

Radikalphänomenologische Narrativität und Transparenz des Lebens

Elemente einer erneuerten religionsphilosophischen Sprachanalyse

von Rolf Kühn

Die philosophische und theologische Sprachanalyse beschäftigt sich zumeist mit der Frage interner Bedeutungszusammenhänge und mit der Referenz zur begrifflich angezeigten Wirklichkeit. Im Fall der Theologie wird diese Frage hermeneutisch und exegetisch in Bezug auf die Christologie vor allem unter dem Aspekt der Aussagewürdigkeit der neutestamentlichen Zeugnisse behandelt. Wenn es aber radikalphänomenologisch eine ursprüngliche Vorgegebenheit des Lebens gibt, dann ist dessen reine Immanenz nicht mehr von einer Wortbezeugung abhängig, sondern das tiefere „Performativ“ ist hier die Unmittelbarkeit der lebendigen Affektion, wie sie in jedem von uns spricht. Letztere als „transzendente Geburt“ zu verstehen, die in Christus als dem „Erst-Lebendigen“ selbst erfolgt und seine Inkarnation als „Fleisch“ in uns bildet, eröffnet dann für eine entsprechende Religionsphilosophie die Möglichkeit, das „Hören des Wortes Gottes“ als seine Offenbarung in uns selbst zu verstehen.

Wenn sich gemäß der Lebensphänomenologie in allen Bereichen des Erscheinens die Phänomenalisierung von der Intentionalität zugunsten der affektiven Leiblichkeit hin verschiebt, dann muss dies letztlich auch für die philosophische Sprachanalyse gelten, welche den Primat des Verstehens an die ältere Originarität der *Rezeptivität* des Lebens abzutreten hat, wie hier programmatisch gezeigt werden soll. Die Kritik an Analogie, Kausalität und Teleologie innerhalb von Ontologie und Erkenntnistheorie, um eine erneuerte Metaphysik zu ermöglichen, führt nämlich im Bereich der phänomenologischen Duplizität von Welt/Leben zu der Notwendigkeit, diese Empfangnis des Lebens auf dessen mögliche inner-narrative Transparenz hin zu befragen, da die Welt als solche das Leben niemals selbst offenbaren kann, ohne jedoch seine Sprache im Vollzug lebendig intentionaler Praxis immanent zu verunmöglichen. Da diese Transparenz nicht länger eine solche der Bedeutungen und ihrer Interpretationen ist, muss nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Rezeptivität und Handeln als *Einheit* subjektiver Praxis gefragt werden, in der sich das je uranfängliche Wort des Lebens als pathischer *Affekt* in seiner inneren *Kraft* offenbart. Es wird in der Folge herauszuheben sein, dass die Frage der Christologie in einem solchen radikalphänomenologischen Rahmen keine bloß theologische Relevanz mehr besitzt, sondern eine transzendente, insofern Christus als der Erst-Lebendige oder als die Ur-Ipseität im Sinne Michel Henrys¹ eine Transparenz seines Wortes als Rede an die Menschen – und als *Verbum Dei* oder *Logos* in seinem Wesen – implizieren muss,

¹ Vgl. *M. Henry, Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung.* Übersetzt aus dem Französischen von M. de Coulon und mit einem Nachwort von R. Kühn, Freiburg – München 2010.

was weder nur durch ein pädagogisches Vorgehen (Gleichnisse) noch durch eine Unentscheidbarkeit bzw. doxische Entschlossenheit (Seinsverstehen) beantwortet ist. Denn klassischerweise fassten etwa Fink und Husserl in der Phänomenologie den Zusammenhang von transzendentaler Analyse und der ihr entsprechenden methodischen Sprache als Einübung in einen transzendentalen Habitus (der in der Alltäglichkeit nicht unmittelbar gegeben ist), oder dieselbe Problematik vom „Sagen des Seins“ wurde von Heidegger in den Bereich des „eigentlichen Hörens“ auf das Sein hin verlegt, wozu nur ein „entschlossenes Dasein“ als echtes Gewissen imstande ist, um dem „Gerede“ des „Man“ und damit der Vieldeutigkeit zu entkommen.²

1. Die Verlagerung der Sprachanalyse in unsere „transzendente Geburt“

Wenn Michel Henry innerhalb seiner als materiale Phänomenologie verstandenen Christologie diese phänomenologisch-transzendentalen Aporien aufgreift, dann war zu erwarten, dass gerade seine Analyse der lebendigen Subjektivität als leibliches Apriori die *Transparenz* des ursprünglichen Wortes nur noch in einer Identität von Hören/Vernehmen konzipieren kann, deren unmittelbare Einheit in unserer transzendentalen Geburt im rein affektiven oder intensiven Leben selbst gegeben ist. Das heißt, jede hermeneutische Zirkularität von Text/Verstehen wird durchbrochen, um jene vorgängige Mächtigkeit als Erscheinenswesen des inner-affektiven Wortes auszumachen, welches uns das Leben effektiv *gibt*.³ Folglich ist die bloß sprachtheoretische Ebene von Diskurs, Bedeutung, Sinn, Zeichen oder Gleichnisrede zu verlassen, um im Inneren von (Nicht-)Sinn, Intentionalität oder Praxis eine Verlagerung festzuhalten, welche uns den Sinn oder den Begriff als das „Andere der Sprache“ gibt, nämlich als gegründet in der selbstaffektiven Mächtigkeit oder Kraft des Lebens. Wichtig ist hierbei die Erkenntnis, dass dieses „Andere des Sinnes“ nicht dessen Zerstörung bedeutet, sondern nur eine unhintergehbare Fundierung jeder Vorstellung im vorausgehenden Affekt und dessen inner-leiblicher Bewegung, um in all unseren Äußerungen diese Sprache des Lebens vernahmen zu können, so wie die Aktion des sichtbaren Körpers in der Welt nicht dessen Rückbindung an die reine Immanenz des pathischen Lebens verhindert. Mithin gibt es in dieser Perspektive einer absoluten oder unmittelbaren Selbst-Narrativität des Lebens ein „Wort“ (*parole*), welches keine an Laute und Bedeutungen gebundene Rede ist, sondern jenen Prozess der Selbsthervorbringung des Lebens als solchen bildet, in dem sowohl die Ur-Ipseität des Lebens (Christus) wie wir selber geboren werden. Das ursprüngliche Wort ist folglich identisch mit einer wirklichen Bewegung oder Mächtigkeit, bei der es nicht mehr darum geht, den Sinn allen Seins auf jenen *Sinn* zurückzuführen, welcher in der klassischen Phänomenologie von der Intentionalität beherrscht wird und sich in dieser erschöpft, sofern die „Sinnerfüllung“ die

² Für die Nachweise im Einzelnen hierzu vgl. *G. Jean*, Sens et puissance: L'archiperformativité de la parole, in: *Revue Internationale Michel Henry* 5 (2014) 165–217, hier bes. 189–191.

