“, Paris 2008, 1, 10 f. und 23. – Zum Verhältnis des Guten zum Sein vgl. J. Schmidt, *Religionsphilosophie*, München 2011, 56 f. sowie E. Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i. Br. 2007, 52 f.

¹⁴ H.-L. Ollig, *Quo Vadis Metaphysik?*, in: ThPh 86 (2011) 321–341, hier: 328; hierzu Landgrebe, *Phänomenologie* (wie Anm. 11), 195: „Alle Religion setzt in der Offenheit der Antwortwartung ein Du voraus, selbst eine rein meditative“. Zu dem Schwellencharakter der Gottesargumente, den auch eine „philosophische Theologie“ zu berücksichtigen hat, vgl. J. Schmidt, *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003, 37 f. und 276 f. im Hinblick auf die „Erweis“-Perspektive angesichts des Momentes von Freiheit im Gott-Mensch-Verhältnis. Zur Vereinbarkeit der Gottesrede von Glaube, Philosophie und Theologie s. R. Schaeffler, *Philosophisch von Gott reden*, Freiburg – München 2006, 23–32 und 53.

Rang als der Mensch als Geist hat“.¹⁵ Doch auch hier gilt, dass die Metaphysik als Prinzipienwissenschaft aus dieser Geistigkeit zwar ein Sprechen Gottes (des Absoluten) als möglich erweisen, jedoch eine historisch ergehende und individuell erfahrbare Offenbarung mit ihren Mitteln nicht beschreiben und auf sie auch nicht indexikalisch konkret hinweisen kann. Dies vermag nur eine die Erfahrung beschreibende und einen möglichen kommunikativen Ursprung indizierende hermeneutische Religionsphänomenologie.¹⁶

Phänomenologie und Daseinshermeneutik

Angesichts der „Welt der Wissenschaften“ als wissenschaftlich gesehener Welt stellt sich die Frage für die Philosophie, ob sie sich mit Wissenschaftstheorie begnügen darf oder im Hinblick auf das All des „Seins“ und das „Reich der Werte“ nicht „Integrationswissenschaft“ (Habermas) und darüber hinaus „Orientierungswissenschaft“ (Stegmaier) sein muss. Wird sie nicht schon zu einer fundamentalen Ontologie und „Metaphysik“ genötigt oder gar „verpflichtet“, und muss sie nicht überdies „hermeneutisch“ konkret Wege zur Daseinsbewältigung aufzeigen? Den wissenschaftstheoretischen Einstieg in diese Problematik hat bekanntlich Wittgenstein gezeigt: „Wir fühlen, dass selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“ (*Tractatus logico-philosophicus* 6.52). Und vom streng wissenschaftlich „Unaussprechlichen“ gilt als Phänomen: „Dies zeigt sich, es ist das Mystische“ (TLP 6.522). Demnach gibt es eine noch nicht näher bestimmte Erfahrung, die zumindest aufgezeigt werden kann: „Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist“ (TLP 6.14). Diese Erfahrung des „Seins“ bleibt aber eine ontologisch oder metaphysisch lediglich prinzipielle Erfahrung und, auf das erfahrende endliche Subjekt¹⁷ bezogen, von bloßer Unverfügbarkeit einer „übermenschlichen“ Macht. Da das Subjekt aber nicht nur erkennen, sondern auch handeln muss, steht es vor der Frage „wozu dies alles gut ist“ (Marion), der Frage des „Guten“: Seinsbejahung (oder Seinsverneinung) im konkreten Tun, das orientierend „einzig Notwendige“ (M. Blondel, *L'Action*).

Dabei geht es um den „Sinn“ des Tuns im Horizont der wertenden Seinserfahrung. Oder mit Leibniz: „Warum gibt es überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“ Diese

¹⁵ L. B. Puntel, *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen 2006, 608 f.; zum notwendigen Sein als *ipsum esse per se subsistens* (Thomas von Aquin) vgl. *Ders.*, *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion*, Tübingen 2010, 44, 93, 244, 267 f., 403.

¹⁶ Hierzu bereits *Landgrebe*, *Phänomenologie* (wie Anm. 11); *I. U. Dalferth*, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003. – Religionsphänomenologie rekuriert auf die Unausweichlichkeit der Gottesidee, vgl. hierzu *J.-L. Marion*, *Jenseits von Frage und Antwort. Überlegungen zur Wirklichkeit Gottes*, in: *Zur Debatte (Katholische Akademie München)* 6 (2012) 17–19, hier: 19. Eine negative Theologie kommt vom „Begriff“ auf die „Idee Gottes“: „Unreduzierbar erscheint die Idee von ‚Gott‘ als eine, die man nicht nicht haben kann“.

¹⁷ *J. Simon*, *Das Absolute Zeigen*, in: M. Kessler u. a. (Hg.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 1992. – Zur Orientierungsidee des Guten und seiner Zusammenschau (Konvertibilität) mit dem Sein, wodurch die Einheit von Sein und Sollen erreicht wird als Vollendung einer „metaphysischen Infrastruktur“ von Religion vgl. *R. Brouillette*, *Les ancrés dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris 2011, 102 sowie 115 (zum Primat des Guten bei Lévinas).

Frage geht über die bloße Erfahrung von Welt als „Gegebenem“ hinaus; sie will vielmehr wissen, ob diese Welt eine „Gabe“ ist, ob sie einen „Sinn“ hat und das Tun danach orientieren (Ethik). Das kann aber die bloße Summe des Gegebenen (das kontingente *esse commune* als das nie abgeschlossene und nur scheinbar „Ganze“) nicht beantworten.

Auf diese Frage vermag nur eine Instanz „über“ (nicht notwendig außerhalb) der Welt (des scheinbar „Ganzen“) zu antworten. Da dieser nach den vorausgegangenen Überlegungen „absolut notwendigen Seinsdimension“ das metaphysische Attribut „Geist“ zuzuschreiben ist, kann eine solche „überweltliche“ Instanz, auf die vorerst nur „indikativisch“ hingewiesen werden muss, „Gott“ (in der Sprache der Religion) genannt werden. Religion ist dann alles andere als philosophisch sinnlos. Sie setzt die als offenbar notwendig nachgewiesene, bewusste „Rückbindung“ auf das in allem ausgesagte, letztbezügliche „Sein“ voraus (in ontologisch absoluter Hinsicht als „Seinsgrund“, das sog. *esse ipsum per se subsistens*). Dieses überbietet sie jedoch noch verdeutlichend, da sie eine persönliche, wenn auch, weil „überweltlich“, in einem gewissen Sinne „überpersönliche“ Instanz bezeichnet. Letztere kann als geistige mit ebenfalls geistigen, d. h. kommunikationsfähigen „Personen“ in Beziehung treten: sich erschließen, offenbaren. Damit wird der Schritt in die Sphäre der „Religion“ getan, die ihrerseits auf „Antwort“ (z. B. in Gebet, Ritus) geöffnet sein kann.

Phänomenologie der Religion

Hier tut sich das Reich der Religionsphänomenologie und der sie leitenden Hermeneutik auf. Aus dem ontologisch vollkommenen „Absoluten“ der Metaphysik erscheint das appellative „Heilige“. Dies ist nicht auf das „Numinose“ (im Sinne von Rudolf Otto; frz. „le Sacré“) zu beschränken, sondern kann sich zu einem ansprechenden und ethisch fordernden „Du“ („le Saint“) der Religionsphänomenologie artikulieren.

In einer zwischen Endlichem und Unendlichem vermittelnden Neubestimmung des Verhältnisses von Metaphysik und Phänomenologie wird ein Subjekt beschrieben, dem immer schon pathische „Ereignisse“ widerfahren, wobei es dazu kommen kann, sich auf sich zu besinnen und „selbstmächtig auf die Welt einzuwirken“.¹⁸ Während die Metaphysik „den Anfangsgründen und den Ursachen des Seienden als solchen“ nachgeht, „hält die Phänomenologie einzig und allein das Phänomen, das Erscheinende in seinem Erscheinen vor Augen“.¹⁹

Die unvorhergesehene Erscheinung tritt dem Subjekt zunächst als überwältigendes „gesättigtes Phänomen“ (J.-L. Marion) entgegen. Es ist das Urphänomen von „Offenbarung“ in seinem formalen Erscheinen, z. B. als unvorhersehbares „Ereignis“, als unreduzierbares Idol von „Blendung“, als pathisches „Fleisch“ oder als ansprechende „Ikone“, die den Blick umkehrt und nach innen lenkt.²⁰ In seinem materialen Gehalt kann es unüberbietbar erfüllend die messianische Gestalt der „Christusfigur“ annehmen, die menschlich und

¹⁸ H.-D. Gondek; L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich* (stw 1974), Berlin 2011, 30 f.

¹⁹ Ebd., 227.

²⁰ Ebd., 190 (Terminologie von Marion).

göttlich zugleich höchsten ethischen und metaphysischen Ansprüchen gerecht wird. Es wird in letzter Instanz stets als „Anruf“ erfahren.

Die Hermeneutik der Auslegung der Erscheinungen stellt nun allerdings die Frage nach dem „Woher“ dieser inhaltlichen Deutungen einer derart übermächtigen Erfahrung. Hier erfolgt der Übergang in die Vermittlung (*traditio*) von Texten, die eine ganz neue Sphäre kognitiv erschließen (Ricoeur), aber für ein „nachvollziehbares Verstehen“ zugleich praktische „Applikation“ fordern.

Hierdurch ist der Übergang in die daseinshermeneutische Religionsphilosophie geleistet, die damit noch jenseits der Metaphysik zu einer Art „letzter Philosophie“ wird.

Religionsphilosophie als Propädeutik zum „In-Sein“ und zum „Dritten im Bunde“

Das Göttliche der Metaphysik erscheint in der Lebenswelt der Phänomenologie vielleicht nur als Spur. Dennoch ist der Einstieg in den Bereich der Offenbarung jederzeit möglich, denn die Verstrickung des Menschen in Geschichte(n) bietet ihm die Chance, innovativ von Ereignissen zu hören, die in heiligen Schriften erzählt werden und Autorität des Absoluten aussagen wollen. Hermeneutisch kann er so zu Vorgängen geführt werden, die seinem Leben einen tieferen Sinn anbieten. Sich selbst vor einem Text verstehen, bedeutet die „Aufpropfung“ (Ricoeur) von Texthermeneutik auf die nach Orientierung verlangende Welt der Phänomene. Sie verleiht einer unbestimmten religiösen Ahnung oder einem ungestillten Sinnverlangen Artikulation ebenso wie einer überwältigenden Forderung, einem verpflichtenden Anruf oder einem noch vagen Anspruch des Seins eine Wegweisung. Sie interpretiert und verdeutlicht eine spontane Dankbarkeit für die Gabe des Daseins, aber möglicherweise auch ein Leiden am defizienten Sein, einen Welt-schmerz von der Idee des Guten her.

Alle diese werthafte Perspektiven des Daseins – „woraufhin es selbst als Sein entworfen ist“²¹ – zeigen nämlich, dass es in der Religion nicht nur um eine theoretische Erfassung und Erschließung des Seinshorizontes geht unter der „Idee des Unendlichen“, sondern um eine praktische Gestaltung der „Bewältigung“ des begrenzten Daseins unter der „Idee des Guten“ bis hin zur Überwindung (eschatologisch) des Bösen.

Der Gott insbesondere der monotheistischen Offenbarungstexte ist namentlich mehr als die unbegreifliche Gottheit der Metaphysik oder einer negativen Theologie, er ist ein Gott von ansprechendem „Inter-Esse“ (In-Sein) für die Welt und für den Menschen: in letzter Konsequenz ein „Gott in uns“, eine außergewöhnliche Beziehung zu uns, eine Nicht-In-Differenz des Unendlichen²², ein In-Sein von Transzendenz.

Diese personale „Nicht-In-Differenz“ ermöglicht den Übergang von der Metaphysik in die Philosophie der Offenbarung und darum kann es für eine ihr entsprechende Ethik sogar heißen: „Die Liebe ist nur durch die Idee des Unendlichen möglich – durch das in mich gesetzte Unendliche, durch das ‚Mehr‘, welches das ‚Weniger‘ erweckt“²³ und es

²¹ M. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927), hg. von F.-W. von Herrmann [Gesamtausgabe Bd. 24], Frankfurt a. M. 1975, 399.

²² E. Levinas, Gott und die Philosophie, in: B. Casper (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg i. Br. – München 1981, 96.

²³ Ebd., 104.

kontinuierlich ausrichtet auf „den Anderen [...] in Verantwortlichkeit für den Nächsten [...], die bis zur Stellvertretung für ihn geht“.²⁴ Eine dritte Instanz scheint auf. „Diese Weise des Unendlichen oder Gottes, uns [...] in die [...] Nähe des Anderen zu verweisen“, bleibt gleichwohl als „Heiligkeit dritte Person: Er auf dem Grunde des Du“.²⁵ Der aus der Tiefe der einwohnenden Transzendenz kommende verbindliche „Befehl“²⁶: „Der-Eine-für-den-Anderen“ ist der Beginn eines „mit oder durch Gott eingegangenen Abenteurers“, welches die Metaphysik weit übersteigt, der Beginn eines „Bundes“.