³ Vgl. wegen seines systematischen Charakters vor allem den Beitrag „Ur-Christologie“ (1997), in: *M. Henry*, *Radikale Religionsphänomenologie. Beiträge 1943–2001*, Freiburg – München 2014, Text III, 13.

transzendente Möglichkeit eines jeden (Leer-)Horizontes schlechthin ist. Mit anderen Worten kennzeichnet die Korrelation von Intentionalität/Seinssinn nichts anderes als eine Vorherrschaft des Sinnes über jegliche Erkenntnisrelation und Handlung als Bestimmung derselben durch die Sinnerfüllung.

Auch wenn gerade die post-heideggerische Phänomenologie besonders in Frankreich versucht hat, das Hinausgehen bzw. das Übermaß (*excès*) des transzendent Unendlichen über den endlichen Sinn offenzulegen (Levinas), was bei Marion zur Konzeption des „gesättigten Phänomens“ der Gebung führt oder bei Maldiney zu einem transpossiblen Wirklichen über das je Mögliche hinaus, um bei Richir seinerseits als das „phänomenologisch Erhabene“ einer „wilden“ Weltvorgängigkeit vor dem Ich verstanden zu werden,⁴ so ist offensichtlich, dass sich strukturell all diese unterschiedlichen Positionen nur in eine *Differenz* zum gegebenen oder virtuellen Sinn einschreiben. Ein solches „Außerhalb des Sinnes“ als Exzess oder Widerfahrnis des Sinnes verlässt jedoch nicht den intentionalen Grundbezug zum Sinn, auch wenn er enttäuscht werden kann oder aufgeschoben werden muss bzw. unentschieden bleibt, während Henry durch die originäre Übereinstimmung von Wort/Leben als Selbsthervorbringungsprozess im Sinne des Erscheinens des Wesens eine prinzipielle Heterogenität solchen Selbsterscheinens zu jeglichem (Seins-)Sinn aufweist. Jede Genese oder Archäologie von Sinn ruht somit in einer vorgängigen Meta-Genealogie der Kraft des lebendigen *Erscheinen-Könnens* überhaupt aus eigener oder autonomer Mächtigkeit des rein phänomenologischen Lebens heraus, wodurch die Komplementarität von Sein/Sinn zugunsten des reinen Affekts aufgehoben wird. Damit dürfte auch eine Antwort auf die von Jacques Derrida mit Recht bisher konstatierte *Unfähigkeit* gewiesen sein, die *Kraft* unter dem unbefragten Primat der „Morphologie“ in der Sprachphilosophie verstehen zu wollen: „Die Form fasziniert, wenn man nicht mehr die Kraft besitzt, die Kraft (*force*) in ihrem Inneren zu verstehen.“ Was nach ihm aber auch für die Phänomenologie gelte: „Man würde vergeblich in der Phänomenologie einen Begriff suchen, der die Kraft [...] zu denken erlaubt. Die Mächtigkeit (*puissance*) zu denken, und nicht nur die Richtung, die *Spannung*, und nicht allein das *In* der Intentionalität.“⁵ Indem lebensphänomenologisch die *In-tentionalität* in der Kraft der Immanenz leiblich-affektiv gegründet wird, dürfte damit ebenfalls auf diese *differenzielle* Anfrage Derridas eine Antwort gefunden sein, indem Form/Inhalt bzw. Sprache/Kraft im originären *Wie* selbst zusammenfallen – das Erscheinen nicht zur Kraft hinzutritt, sondern selbst diese Kraft bildet.⁶

Entscheidende Stationen auf dem Weg zu einer solchen radikalphänomenologischen Bestimmung der Kraft des Lebens sind dabei die *Impressionalität* als inner-narrative

⁴ Vgl. für die Einzeldarstellung dieser Autoren R. Kühn, Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie der Gegenwart. Metaphysische und postmetaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 15), Freiburg i. Br. 2013, 314, 325 f., 415–420 und 426 f.; zuletzt auch F. Forestier, Phénoménologie, affectivité, singularité. Entre Michel Henry et Marc Richir, in: Eikasia 53 (2014) 53–72.

⁵ „Force et signification“, in: J. Derrida, L'écriture et la différence (Collection Points 100), Paris 1967, 11 und 48.

⁶ Vgl. zum Vergleich zwischen Derrida und Henry: S. Laoureux, L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry, Paris 2005, 70–91.

Historialität, das *Ich kann* als leibliche Subjektivität und Grundbewegung, die *Ideologie* als notwendiger Teil individuell-gemeinschaftlicher Einbildungskraft sowie der *Trieb* als Pathos im Sinne eines „Unbewussten“, das keiner Deutung mehr unterliegen kann, und schließlich auch Kunst und Literatur als Manifestationen des Affekts durch das rein *Imaginäre*.⁷ All diese Stufen kulminieren insofern im christo-logischen Wort (als *Verbum Dei* und Selbstoffenbarung), als in letzterem ganz eindeutig die Sprachwirklichkeit jede Hermeneutik, Propädeutik und Analogie sowie auch jeden Sinn und jedes Deuten nicht nur zugunsten einer originären Kraft des Lebens hinterschreitet, sondern zugleich auch ein effektives *Tun* ist, das heißt die Transparenz des Lebens als dessen effektives Pathos, welches allen sekundären Bedeutungen und Bezeichnungen vorausliegt, um ein je subjektiv-leibliches Leben vor jedem Sinn hervorzubringen. In dieser Hinsicht befinden wir uns damit in Gegenwart eines „Wortes“, welches nicht nur eröffnet oder entbirgt (Heidegger), sondern ein wirkliches Hervorbringen als unsere Geburt mit all ihren Potenzialitäten darstellt. Die intentional sprachliche Sinn- und Ausdrucksmöglichkeit ist nur *eine*, wenn auch zentrale Erscheinung der pathischen Ursprünglichkeit unserer Lebensselbstaffektion, da auch gerade alle affektiv-leiblichen Bewegungen als subjektive Praxis zur Aktualisierung dieses ursprünglichen Wortes gehören, um auf diese Weise den immer noch vorherrschenden Primat der Begrifflichkeit für eine erneuerte Metaphysik und Kultur zu durchbrechen.⁸