Diese Sinnerschließung aus einem für die Kontingenz nicht indifferenten „Überschuss des Unendlichen“, der seine „Herrlichkeit“ bedeutet in „Eröffnung gegenüber dem Anderen“²⁷, kann vieldimensional konkretisiert werden anhand von Offenbarungstexten, die „Gott nennen“²⁸. So hat die „Deutung“ von biblischen Texten – für Paul Ricœur (1913–2005) am Beispiel „eines Hörers christlicher Verkündigung“ – zum Endzweck die sich selbst voll verstehende, bezeugend einstehende „Übertragung ins Leben“. Die Bewährung innerhalb des Lebens kann als praktisches „In-Sein“ die Voraussetzung einer sinnvollen „Ansprache“ erprobend bekräftigen und damit den unvermeidlichen „hermeneutischen Zirkel“ zu einer im wortwörtlichen Sinn „ver-stehenden“ Daseinsdeutung aufschließen.²⁹

Der Anfang dieser hermeneutischen Pragmatik liegt in einer „religiösen Erfahrung“, welche die metaphysische der „absoluten Abhängigkeit“ von Kontingenz oder des ethischen Postulats in einem hoffnungsvollen „Vertrauen“ übersteigt – „Glaube genannt“³⁰. Die vermittelnden Texte zeigen, dass dieser Glaube in ihrem „Netz“ fortschreitend „geformt“ worden ist: „Ich kann Gott nennen in meinem Glauben, weil die Texte, die mir verkündigt wurden, ihn schon genannt haben“ – als dialogische „Unterweisung“ für eine „Interpretationsgemeinschaft“³¹. Gott wird in der Narration geheimnisvoll-offenbarer Ereignisse „rezitativ“, und in der Aufforderung prophetischer Sprache „präskriptiv“ zum ständigen „Gefährten“ des Menschen in einem fortwährenden und weiterschreitend-erneuerten „Bund“, den der Lobpreis von „Weisheit“ und „Hymnus“ verkündet und verherrlicht.³² In einen solchen tiefen Bund wird auch das menschliche Leid aufgenommen und in das Mit-Leiden Gottes erhoben. Im immerwährenden Bund einer „doppelten Bewegung zur zweiten Person hin“ wird Gott „ein ‚Du‘ für das menschliche Du“³³, dem von Gott gerufenen Du.

²⁴ Ebd., 105.

²⁵ Ebd. 106 f.

²⁶ Ebd., 126.

²⁷ Ebd., 115.

²⁸ So der Titel eines Aufsatzes von P. Ricœur in: B. Casper (Hg.), Gott nennen (wie Anm. 22), 45–79.

²⁹ Ebd., 46 und 76.

³⁰ Ebd., 67.

³¹ Ebd., 47 f.

³² Ebd., 62 f.

³³ Ebd., 64.

Der Dialog und sein verbindendes „Zwischen“

Für ein besseres Verständnis einer Anwendung der hermeneutischen Religionsphilosophie auf die praktische Spiritualität einer Applikation der religionsphilosophisch instruierten „Daseinshermeneutik“ ist ein kurzer Exkurs in die Dialog-Philosophie der „Aufforderung“ zweckmäßig, wie sie zuletzt vor allem von Emmanuel Levinas (1906–1995) vertreten wurde.³⁴

In der Begegnung mit dem Anderen wird sich das Ich, das auf unbegrenzte Erweiterung seiner Eigensphäre bedacht ist, als ein „Selbst“ der Verantwortung bewusst (der Mensch ist prinzipiell auf Begegnung mit anderen Menschen angewiesen, um sein in ihm angelegtes Menschsein voll zu entwickeln). Im Antlitz des Anderen trifft das Ich auf einen ethischen Widerstand, der ihn auffordert, seine Freiheit im Zusammentreffen mit der des Anderen zu begrenzen und zu einem Zu-, Für- und Miteinander zu kommen. Ein bleibendes Beieinandersein ist aber dauerhaft nur unter dem unausgesprochenen Gebot „Du sollst nicht töten“ möglich, das beide Partner in einer unbedingten Forderung der gegenseitigen Bestätigung (Anerkennung) durch einen gemeinsamen „Dritten“ vereint. Im Anderen spricht spurhaft die Instanz des „Unendlichen“ und durch sie die auffordernde Seinsaffirmation des „Guten“. Sie verlangt ein Zusammenwirken der gegenseitigen Erhaltung (die im Extrem bis zum Einsatz in „Stellvertretung“ im Fall des Nicht-Könnens des Anderen führen kann). Das unbegrenzt wiederholbare „Unendliche“ der Forderung, das in der „Hoheit“ des Antlitzes des Anderen erscheint, kommt aus einer Fülle schrankenloser Mittelbarkeit (Geist), auf deren Grund sich erst endliche Intentionalität absetzen kann (*infinitum prius finito*) und die „Ich“ und „Du“ ontologisch wie gnoseologisch ermöglicht. Die Entdeckung eines absoluten Ursprungs jenseits aller eigenen Setzung bewahrt überdies Freiheit und Subjektivität im Bewusstsein ihrer eigenen Eingesetztheit vor Willkür und Schrankenlosigkeit. Sie erschließt Verantwortung vor einem Unbedingten.

Das Verhältnis zum Anderen beschränkt sich nicht auf die gemeinsame Feststellung von Tatsachenwahrheiten als objektives, intersubjektives „Zwischen“. Es ist vielmehr ontologisch fundiert und „läßt sich nicht auf ein subjektives Ereignis zurückführen, da das Ich sich nicht das Du vorstellt, sondern ihm begegnet. Die Ich-Du-Begegnung unterscheidet sich vom Dialog der Seele mit ihr selbst. Die Ich-Du-Begegnung findet nicht im Subjekt, sie findet im Sein statt. [...] Das Zwischeneinander ist der Ort, an dem sich das Werk des Seins vollzieht“.³⁵ Dieses Beieinander- oder Zueinandersein zeichnet sich dadurch aus, dass es den Anderen „sein läßt“, als vorgegebenen Partner anerkennt. „Nur ein anderes verantwortliches Wesen vermag sich im Dialog mit ihm zu halten“. Dies bedeutet zugleich „die Unmöglichkeit, Zuschauer zu bleiben“. Die Nötigung zur An-

³⁴ Zur Geschichte der Dialogphilosophie, auch hinsichtlich Religionsphilosophie und Theologie, nach wie vor H. H. Schrey, *Dialogisches Denken* (Erträge der Forschung 1), Darmstadt 1970 sowie E.-M. Heinze, *Einführung in das dialogische Denken*, Freiburg i. Br. 2011. Zur relativ späten Entdeckung der „zweiten Person“ in der analytischen Philosophie vgl. St. Darwall, *The Second Person Standpoint. Morality, respect, and accountability*, Cambridge/Mass. 2006.

³⁵ E. Levinas, *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, in: P. A. Schilpp; M. Friedman (Hg.), *Martin Buber* (Philosophen des 20. Jahrhunderts), Stuttgart 1963, 124.

erkennung „verweist auf eine nicht-menschliche Wirklichkeit, die mich bindet“³⁶, verpflichtet.

Die Ich-Du-Beziehung ist eine Grundbeziehung zum Sein, zur Seinsaffirmation des Anderen, sie ist nicht eine bloß „besessene Wahrheit“, eine unpersönliche „Erkenntniswahrheit“ objektiver Übereinstimmung, sondern sie betrifft existenziell jeden Einzelnen, „Jedermann“ – nicht nur den „Menschen im allgemeinen“ – und in der Forderung nach unbedingter Bewährung verweist diese Seinswahrheit, das „Wahrheitsein des Seienden“ auf einen Garanten und Erhalter dieser Wahrheit: auf Gott.³⁷ „Der Übergang des Subjekt-Objekt-Verhältnisses zum Ich-Du-Verhältnis ist [...] der Übergang vom Bewußtsein in das Zwischen, der Übergang des Denkens in die Umfassung“³⁸, die das Ich-Du-Verhältnis ermöglicht, ins Sein setzt und erhält. Hiermit ist der Verweis auf die Instanz eines „nicht indifferenten“ Dritten³⁹ deutlich geworden – eines „Dritten im Bunde“.

III. „Der Dritte im Bunde“

Unter der Überschrift „Mehr als Zwei. Von der Logik der Relation zur Hermeneutik des Dritten“ untersucht Ingolf Dalferth die trennende und verbindende Funktion des Dritten im Zweierbund von „Ego“ und „Alter“, in welchem sich das „Alter“ bereits nicht auf ein „alter Ego“ reduzieren ließe.⁴⁰ Relationslogisch „vorausgesetzt wird [...] daß zwischen Ego und Alter ein Unterschied besteht, andernfalls wäre schlecht von einer Beziehung zwischen ihnen zu reden [...]. Um zu verstehen, worin er besteht und wie er zustandekommt, bedarf es der Beziehung auf ein Drittes“.⁴¹ Die bloß relationslogische Betrachtungsweise führt jedoch in ständiger Fortsetzung von Dreierrelationen zu einer „aporetischen Iteration“. Diese Aporie ist transzendentallogisch nur dadurch zu lösen, „indem das Dritte nicht relationslogisch als ein weiteres Anderes [...] gedacht wird, sondern strikt hermeneutisch als das, von dem her Ego und Alter auf der Basis konkreter Kommunikationsprozesse [...] unterschieden und aufeinander bezogen werden“. Das Dritte ist dann nicht Teil einer Reihe, sondern „oberhalb“ von dieser. Am Beispiel: Es genügt nicht etwa zu sagen „A liebt B und beide lieben C“, sondern „C ist der Gesichtspunkt, von dem her die Beziehung zwischen A und B als Liebe bestimmt werden kann“. Zunächst hat jedoch die Relationslogik ihre eigene Bedeutung für das Zustandekommen von „Monaden, Dyaden und Triaden“.⁴² Darüber hinaus ist sie auch für die Selbstunterscheidung grundlegend: „Ich bin mir selbst als ein Anderer“. Und darum kann ich mich

³⁶ Ebd., 125.

³⁷ Ebd., 126 f.

³⁸ Ebd., 132.

³⁹ B. Casper, Der Andere, der Dritte und die Bürgschaft für die Gerechtigkeit, in: *Archivio di Filosofia* 74 (2006), Heft 1–3 („Le Tiers“), 185–194, hier: 189. Ausgehend von Schillers Ballade „Die Bürgschaft“ mit der bekannten Bitte um Aufnahme als Dritter im Freundschaftsbund verweist Casper darauf, dass „Berit oder Bund [...] eines der wichtigsten Leitworte der ganzen Bibel“ ist.

⁴⁰ I. Dalferth, Mehr als Zwei. Von der Logik der Relation zur Hermeneutik des Dritten, in: *Archivio di Filosofia* 74 (2006) 123–137.

⁴¹ Ebd., 124.

⁴² Ebd.

„an die Stelle des Anderen setzen“.⁴³ Die Differenzierung von ich/mich, ich/dich, du/mich, er/dich usw. ergibt jedoch eine Triade und ist nur auf dieser Basis denkbar und ontologisch fundiert: „das Paar von Alter und Ego“ ist zugrunde zu legen in einer „Triade [...] weil und insofern sie ihre Differenz und ihre Beziehung jeweils von sich selbst noch einmal unterscheiden und damit als ihnen gegenüber Drittes thematisieren ohne daß sie in Bezogenheit und Differenz nicht das wären, was sie sind“.⁴⁴ Sozialontologisch ist die umfassende Liebe in all ihren Metamorphosen die aktuelle Substanz oder Kraft der Triade: „Ohne die Liebe als das Dritte läßt sich weder die Beziehung zwischen Menschen noch das Menschsein der Bezogenen verstehen“.⁴⁵ Es handelt sich um eine „basale ontologische Kategorie“.⁴⁶

Als absolute Liebe ist sie religiös zurückgebunden und zumindest nach biblischer Sicht mit Gott als Bedingung aller möglichen Wirklichkeit identisch. „Es geht im Verhältnis Gott-Mensch um dasjenige singuläre Verhältnis, ohne das die ganze Reihe der Mensch-Mensch-Verhältnisse nicht sein könnte und daher auch nicht verstanden werden kann.“⁴⁷ Gott ist auf einer sozialontologisch übergeordneten Metaebene der Seinsgeber der Liebe, an dem sich diese zugleich orientieren kann, wie sie sich als Liebe sehen will oder muss.⁴⁸

Die Überlegungen Dalferths gehen letztlich auf die Entdeckung der Bedeutung des Dritten in der Sozialontologie von Emmanuel Levinas zurück. Danach ist die Beziehung mit dem Anderen niemals Beziehung mit dem Anderen allein. Schon in der ersten Begegnung (die durch ihren appellativen Charakter mehr ist als theoretische Konstituierung) ist in dem Anderen der Dritte (unthematisch) anwesend: In der Erscheinung des Anderen „blickt mich bereits der Dritte an“.⁴⁹ Levinas geht vom Absoluten als „Drittem“ aus. Sowohl für die Entstehung wie für die Bewusstwerdung (durch Ansprache) des Menschen „ist ein Dritter notwendig – psychisch wie physisch“⁵⁰, der die Zeugungskraft der ontogenetisch „zweiten Person“ begründet (phylogenetisch). Dieser Ursprung aller Filiation im „universalen“ Sinn⁵¹ einer geistig-körperlichen Abstammungsgemeinschaft⁵² erscheint im Antlitz des Anderen als „Spur“ einer „unvordenklichen Vergangenheit“ und zugleich „Ewigkeit“;⁵³ als eben spurhafte Gegenwart einer „absoluten Vergangenheit, die

⁴³ Ebd., 124 f.