Es reicht also gegen-reduktiv im radikalphänomenologischen Sinne nicht aus, eine gemeinsame Dimension von Sprache und Tun wie in jenem „performativen Akt“ auszumachen, von dem die analytische und pragmatische Philosophie ausgeht, um Handlung und Wort etwa beim Versprechen oder anderen Vorgängen des sozialen Lebens als ein und denselben Vorgang erscheinen zu lassen.⁹ Denn eine solche partikuläre Stiftung setzt nicht nur ein ganzes symbolisches System voraus, sondern außer einem solchen institutionellen Rahmen liegt auch die Wirklichkeit, auf welche der „Sprechakt“ sich bezieht, noch außerhalb der Handlung selber, insofern der Sinn des Versprechens oder eines Verlöbnisses sich dem Sprechen im Außen hinzufügt. Durch diese ontologische Außenheit, welche sowohl den gestifteten Sinn wie dessen symbolische Referenz betrifft, ist auch die *performative* Sprachanalyse nicht in der Lage, den Zweifel über die innere Wahrheit eines solchen Aktes beiseite zu räumen, da ich durchaus etwas versprechen oder geloben kann, ohne selbst daran glauben zu müssen. Wenn Henry dieses grundlegende „Paradox“ von Sprechen/Handeln besonders am Beispiel der *Heuchelei* herausgestellt hat,¹⁰ dann hat er damit nicht nur prinzipiell auf den reinen *Schein* von Aktverwirklichungen verwiesen, welchen durch die Sprache als *pseudos* immer die Möglichkeit der Vortäuschung inneohnt, sondern durch diese Kritik wird die rein phänomenologische Wahrheitsproblema-

⁷ Vgl. im Einzelnen R. Kühn, *Wie das Leben spricht: Narrativität als radikale Lebensphänomenologie*, Freiburg – München 2015 (im Erscheinen).

⁸ Vgl. R. *Arsenic-Zamfir*, *Le corps dans la philosophie française contemporaine: Michel Henry et Gilles Deleuze*, philos. Diss. Université de Bourgogne (Dijon) 2006; H.-D. Gondek; L. *Tengelyi*, *Neue Phänomenologie in Frankreich* (stw), Frankfurt am Main 2011, hier bes. 20–23 und 211–214.

⁹ Vgl. J. L. *Austin*, *How to do things with words*, Oxford 1962 (dt. *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 1972).

¹⁰ Vgl. M. *Henry*, „Ich bin die Wahrheit“. Für eine Philosophie des Christentums. Aus dem Französischen übersetzt von R. Kühn. Mit einem Vorwort von R. Bernet, Freiburg – München 1997, 217–220.

tik von Sagen/Tun schlechthin virulent. Apophantik, Analogie wie Unentscheidbarkeit von Sinn (Identität) lassen nämlich nicht nur die Karenz des *Gesagten* ans Licht treten, sondern das *Sagen* selbst als phänomenologisch eröffnender Wahrheitslogos folgt letztlich für alles Welsagen der *Zeitlichkeit* – und damit derselben welthaften Struktur von Sprechen und Erscheinen als Entbergung oder Lichtung im Sinne Heideggers, in denen kein Inhalt jemals apodiktische Gewissheit erlangt.

Indem das Wort des Lebens jedoch eine *Ipseität* ist, ändert sich dadurch auch das Wahrheitsverständnis, da die Wahrheit mit einem *Ich* zusammenfällt, welches der Vermittlung der Welteröffnung nicht bedarf, sondern in der Übereinstimmung oder Transparenz von Leben, Wahrheit und Ich gegenüber jeder Bedeutung heterogen ist, um allein jener immanenten oder selbst-narrativen Mächtigkeit verpflichtet zu sein, welche dieses „Ich“ als „Mich“ hervorbringt. Die Selbstaussage Christi im Johannes-Evangelium wie beispielsweise „Ich bin die Wahrheit, der Weg und das Leben“ besitzt daher einen äußersten Aufweischarakter für eine radikale Sprachphänomenologie überhaupt, denn der „Weg“ ist hier nicht irgendeine Methode, sondern die „Sache selbst“, das heißt die pathische oder inner-affektive *Einheit* von Wahrheit und Ich.¹¹ Es gibt also hinsichtlich dieser Einheit von Wahrheit, Leben und Ich nichts zu entscheiden oder zu interpretieren, denn sie ist weder eine univoke noch äquivoke Aussage in Bezug auf einen möglichen Sinn, sondern die ursprüngliche *Wirklichkeit* als solche, in der keinerlei Distanz oder Differenz möglich ist. Die Wahrheit des Lebens – oder besser *als* Leben – *sagt nicht*, was wahr ist, sondern sie fasst die Wahrheit als Wirklichkeit allen Erscheinens selbst, nämlich als die *generatio* des Ich/Mich als absolut selbst-narrative oder affektiv-leibliche Wirklichkeit, auf die jede Sinnäußerung unabdingbar zurückverwiesen bleibt, um überhaupt irgendeine Form von Existenz zu gewinnen. Im heutigen wissenschaftlich-technischen Umfeld von Erkenntnis, Ethik und Kultur tritt daher die theologische Wahrheitsaussage „Ich bin das Leben“ ihren dogmatischen Anspruch an eine viel ältere phänomenologische Einsicht ab, dass in der Tat Wahrheit und Subjektivität radikal oder ursprünglich zusammengehören und diese Erkenntnis gerade auch für die Sprachanalyse fundamental ist.

Wenn die klassische Phänomenologie uns sagt, dass wir „transzendente Subjektivitäten“ sind, wie es bei Husserl heißt, so gibt es eine *Zirkularität* zwischen der dazu benutzten Sprache und dem Sachverhalt, den wir verstehen können, wenn wir uns auf diese Transzendentalität reduktiv einlassen. Aber dieses subjektiv-transzendente Leben wird nicht von der phänomenologischen Sprache selber gegründet oder gegeben, weshalb die radikale Lebensphänomenologie (welche ebenfalls ein mundanes oder theoretisches Sagen bleibt) diese Zirkularität zugunsten einer *Verlagerung* an einen anderen „Ort“ hin aufbricht, nämlich auf ein ur-anfängliches Tun des Lebens selbst hin, in dem dieses transzendente oder rein phänomenologische Leben unsere Empfängnis als Ich/Mich *ist*. Keine Theorie im heutigen kulturellen Kontext vermag diese Verlagerung in den Bereich der originären Lebenswirklichkeit effektiv durchzuführen, wenn letztere sich nicht schon selbst immer gegeben hätte, weshalb der religiösen Dimension weiterhin eine entscheidende Funktion für die Zukunft jeglicher Kultur zukommt, insofern die ursprüngliche *religio* des Lebens als Grundrelation von jedem in seinem eigenen subjektiven Leben selbst

¹¹ Vgl. *ebd.*, 100 f.

erkannt werden kann, da er das „Geräusch seiner Geburt“ in der apriorischen Gewissheit seiner inner-affektiven Narrativität zu jeder Zeit zu hören vermag.¹²

Dass dies durch jede Praxis, Ethik wie Ästhetik statthaben kann, lässt sich über die Analyse der pathischen Leiblichkeit aufweisen, die uns in der Tat verdeutlichen kann, dass die „Wirklichkeit“ eben keine zu *verstehende* Bedeutung ist, sondern eine *Passibilität* des Tuns in der Freude und im Schmerz des Lebens. Dieses *Wie* – und kein besonderes thematisches *Was* – gilt es heute als existentielle wie gemeinschaftliche Grundwirklichkeit wiederzuentdecken, und die Transparenz dieses *Wie* vermag prinzipiell jeder *Augenblick* zu sein, von dem sich mit Kierkegaard sagen lässt, dass er nicht nur sokratisch im Sinne einer Anamnese von Lehrer/Schüler oder Text/Interpretation ist, sondern christo-logisch als „Heil oder „Unheil“ fungiert, was aber nichts anderes besagt als die jeweilige *Neuheit* der ursprünglichen Wahrheit zu leben.¹³ Die Selbst-Narrativität des Subjektiven ist mithin die Identität von Wiederholung/Geburt, um hinter allen Texten, Bildern und Symbolen (einschließlich der Heiligen Schrift)¹⁴ das unmittelbare Tun des absolut phänomenologischen Lebens selbst zu verwirklichen, welches stets eine ipseisierte Subjektivität mit ihrer Gründung im sie zeugenden Wort des Lebens ist. In dieser Hinsicht ist jedes Tun als originäres Können ein gleichzeitiges Hören wie Sprechen „im Anfang“, mit anderen Worten eine Selbstoffenbarung des Lebens, die nicht länger anonym oder neutral sein kann wie das „Dasein“, sondern das „fleischgewordene Wort“ ist – die Ur-Gewalt der Passibilität, welche uns „bei unserem Namen“ (Ipseität) ins Leben ruft, ohne dabei einen Abstand, Aufschub oder horizonthaften Sinn zu instituieren.

Die radikale Ipseisierung solcher Wahrheit als Wirklichkeit lässt sich dann auch so formulieren, dass das subjektive Tun innerhalb dieser affektiv-leiblichen Gegebenheit erkennt: *Die Wahrheit des Lebens ist meine Wahrheit, so wie meine Wahrheit die Wahrheit des Lebens ist.* Und da es sich dabei eben um eine ipseisierte Wahrheit handelt, kann man auch mit Henry christo-logisch oder in-karnatorisch sagen: „Deine Wahrheit ist meine Wahrheit und meine Wahrheit ist Deine Wahrheit.“¹⁵ Da alle intentionalen Bilder, Vorstellungen oder Glaubensakte hierbei reduziert sind, insofern es sich um eine rein praktische oder immanent leibliche Wahrheit handelt, liegt auch keine „Personifizierung“ des Lebens im transzendenten Sinne mehr vor, sondern nur eine radikale Subjektivierung, wo selbst die Unterscheidung von *Mein/Dein* letztlich aufgehoben ist. Denn es gibt kein „Eigenes“ mehr, welches nicht zugleich das Eigene des Lebens als seine Ermöglichung für uns im Sinne der Selbstaffektion wäre – unsere Selbsterprobung in ihm, die gleichursprünglich eine Selbstzeugung als die zuvor genannte transzendente Geburt ist. Die

¹² Vgl. R. Kühn, *Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätszugang*, Dresden 2013.

¹³ Vgl. S. Kierkegaard, *Die Wiederholung. Ein Versuch in der experimentierenden Psychologie* (Ges. Werke Abt. 5 u. 6), Düsseldorf 1954.

¹⁴ Vgl. A. Vidalin, *La Parole de la Vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, Paris 2006.

¹⁵ Vgl. Henry, „Ich bin die Wahrheit“ (wie Anm. 10), 317 f. – Zur Diskussion vgl. auch J. Leclercq, *La question de „l'autre langage“ chez Michel Henry: une sortie du champ philosophique?*, in: *Revue Internationale Michel Henry* 5 (2014) 217–226, hier bes. 220–224, der in Bezug auf diese Wahrheit von einem „phänomenologischen Realismus“ spricht, in dem sich das „Wer“ des Aussprechens dieser Wahrheit mit der affektiv-historialen „All-Zeitlichkeit“ von Berühren/Sprechen decke.