⁴⁴ Ebd., 125.

⁴⁵ Ebd., 126.

⁴⁶ Ebd., 129.

⁴⁷ Ebd., 135.

⁴⁸ Ebd., 137.

⁴⁹ E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, deutsch: *Wenn Gott ins Denken einfallt*, Freiburg i. Br. – München 1985, 132 f. und 307.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br. – München 1983, 225.

⁵² E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br. – München 1993, 307 f.

⁵³ Levinas, *Die Spur des Anderen* (wie Anm. 51), 225.

alle Zeiten eint⁵⁴ und darum auch zum „eschatologischen“⁵⁵ Zielpunkt aller Geschlechterfolge in „messianischer“⁵⁶ Verheißung werden kann.

Diese Tertiärität bedeutet also mehr als die rechtliche (z. B. in der Figur des unparteiischen Richters) und theoretische⁵⁷ Beziehung zum „dritten“ Menschen, der über das „Wir“ der Abstammungsgemeinschaft der Menschheit („Brüderlichkeit“) vermittelt als Er/Sie erscheint⁵⁸, das jederzeit zum Du der Begegnung werden kann.⁵⁹

Was nun die Beziehung zum absoluten Dritten für die Spiritualität aussagt, wird uns noch weiter beschäftigen.⁶⁰ Zusammenfassend zum Dritten im Bunde nochmals mit Dalferth: „Gott ist das Dritte nicht als ein weiterer Term der Liebesrelation, der diese von einer zweistelligen zu einer dreistelligen erweiterte, sondern als der maßgebliche Orientierungsgesichtspunkt, von dem her diese überhaupt als Liebesrelation bestimmt und beurteilt werden kann“.⁶¹ Er ist auf einer Metaebene der absolute Seinsgeber.

IV. Die Liebe als Drittes und die Frage einer philosophischen Christologie

Im weitest denkbaren Sinne ist Liebe Seinsaffirmation. Sie ist durch nichts überbietbar.⁶² Darum heißt es in religiöser Sprache: „Das größte aber ist die Liebe“ (1 Kor 13,13). In philosophischer Ausdrucksweise: „Die Liebe im allgemeinen Sinne ist das Einander in seiner Existenz wechselseitig anerkennende, ja fordernde Streben zueinander“.⁶³ In der biblischen Tradition wird sie mit Gott gleichgesetzt: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8). Die Christusgestalt wird vielfach auch außerchristlich als die Vergegenwärtigung – insbesondere im Ethischen – dieses Gottesbildes gesehen und als Vorbild empfunden.

⁵⁴ Ebd., 234.

⁵⁵ *Levinas*, Totalität und Unendlichkeit (wie Anm. 52), 21–26.

⁵⁶ Ebd., 415 f.

⁵⁷ *E. Levinas*, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg i. Br. – München 1992, 285 und 328.

⁵⁸ Ebd., 320, 342–350; *Levinas*, Totalität und Unendlichkeit (wie Anm. 52), 44, 308, 409, 435. Zur Problematik des „Wir“ vgl. *H. Hühn*, Art. „Wir“, in: *HWP* 12 (2005) 812–820, insbes. zu Levinas und Rosenzweig: „Im Rückgriff auf F. Rosenzweig betont E. Levinas, daß die Gemeinsamkeit, in der ich ‚Du‘ oder ‚Wir‘ sage, nicht ein Plural von ‚Ich‘ ist. Rosenzweig hatte in Auseinandersetzung mit dem Sprachdenken des AT in seinem ‚Stern der Erlösung‘ herausgestellt, daß der Plural [...] in der dritten Person des Singular entsteht, die nicht zufällig die Geschlechtergliederung zeigt. [...] Das Wir hingegen ist die aus dem Dual entwickelte Allheit, die – anders als die nur erweiterbare Singularität des Ich und seines Gefährten, des Du, – nicht zu erweitern, nur zu verengen ist. Im Wir also hebt die Schlußstrophe des Gesangs der Erlösung an“.

⁵⁹ *Levinas*, Die Spur des Anderen (wie Anm. 51), 35.

⁶⁰ Schon hier sei angemerkt, dass die Beziehung zum Anderen als indirektes Verhältnis zu einem Dritten sich nach Levinas in der Form der Sehnsucht oder des metaphysischen Verlangens (*desir*) äußert – absolutes Begehren nach einer absoluten Person, vgl. *Levinas*, Totalität und Unendlichkeit (wie Anm. 52), 433.

⁶¹ *Dalferth*, Mehr als Zwei (wie Anm. 40), 137.

⁶² Nichts ist immer relativ auf Sein.

⁶³ Art. „Liebe“, in: *J. Streller* (Hg.), Philosophisches Wörterbuch (Kröners Taschenausgabe 13), Stuttgart 1951, 351.