Homogenität von Dein/Mein bzw. von Leben/Ich, soll sie als ständige Selbst-Narrativität unserer lebendigen Ipseisierung gelten, ist allerdings nur dann eine Wahrheit, wenn sie nicht als eine *Idee* gedacht wird, insofern *kein Denken* diese praktisch-narrative Ur-Intelligibilität einzuholen vermag.

Des Weiteren ist durch die Transparenz von Dein/Mein als ursprünglicher Verlebendigung jegliche „transzendente Illusion“ aufgegeben, etwas mein „Ich“ zu nennen, was nicht zugleich ein reines „Mich“ des Lebens im Akkusativ wäre, wodurch auch eben die Hypostase eines Personseins dank eines selbstkonstitutiven Aktvollzuges wie etwa bei Scheler ausgeschaltet ist.¹⁶ Diese Dezentrierung oder Dekonstruktion des Ich ist allerdings keineswegs seine Anonymisierung, sondern die Klarstellung, dass ein Ich-Sagen nur möglich ist am „Ort“ der Selbstaffektion, die ich als Mich *erleide*, indem ich in der vorgängigen Ipseität des Lebens ohne mein Wollen geboren werde. In diesem Sinne zeugt das Bewusstsein als Affekt *von sich*, ohne durch die Sinnhermeneutik des „verwundeten Cogito“ vermittelt zu sein, wie etwa noch Ricœur Ich-Dezentrierung, Affekt und Unbewusstes als neues phänomenologisches Feld vereinen wollte.¹⁷ Jede Bedeutung, welche man dieser radikal lebensphänomenologischen Ur-Situativität verleihen könnte (und sei es „Gott“, „Christus“ oder „Buddha“ etc. in einem rein traditionsgeschichtlichen Sinne), erfolgt dann ihrerseits bereits schon im Bereich des *Äquivoken* und seiner unendlichen Exegese wie Analogien – ist bereits nicht mehr die unmittelbare Selbst-Narration von Leben/Mich ohne Namen und Bild.

Sieht man nun diese inner-affektive Narrativität als die *innerste Möglichkeit des Menschen*, oder als das *ursprüngliche performative Wort*, um damit eine „Theorie der Affektabilität *a priori*, eine ‚spontane Rezeptivität‘“ zu analysieren,¹⁸ welche die ebenso einfachsten wie höchsten Erfahrungen der rein immanenten Affektivität als transzendentales Selbsterscheinen (Kraft, Trieb) zu ihrem Gegenstand hat, so verweist die dabei immer wieder auftauchende Frage, ob es sich diesbezüglich um Philosophie/Theologie bzw. Religion/Mystik handle, auf die *Grenzbestimmung* dessen, was Philosophie etc. als Phänomenologie charakterisiert. Ist jede Be-Deutung für das originäre ipseisierte Sprechen des Lebens im rein empfänglichen Mich aufgehoben, dann ist auch jede besondere Tradition aufgehoben – und damit jegliche epistemische Disziplineneinteilung, die immer später als diese Ur-Faktizität des ursprünglichen Wortes in uns ist. Daher bleibt mit dem post-modernen Dekonstruktivismus nicht nur für eine *Pluralität* individueller und kultureller Lebens- und Erkenntnisstile zu plädieren, ohne die Einheit von Selbst- und Fremdaffektion aufzukündigen,¹⁹ sondern es gibt eine radikale *Theorieunabhängigkeit* des unmittelba-

¹⁶ Eine ähnliche Kritik am Personbegriff findet sich bei Simone Weil; vgl. R. Kühn, *Leere und Aufmerksamkeit. Studien zum Offenbarungsdenken Simone Weils*, Dresden 2014, 92–96.

¹⁷ Vgl. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 (dt. *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996). Einen anderen Vergleich als mit Ricœur, nämlich mit Gadamer, unternimmt G. Sansonetti, *Le langage de la révélation en phénoménologie radicale*, in: *Revue Internationale Michel Henry* 5 (2014) 229–240, wo allerdings Sprachlichkeit und Geschichtlichkeit des Geistes als *Kenose* in Bezug auf die Inkarnation in den Mittelpunkt rücken, das heißt das Erbe Hegels; hier bes. 237 f.

¹⁸ Vgl. M. Henry, *Notes préparatoires à Paroles du Christ*, in: *Revue Internationale Michel Henry* 5 (2014) 142 (Ms A 27719).

¹⁹ Vgl. *ibid.*, 138: „Die Struktur jeglicher Liebe: sich *im Anderen* lieben und *den Anderen in sich* lieben“ (Ms A 27707).

ren Lebensvollzuges, der die Grenzfrage zwischen Philosophie/Theologie oder Ethik/Ästhetik etc. immer schon aufgehoben hat, weil die affektive Leiblichkeit an diesem uranfänglichen „Ort“ nicht mehr der *ratio* und ihren intentionalen Differenzierungen, Schematisierungen und Einteilungen unterliegt.

Das Wesen des Lebens als ein „Sich-Offenbaren“, „Sich-Vereinen“ und „Mit-Sich-Übereinstimmen“²⁰, wodurch gleichzeitig die affektiv-narrative Ipseität gekennzeichnet bleibt, wird nur realisierbar in solcher Umkehrung von *Denken/Praxis*, die radikalphänomenologisch initiiert werden kann, um sich dann als theoretischer oder methodischer Hinweis selbst aufzuheben.²¹ Am Ende steht wie am Anfang kein Glaube im doxischen Sinne, sondern ein *Gefühl*, „im Leben zu sein“, und dank dieser Grundwirklichkeit alle gegebenen Möglichkeiten leben zu können – einschließlich ihrer existentiellen oder gesellschaftlichen Begrenzungen, die jedoch nie eine immanente Grenze für das ursprünglich subjektive Leben selbst sind, wie sich durchgehend zeigen lässt. „Gefühl“ impliziert hier keine romantische Religiosität der „Empfindsamkeit“ mit ihren Sehnsüchten nach dem Unendlichen oder eine Abhängigkeit vom Absoluten im Sinne Schleiermachers oder Ottos, sondern die je affizierende unmittelbare Selbsterprobung der transzendentalen Affektibilität, welche nie vom Handeln und dessen Wagnissen getrennt ist. In dieser Hinsicht ist die innere Selbst-Narration auch keine introspektive Selbstversicherung, sondern Verheißung oder Weisung, welche allerdings keiner geschichtlichen Teleologie oder Eschatologie mehr bedürfen, um sich Sicherheiten betreffs des Zukünftigen zu verschaffen, wenn sie in der Gegenwart zu fehlen scheinen. Die Affektivität begleitet das Verstehen nicht wie Heideggers welterschließende *Befindlichkeit*, sondern „sie ermöglicht das Kommen dessen, was kommt, und bestimmt es“²². Mit anderen Worten ist das Gefühl *Kraft*, wie zuletzt für die inner-affektive Narrativität hervorgehoben wurde – und damit ist es *Entscheidung*.

Das rein narrative *Wie* von Gefühl und Affektivität ist folglich Transparenz und damit Selbstoffenbarung in einem unaufschiebbaren Sinne, weshalb das Argument der Opazität alles Leiblichen und Affektiven zusammen mit seiner inner-pathischen Sprache vom ideell-theoretischen Blick zu lösen bleibt, der stets ein *Etwas* in der Vorstellung sucht. Die *Ontologie* der inner-affektiven Selbstnarration subjektiven Lebens bedeutet unter solcher gegen-reduktiven Bedingung daher unmittelbar auch *Ethik*, weshalb jedes äußere Gesetz sekundär auftritt, um diesem innersten Ethos zu entsprechen – ebenso sekundär wie das Sich-Anvertrauen an Disziplinen mit ihrem jeweiligen Sonderwissen, welche die Grundpotenzialität des unmittelbaren Lebenswissens und seiner immanenten Selbstgewissheit nie auszuschöpfen vermögen und sich daher – zeitlich aufschiebend – auf den „Fortschritt“ des Denkens oder der „Wissenschaftlichkeit“ berufen. Das Wort des Lebens aber spricht stets *jetzt* oder *neu*, wie wir zeigten, und durch unsere transzendente Geburt gehören wir effektiv in diese lebendige Unmittelbarkeit, wo die Einwände der Vergangen-

²⁰ Vgl. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris 1963, 355.

²¹ Vgl. R. Kühn, *Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie politischer Aktualität*, Freiburg – München 2008, 81–117.

²² Vgl. Henry, *L'essence de la manifestation* (wie Anm. 20), 611; dazu auch St. Grätzel; F. Seyler (Hg.), *Sein, Existenz, Leben: Michel Henry und Martin Heidegger* (Seele, Existenz und Leben 21), Freiburg – München 2013.

heit oder Zukunft letztlich nicht gelten, weil sie nur erinnertes oder imaginäres „Leben“ sind, aber nicht *wirklich* im Sinne der Selbstgegebenheit als Selbststoffbarung unserer Ipseität. In solcher permanenten Affektabilität gibt es demzufolge nie eine *Negativität*, welche begrenzen und verneinen muss, um Welterfahrung intentional zu ermöglichen, sondern das Bewusstsein als originäre oder unbewusste Kraft ist *Fleisch*; ist anders gesagt jene ebenso transparente wie sich wandelnde Modalität rein phänomenologischer *Materialität*, worin das Leben zum Leben wird – absolut sowie je subjektiv-leiblich, mithin nicht bloß Geist oder Ereignis, sondern *incarnatus*, ohne jede Unentscheidbarkeit.

2. Affektive Sprachstruktur und christo-logischer Offenbarungsanspruch

Bisher wurden noch nicht alle Implikationen einer phänomenologischen Sprach- und Hermeneutikkritik als Voraussetzung von Henrys Lektüre der neutestamentlichen Texte in seinem letzten Werk „Christi Worte“ eigens entfaltet, sodass hier eine kurze Übersicht dieser Problematik geboten werden soll, die zugleich eine Weiterführung für unser Verständnis der radikalen Phänomenologie als Selbst-Narrativität ist. Zunächst ist allgemein festzuhalten, wie schon angedeutet wurde, dass Alltagssprachen wie Metasprachen ihre Kohärenz wie Anzweifelbarkeit durch ihre *Referenz* auf eine jeweilige *Bedeutung* beziehen, in der ein Gegenstand wahrgenommen oder vermeinend gesetzt wird, ohne dabei evident sein zu müssen. Die Größe eines jeden Sprachsystems liegt demzufolge darin, dass auf diese Weise auch aktuell Abwesendes benannt und somit intentional vergegenwärtigt werden kann. Was jedoch keine Evidenzerfüllung des sprachlich Vermeinten durch Wahrnehmung, Experiment, Intuition oder Deduktion jemals zu bewirken vermag, ist die *ontologische* Wirklichkeit des Referenten oder Signifikanten in seiner sinnlichen-phänomenalen Gegebenheit, was selbst für die schon genannten performativen Sprechakte gilt. Dazu bedarf es eines vorsprachlichen Erlebens im transzendentalen Sinne, das heißt eben einer *Impression* oder *Affektion*, die nicht selbst wiederum von einem Sprachsystem generiert sein kann, sondern in ihrem lebendigen Selbsterscheinen als originärer Phänomenalität autonom ist. Wenn Heidegger auch aufweisen konnte, dass der Logos der Sprache mit dem „Anwesen-lassen“ des Seins insofern übereinstimmt, als es dabei um die Eröffnung des „Sich-Zeigen-Könnens“ für Seiendes schlechthin geht, worüber gesprochen wird,²³ so ist damit allerdings keineswegs die Frage nach der konkreten (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 wie die Welt selbst nur der Raum reiner *Außenheit*, in der alles auf jedes bezogen werden kann, also prinzipiell hierbei auch Täuschung und Irrtum möglich sind. Letztere erreichen in der bewussten Lüge die äußerste Pervertierung der Sprache, sofern diese sich dann als das „Wirkliche“ anstelle des Seienden selbst ausgibt, wie zuvor schon von Michel Henry