Eine philosophische Christologie⁶⁴ kann darum beginnen mit einer spurhaft erkannten, aber durch ihren Aufforderungscharakter zumindest implizit wahrgenommenen Christusgestalt (in Fortsetzung eines durch kulturelle Tradition vermittelten Vermächtnisses). Beispielsweise sagt Emmanuel Levinas in einem eindrucksvollen Interview: „Ich zitiere stets, wenn ich mit einem Christen spreche, Matthäus 25: Die Beziehung zu Gott wird dort vorgestellt als eine Beziehung zum anderen Menschen. Das ist keine Metapher: Im Nächsten ist reale Anwesenheit Gottes. In meiner Beziehung zum Anderen vernehme ich Gottes Wort. [...] Ich sage nicht, daß der Nächste Gott ist, aber daß ich in seinem Antlitz Gottes Wort höre“.⁶⁵

Diese Weise sozialer Messiasmystik (oder Christismystik) ist insbesondere der Punkt größter Annäherung von Levinas an das Christentum. Dieser Eindruck wird bestätigt durch den berühmten Vortrag „Un Dieu homme“⁶⁶, der in den Gedanken des stellvertretenden Leidens für die Verfehlungen der Menschheitsgeschichte durch den Herabstieg des Allerhöchsten in das Allermenschlichste, Geringste ausmündet, in dem es spurhaft gegenwärtig wird, konkret appellativ in der Verantwortung aller für alle.⁶⁷

Diese messianische Propädeutik bezieht sich immer wieder auf das Antlitzhafte Gottes im Menschen (was bei Martin Buber allem Dialoggeschehen zugrunde liegt). Die Antlitzhaftigkeit spielt nun im Christentum die entscheidende Rolle, wo das Angesicht Gottes im zugleich die Menschheit repräsentierenden einmalig-einzigartigen „Menschensohn“ Jesus sich enthüllt („wer mich sieht, sieht den Vater“).

Von diesem Christusereignis kann die Philosophie nicht unbeeindruckt bleiben, weil – und gerade weil – sie es nicht hervorgebracht hat, aber ihr tiefstes Verlangen nach der Einheit mit dem Göttlichen erfüllt (was selbst in der radikalen Verneinung emphatisch mitschwingt). In seinem Werk „Philosophische Christologie“⁶⁸ listet Xavier Tilliette eine lange Reihe philosophischer Rezeptionen auf, von denen hier nur einige genannt werden können.

Eine der eindrucksvollsten bleibt Pascal, der „eine Christologie anstelle einer Metaphysik“ – oder vielleicht besser: jenseits der Metaphysik – aus persönlichster Ergriffenheit als „Grund aller Dinge“ verkündet, einen „Gott der Liebe und des Trostes“.⁶⁹ Von einem in sich Aufnehmen der Botschaft Christi spricht mehr als ein Jahrhundert später unter den Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie J. G. Fichte in seiner „Anweisung zum seligen Leben“ durch ein betont johanneisches Christentum, das er mit den Grundgedanken seiner Wissenschaftslehre in eins zu bringen versucht.⁷⁰ Er überbietet

⁶⁴ Ein hervorragendes Beispiel in dem im Übergang von Philosophie und Theologie angesiedelten Zwischenbereich der Religionsphilosophie ist X. Tilliette, *Philosophische Christologie*, Freiburg 1998. Vorläufer waren die Leben-Jesu-Darstellungen, insbes. des 19. Jahrhunderts.

⁶⁵ E. Levinas, *Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe*, in: Ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München – Wien 1995, 140.

⁶⁶ Übersetzt: E. Levinas, *Menschwerdung Gottes?*, in: Ders., *Zwischen uns* (wie Anm. 65), 73–82.

⁶⁷ E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br. – München 1992, 219–288 (ausführlich zur Stellvertretung); vgl. auch K.-H. Menke, Art. „Stellvertretung“, in: HWP 10 (1998) 126–129.

⁶⁸ Tilliette, *Philosophische Christologie* (wie Anm. 64); franz. Titel: *Le Christ de la Philosophie*, Paris 1990.

⁶⁹ Ebd., 38 f.

⁷⁰ Ebd., 100.

durch seine spekulative Christologie die noch stark im rein Ethischen verbleibende seines Lehrers Immanuel Kant, für den Christus „das personifizierte Prinzip des Guten, des Ideals des vollkommenen, gottgefälligen Menschen“ darstellt – Urbild vernünftiger Menschlichkeit und damit ewiges Vorbild.⁷¹ Für Fichte hingegen und darüber hinaus erreichte Jesus „die tiefste Einsicht in die Einheit des Menschen mit Gott“, die er als Gottes Leben in uns allen Menschen vermitteln wollte.⁷²

Von einem Opfer Jesu für die sündige Menschheit ist bei Fichte keine Rede. In der spekulativen Karfreitagschristologie Hegels⁷³ rückt es demgegenüber in den Mittelpunkt. Sein christologisches Schema „breitet sich über der Gestalt des Kreuzes aus“⁷⁴, in dem Gott den Tod der Endlichkeit auf sich nimmt. Mit dem paulinischen Schlüsselbegriff der Entäußerung Gottes⁷⁵ (zugleich alles umgreifender Logos) wird die verloren gegangene Einheit zwischen den Menschen und Gott als durch den Kreuzestod hindurchgehende Versöhnung wiederhergestellt, in einem Akt größter Liebe.⁷⁶

Dieser Akt der Hingabe darf aber in einer bis zum Letzten gehenden, konsequenten philosophischen Christologie nicht nur geschaut, sondern muss als praktische Möglichkeit übernommen werden in die eigene Existenz. Diesen letzten Schritt vollzieht Kierkegaard in seiner „Einübung im Christentum“, die zur Nachfolge aufruft.⁷⁷

Es gilt darum nun, aus der Betrachter- in die Teilnehmerperspektive überzugehen. Hier kann es zu einer „Persönlichen Beziehung zu Jesus Christus“⁷⁸ kommen. Denn Christi Liebesgebot ist nicht nur ethische Forderung, sondern „befreiendes Angebot einer neuen Lebensmöglichkeit“. Hier geht es um einen Typ von Christologie, der als handlungstheoretisch bezeichnet werden kann und in eine Lebenslehre führt, welche theoretisch wie praktisch der Einladung Christi zu entsprechen vermag: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6).

Dabei stellt sich die Frage, ob für diese relationale und praktische Sichtweise die hergebrachte Definition des Boethius von „Person“ ausreicht (was in noch viel höherem Maße „spirituell“ für die zu berücksichtigende Trinitätsspekulation gilt). Für das „Eingehen“ in Christus ist ein weiterer Personenbegriff erforderlich als die boethianische „naturae rationabilis individua substantia“.⁷⁹ Der antike Begriff der Person ist seit seiner Übernahme in die Trinitätsdogmatik erweitert worden durch den primär relational und nicht substanzhaft bestimmten Begriff der Hypostase, welche dem Hervorgangscharakter

⁷¹ Ebd., 106 f.

⁷² *Tilliette*, Philosophische Christologie (wie Anm. 64), 164 f.

⁷³ Ebd., 252–261.

⁷⁴ Ebd., 119.

⁷⁵ Ebd., 207–214.

⁷⁶ Ebd., 260.

⁷⁷ *S. Kierkegaard*, *Einübung im Christentum*, Düsseldorf 1971, 46 und 49.