²³ Vgl. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, ¹¹1997; *Ders.*, *Vom Wesen der Sprache* (Gesamtausgabe 85), Frankfurt am Main 1999.

in seinen Beitrag „Pathos und Sprache“ diese phänomenologische Sprachanalyse im Einzelnen durchgeführt wurde.²⁴

Für Henry ist daher die *Lüge* oder *Heuchelei*, wie schon angeführt wurde, primär kein ethisches Problem, sondern ein strukturelles oder phänomenologisches, welches im Erscheinen der Welt als solchem begründet liegt, mit anderen Worten im „Außer-Sich“ jener Exteriorität, welche sich letztlich auf diese Weise durch die Zeitekstasen phänomenalisiert. Was er im zuvor erwähnten Buch mit dem Titel „Christi Worte“²⁵ 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 repräsentiertes „System des Menschlichen“ einschließt, in dem es unmöglich ist, die transzendente Wahrheit unserer tatsächlichen Beschaffenheit zu erkennen. Denn der Zweifelscharakter alles Gesagten zwingt nicht nur zu unendlicher Verifizierung, sondern wenn letztere als Wissenschaftlichkeit, als der einzig „objektive“ Diskurs, heute gilt (wozu durchaus Hypothesen, Fiktion und Virtualität treten können), dann ist eine Identität des Wortes oder Sprechens (*parole*) mit irgendeiner Erfahrung der *Unmittelbarkeit* niemals mehr möglich. Auf dem Hintergrund dieses Dilemmas, welches keine Sprachphilosophie immanent lösen kann, sofern sie selber dem Erscheinen der Welt im oben genannten Sinne ausgeliefert bleibt, fragte Henry eben, ob die Erfahrung des Wortes (*Verbe*), welches im Neuen Testament als Logos oder „Wort Gottes“ bezeugt wird, nicht genau eine Revolutionierung der Sprachproblematik insgesamt bedeutet? Diese christlichen Gründungstexte werden daher nicht in einem theologischen, dogmatischen oder exegetischen Sinne betrachtet, sondern *transzendental* dahingehend, ob in ihnen ein radikal lebensphänomenologisches Lösungspotential liegt, welches bisher noch nicht wirklich in unserer abendländischen Geistesgeschichte ausgeschöpft wurde.

In zehn Kapiteln, die insgesamt vom neutestamentlichen „Wort Christi“ als identisch mit dem „Ur-Lebendigen“ ausgehen, werden demzufolge nacheinander die maßgeblichen sprachphänomenologischen wie christologischen Fragen dieser transzendental narrativen Grundproblematik einer Gottes- als Lebensselbstoffenbarung 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 Umsturz unserer welthaften Situation und Beschaffenheit durch sein Wort? 4) Wie spricht Christus von sich selbst? 5) Wie von seinem „Wortsein“ als Gottsein oder „Logos“ im johanneischen Sinne? 6) Lassen sich die Worte Christi über ihn selbst auf irgendeine Weise rechtfertigen, ohne in den

²⁴ In: *M. Henry*, Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen, Freiburg – München 2005, 64–89.

²⁵ Französische Originalausgabe: *M. Henry*, Paroles du Christ, Paris 2002; vgl. dazu die „Présentation“ mit „Apparat critique“ und „Tables de concordance et index“ biblischer Stellen, wie sie Henrys vorbereitende Notizen zu diesem Buch betreffen (25–142) von *J. Hernandez-Dispoux*, in: *Revue Internationale de Michel Henry* 5 (2014) 17–24, 143–156 und 157–164; ebenfalls vom selben Autor: *De la bible comme poème aux Paroles du Christ*. Enjeux herméneutiques de la lecture henryenne du *Christ hébreu* de Claude Tresmontant, in: G. Jean; J. Leclercq; N. Monseu (Hg.), *Michel Henry. La vie et les vivants vie. (re-)lire Michel Henry (Actes du Congrès International pour l’Ouverture du Fonds Michel Henry, Louvain-la-Neuve, 15–17 décembre 2010)*, Louvain 2013, 617–627.

Zirkel von Text/Gläubigkeit/äußerer 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 immanente Natur dieses göttlichen Wortseins aus? 9) Wie kann es sich diesbezüglich den Menschen als Selbstoffenbarung Gottes verständlich machen? 10) Gibt es ein angemessenes Hören des Wortes Gottes im „Herzen“ des Menschen?

Die phänomenologische „Duplizität“ bzw. „Heterogenität“ von Welt/Leben, welche auch die vorherigen religionsphänomenologischen Werke Henrys strukturierte,²⁶ findet hier ihre analytische Aufgipfelung, insofern es darum geht, einen absoluten Erfahrungs- oder Offenbarungsmodus auszumachen, der zugleich zwei unumgänglichen Kriterien gehorcht: Zum einen muss eine Offenbarung als „Wort Gottes“ durch Christus *in jedem Erleben* transzendental aufweisbar sein, und zum anderen bedarf es einer *Affinität* bzw. *Identität* zwischen unserem lebendigen Selbstsein und dem Wortsein Christi, falls sich nicht erneut die reflexive Distanz des Zweifels und der Indifferenz einschleichen soll. In jeder Modalisierung des rein phänomenologischen Lebens wird in der Tat gleichursprünglich die nicht aufhebbare Erfahrung oder Erprobung 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 empfinde und somit „bin“, eine absolute *generatio* als meine „zeitlose Geburt“ voraussetzt. Alle Worte Christi zielen darauf ab, die Illusion der menschlichen Selbstreferenz als sich selbst setzendes „Ich“ zu durchschauen, um die absolute Originarität des Lebens aller Lebendigen in Gott anzuerkennen. Zusammen mit diesem Buch „Christi Worte“ liegt also eine Trilogie vor, die erst *zusammen* Aufschluss über die letzten radikal- wie religionsphänomenologischen Intentionen Henrys im Sinne der hier untersuchten prinzipiellen Selbst-Narrativität des Lebens gibt. Sie lässt sich in folgender Kurzaussage aus vorbereitenden Notizen dergestalt zusammenfassen: „*Christus schreibt sich in die innere Verbindung des Menschen zu Gott ein*“²⁷, sodass die prinzipielle Relationalität des Menschen im sowie zum absoluten Leben (Gott) als sein ur-phänomenologisches Wesen keine bloß formale ist, sondern eine immer schon bestimmte im Sinne einer Erst-Ipseisierung (Christus). Dadurch tritt Christus nicht von außen im geschichtlichen Sinne in den Menschen ein, sondern ermöglicht Sein als lebendige Relation, ohne anthropologisch eine abstrakte oder allgemeine „menschliche Natur“ voraussetzen zu müssen.