⁷⁸ So der Titel eines Aufsatzes von *J. Heinrichs*, *Persönliche Beziehung zu Jesus Christus. Skizze zu einer handlungstheoretischen Christologie*, in: *ThPh* 54/1 (1979) 50–79. – Zur „blickhaften“ Einbeziehung des Beschauers der einladenden Antlitzhaftigkeit Jesu bei Nicolaus Cusanus in einer Christumystagogie vgl. den Aufsatz von *W. Beierwaltes*, *Visio facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Bildes bei Cusanus* (SBAW.PPH 1988, Heft 1), München 1988, 51 f. unter Bezugnahme auf das „christusförmige“ Selbstbildnis Dürers.

⁷⁹ Vgl. auch *M. Fuhrmann*, Art. „Person“, in: *HWP* 7 (1989) 289–282, hier: 280.

der göttlichen Personen gerecht wird im Gegensatz zu einem individuellen Begriff von Substanz. Gegenüber der substanzialistisch und individualistisch eingeschränkten Personendefinition des Boethius ist mit Ingolf Dalferth darum festzuhalten: „Person ist eine unvertauschbar einmalige Weise vernünftiger Existenz, aber eben nicht als in sich begründete selbständige Substanz, sondern als ek-sistierendes Bestehen von anderem her und auf anderes hin“.⁸⁰ Wenn hierin das lebendige Wesen – die vertiefte dreifaltige Substanz – des christlichen trinitarischen Gottesverständnisses zum Ausdruck kommt einschließlich der hypostatischen Union in der Person Christi –, so kann ein wahrhaftes Eingehen in die johanneische Eröffnung von „Weg, Wahrheit und Leben“ nur über ein entsprechend weites relationales Personverständnis erfolgen. Das Eingehen in die von Christus ausgehende Liebe ist dann ein Geschehen⁸¹, mehr noch als ein Ereignis. Das historisch feststellbare Christusereignis wird nun zum Christusgeschehen in Kirche und Reich Gottes, und potenziell damit personal-individuelles und kommunikativ-interpersonales Geschehen in jedem einzelnen und einzigartigen Menschen als „persönliche Beziehung“ zu Jesus Christus, nicht nur als Betrachter, sondern als Nachvollzieher sowie Zeuge des fortdauernden Schöpfungs- und Erlösungsgeschehens.

V. „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17,28)

Jeder Mensch ist Zeuge einer fortdauernden Schöpfung. Die Zeit gibt ständig neues Sein aus einem unfassbaren, unvordenklichen Ursprung. In diesem Geschehen ist jeder Mensch Mitvollzieher. Er empfindet sich mehr oder weniger stark als Mitverantwortlicher, da er nicht allein handelt. Denn er verdankt sein fortdauerndes Sein den Anderen sowohl wie einem Unvordenklichen, das womöglich Rechenschaft und Verantwortung fordert. Mit Levinas:

„Es ist die Tatsache, daß man ist, die Tatsache, daß ‚es gibt‘. Wer oder was ist, tritt nicht mit seinem Sein in Kommunikation aufgrund einer Entscheidung [...]. Es nimmt dieses Sein nur auf sich, indem es schon ist. Aber nicht minder wahr bleibt, daß sich in der Tatsache, zu sein, ein unvergleichliches und vorgängiges Geschehen der Teilhabe an dem Sein vollzieht, ein Ereignis der Geburt [...], Eroberung des Seins, die fortwährend neu beginnt, in einer Zeit der diskreten Augenblicke, von denen jeder aus dem Nichts kommt“.⁸²

Diese fortwährende Entstehung und Eroberung von Sein verlangt im Denken nach einer Deutung von einem Grund aus (kausal wie teleologisch). Die *creatio continua* ist ein fortwährendes Ereignis oder Geschehen eines gegebenen Seins im Werden, das wertend unter der Idee des Guten angeeignet werden muss, und für das als Gabe gedankt werden kann (oder das abgelehnt wird allerdings ebenfalls unter der Idee des Guten). Für die Menschen erscheint dieses Werden im Medium des Lebens: Es wird nicht nur beurteilt, handelnd erfasst, empfunden – sondern insgesamt „gelebt“.

⁸⁰ I. U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 154 f.

⁸¹ Ebd., 155.

⁸² E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984 (frz. 1947).

Oder mit einem Schlüsselsatz des Lebensdenkers Michel Henry (1922–2002), auf den im Folgenden ausführlicher eingegangen wird: „Wir verspüren und wir erfahren das Leben in uns als das, worin wir leben, auch dann, wenn wir verspüren und erfahren, daß wir selbst uns dieses Leben nicht gegeben haben“.⁸³ Hier beginnt zugleich die Dialektik zwischen dem menschlichen Selbst und seinem begründenden Selbst (wie sie Kierkegaard im ersten Abschnitt A., seiner „Krankheit zum Tode“ unnachahmlich gefasst hat):

„Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. [...] ein solches abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist des Menschen Selbst, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Anderen sich verhält. [...] Indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat.“⁸⁴

Angesichts der menschlichen Kontingenz innerhalb eines umgreifenden gründenden Lebens und der Problematik einer je individuellen Lebens- und Immanenzbewältigung verweist Michel Henry nun im Anschluss an Kierkegaard auf ein ermächtigendes „Können des Könnens“: „Kein Imperativ normativer oder ethischer Natur vermag nämlich gleichzeitig die Motivation und die Kraft zum Handeln aus sich selbst heraus bereit zu stellen, während die Grunderprobung des je individuierten Lebens in ihrer ‚Ich-kann‘-Gegebenheit [...] ein originäres ‚Können zu Können‘ impliziert“.⁸⁵ Die scheinbare Selbstständigkeit der Kontingenz ist eben auf ein „Inkraftsetzen“ angewiesen.⁸⁶

Im Rahmen ihrer Orientierungsfunktion kann sich die Philosophie nun begnügen, bei der Notwendigkeit der Ermächtigung des kontingenten Subjekts stehen zu bleiben und auf einen letztlich unbekanntem Grund allen Seins hinzuweisen (der zur Erzeugung eines kontingenten, personalen Selbst wohl seinerseits personales Vermögen aufweisen müsste) oder das Angebot einer konkreten religiösen Sinnoffenbarung anzunehmen, die auf die Fragestellung der Selbstfindung eingeht und sich damit in den Grenzbereich der Religionsphilosophie und der Spiritualität zu begeben.

Ein Beispiel für eine umfassende Aufnahme dieser Alternative ist ebenfalls der französische Phänomenologe Michel Henry. Durch die umgreifende Idee des Lebens (wie sie bereits Hegel im letzten Teil seiner „Logik“ entfaltet hat) zeigt sich für Henry ein Weg in die geheimnisvolle transzendente Immanenz Gottes, die alle Kontingenz ontisch trägt und sich offenbarend manifest mit Sinn erfüllt. Eine phänomenologische Wesenschau des Christentums führt ihn auf dessen Kerninhalt zum Anspruch, dass Christus Jesus als der „eingeborene“ Sohn Gottes der sich bewährende Weg zum ewigen Leben

⁸³ M. Henry, *Paroles du Christ*, Paris 2002, 149. – „Jedes Verhältnis eines Sich zu einem anderen Sich verlangt nicht dieses sich Selbst, ein Ich – das meine oder das eines Anderen – zu seinem Ausgangspunkt, sondern ihre gemeinsame transzendente Möglichkeit, welche keine andere als die Möglichkeit ihres Verhältnisses selbst ist, nämlich das absolute Leben“ (M. Henry, *Inkarnation*, Freiburg i. Br. – München 2002, 382).

⁸⁴ S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Düsseldorf 1957, 8.

⁸⁵ Nachwort von R. Kühn, in: M. Henry, *Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung*, Freiburg i. Br. – München 2010, 156.

⁸⁶ Ebd., 157.

ist. „Das Christentum ist eigentlich nichts anderes als die bestürzende und strenge Theorie dieser mit den Menschen geteilten Geburt der Selbstoffenbarung Gottes“.⁸⁷

Diese Feststellung führt über den bereits im Alten Testament über das bloße Sein hinaus betonten Begriff des Lebens – vor allem eines „lebendigen Gottes“ – zum gemeinsamen Leben eines nur geschöpflichen Lebens in dem ewig gezeugten göttlichen Leben. „Es ist diese zweifache Identifikation; die ewige Geburt des Sohnes und die Geburt der Söhne im Sohn, welche die Grundlage des christlichen Heils bildet“.⁸⁸ Damit ist über die göttliche Selbstmitteilung der Sohnschaft Christi ein spirituelles „In-Sein“ erreicht, das zu einer einfachen, wenn auch angesichts ihrer Tiefendimension anspruchsvollen Spiritualität führen kann – zu einem ständigen Getragensein, das Glaube, Liebe und Hoffnung zusammenfügt.

Die Gabe einer Teilhabe eines Lebens in Christus (s. Paulusbriefe sowie Johannes-evangelium und -briefe) wird vor allem in und über tätige Liebe vermittelt (dies schützt zugleich vor einem gnostischen Missverständnis des In-Seins). Interpersonale Voraussetzung dafür ist das Gegebensein des Anderen: „Jedes Verhältnis eines Sich zu einem anderen Sich verlangt nicht dieses sich Selbst, ein Ich – das meine oder das eines Anderen – zu seinem Ausgangspunkt, sondern ihre gemeinsame transzendente Möglichkeit, welche keine andere als die Möglichkeit ihres Verhältnisses selbst ist, nämlich das absolute Leben“.⁸⁹ Gott als das „absolute Leben in seiner ursprünglichen Ipseität“ geht als der ewige Dritte im Bunde in allumfassender Beziehungshaftigkeit allem Mitsein schöpferisch voraus und erhält es im Leben.⁹⁰ Schöpfung und Erlösung sind absolute Gabe und Auftrag zugleich („Nicht Ihr habt mich erwählt, sondern ich habe Euch erwählt [...], daß Ihr Frucht bringt“, Joh 15,16). Das absolute Leben ist ein „Ereignen in sich selbst“ wie aus sich hinaus, ein ständiges Ankünftigwerden.⁹¹ Im Christentum offenbart es sich als der ewige Liebesakt Gottes in den Hervorgängen des „Vaters“ und seines „Erstgeborenen Sohnes“, zusammengeschlossen im „Geist“⁹² – Ursprung von Schöpfung und Heil, und ermöglicht jegliche Beziehung. Teilhabe daran ist der „Einzelsohnschaft“ des Menschen in tätiger Liebe ermöglicht. Im Übervermögen des absoluten Lebens und seiner reinen Beziehungshaftigkeit ewiger Zeugung⁹³ ist das zum Anderen gekehrte und sich im Anderen findende geschaffene Sich zu den Werken der Barmherzigkeit in Kraft gesetzt. In einer letzten Form des sich selbst Vergessens und im Bewusstsein der Verdanktheit seines Tuns kann es sogar sagen: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Und für den noch Gottfernen kann die bewährte Kraft gebende Verheißung gelten: „Wer die Barmherzigkeit praktisch übt, hat das Hereinbrechen des ‚Lebens‘ in sich erfahren“.⁹⁴ Dies ist der allen zugängliche Weg zu Gott in einer tätigen Spiritualität des Alltags, die durch das Evangelium explizit gemacht werden kann.

⁸⁷ Vgl. Anm. 83.

⁸⁸ M. Henry, *Ich bin die Wahrheit*, Freiburg i. Br. – München 1997, 160.

⁸⁹ Henry, *Inkarnation* (wie Anm. 83), 382.

⁹⁰ Ebd., 174 f. sowie Henry, *Wahrheit* (wie Anm. 88), 79.

⁹¹ Henry, *Wahrheit* (wie Anm. 88), 82 f.

⁹² Henry, *Christi Worte* (wie Anm. 85), 105.

⁹³ Ebd., 104 f.

⁹⁴ Henry, *Wahrheit* (wie Anm. 88), 238.

Auf äußerlich unscheinbare Weise kann so schließlich nach christlicher Hoffnung die „gemeinsame Person der Menschheit“ zum mystischen Leib Christi verwandelt werden (gemäß der Verheißung: „Ich in ihnen und Du in mir, damit sie zur vollkommenen Einheit gelangen“, Joh 17,23). Allerdings ist diesem wachsenden Leib auch verkündet, am Leiden Christi teilzunehmen. Hier kann je persönlich in der Heilsverwirklichung wahr werden, was in der paulinischen Eschatologie und Spiritualität in einem universalen Insein lautet: „In meinem eigenen Fleisch ergänze ich, was an dem Leiden Christi noch fehlt“ (Kol 1,24) – „weil Christus in seinem vergrößerten Leib, in seinem Leib ‚insgesamt‘ bleibt“.⁹⁵

A methodologically founded spirituality leads from metaphysics across religious philosophy to a hermeneutics of religious texts inviting to an “indwelling” of transcendence in immanence by way of a permanently renewed covenant between divine life and the self, enabling it to ethical application.

⁹⁵ Henry, Inkarnation (wie Anm. 83), 393–395.