Christi direktes Sprechen als Logos sowie seine provokativen Gleichnisreden stürzen daher alle menschlichen Verhältnisse um, die auf einer bloß kalkulierenden *Gegenseitigkeit* des Gefühls und des Handelns beruhen (Auge um Auge, gegenseitiges Gefallen etc.), um an ihre Stelle allein die göttliche Realität eines gemeinsamen Ursprungs zu setzen, der alle Menschen von vornherein als Kinder oder Söhne des *einen* Gottes sieht. Christi Selbstaussagen über sein Sohnsein in Gott und wie Gott sind dann des Weiteren ein Hinweis darauf, wie diese Umkehr der illusorischen und egoistischen Selbstreferenz erreicht

²⁶ Vgl. M. Henry, „Ich bin die Wahrheit“ (wie Anm. 10); *Ders.*, Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches. Aus dem Franz. übers. von R. Kühn, Freiburg i. Br. – München 2002.

²⁷ M. Henry, Notes préparatoires à Paroles du Christ, in: *Revue Internationale Michel Henry* 5 (2014) 106 (Ms A 27630).

werden kann – nämlich als „Glaube“ an ihn im Sinne des *lebendigen Zugangs zu Gott*, welcher zugleich jede Art von Tod ausschließt.²⁸ Denn die Erfahrung unserer Selbstaffektion im Leben ist zugleich jene Erfahrung, dass das Leben – als *passibel* empfangenes – in seinem phänomenologischen Eigenwesen unmittelbar auch ein absolut *sich-gebendes* ist. Und dieser Struktur von Selbstgebung und Rezeptivität entspricht das Offenbarungssein Christi als „Wort Gottes“, sofern letzteres das sich selbst zeugende göttliche Leben des Vaters im Sohn ist. Auf diese Weise ist die Selbstoffenbarung Gottes in Christus ebenfalls die Effektivität seiner Gegenwart in uns, das heißt, die Offenbarung ist tatsächlich zu jedem Augenblick gegeben, ohne aufzuhören, eine absolute Bedingung unseres menschlichen Lebens darzustellen.

Die Identität unserer Selbstaffektion mit dem Offenbarungswort, welche der lebendige Christus als originäre Ipseität des göttlichen Lebens bildet, besagt dann für diese rein immanente „Wortstruktur“ des sich-offenbarenden Lebens, dass es uns zu keinem Augenblick ver-äußernd oder indifferent entgegentritt, so wie dies in der ek-statischen Sprachtranszendentalität der Welt der Fall ist. Vielmehr offenbart sich das „Wort Gottes“ in der jeweiligen, phänomenologisch absoluten *Gewissheit* unserer Impressionabilität, wie wir schon zu Beginn zeigten, die als Affekt und Gefühl in deren konkreter 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 Vor-stellung oder eines begrifflichen Gegen-über in jeder Lebensgestimmtheit, sei es 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 und Handlung, wie sie in der „Sprache der Welt“ vorausgesetzt ist und wovon beispielsweise der hegelische Objektivitätsbegriff in seiner „Dialektik“ grundsätzlich zehrt.²⁹

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-

²⁸ Vgl. von *M. Henry*, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris 1985, 395 f., die Aussage über den *Tod* als Erfahrung der nicht mehr die Welt erschließenden Leibbezüge, ohne damit selber vom Leben getrennt sein zu müssen: „Sogar die Idee des Todes, welche die Vorstellung des umfassenden Verschwindens der Totalität der Vermögen unseres Leibes ist, ist nur die negative Bestimmung der allgemeinen Bedeutung unserer Welterfahrung als Erfahrung unseres Leibes, als Erfahrung der Mächtigkeit.“ Dazu auch *J. Bergeron*, *Vie et mort chez Heidegger, Henry et Levinas*, Québec 2013.

²⁹ Vgl. *M. Henry*, *L'essence de la manifestation* (wie Anm. 20): „Appendice: Mise en lumière du concept originnaire de la révélation par opposition au concept hégélien de manifestation (*Erscheinung*)“ (863–906); vgl. auch *R. Kühn*, *Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus – Fichte, Schelling, Hegel* (Ursprung des Philosophierens 10), Stuttgart 2004, hier bes. 331–338. – Ähnlich *Henry*, *Notes préparatoires* (wie Anm. 27), 42, mit Bezug auf das Reich Gottes und die Sorgestruktur der Welt: „Ohne Zweifel ist [dieses Reich] eine andere Thematik als die Welt und setzt voraus, dass die Wirklichkeit nicht in deren ‚Angelegenheiten‘ besteht. [...] Die Suche [dieses Reiches] in der Immanenz legt jeden Weg (Projekt) beiseite. [...] Die Kritik der Sorge beruht darin, dass die Sorge – von Verweigerung zu Verweigerung – an einen reinen Horizont der Welt stößt, das heißt an das Nichts (*néant*). Daher Welt = Nichts. Bezüglich ihres Gehalts = endliches Leben, welches auf das welthafte Sich verweist. Unendliches Leben = das Reich Gottes. Dieses Reich suchen ist eine strukturell andere Suche: nicht jenseits der Welt, sondern in der Immanenz des Lebens“ (Ms A 27230 f.).

Kann“-Gegebenheit unmittelbar ein originäres „Können zu können“ impliziert, wie auch schon Kierkegaard erkannte. Diese Ermächtigung zum *Können* als Zeugung des göttlichen Lebens im menschlichen ist daher als „Kraft Gottes“ in jedem Empfinden mitgegeben, sodass das „Wort Gottes“ mit seiner Verwirklichung identisch ist. Die Aufhebung der transzendentalen Ich-Illusion menschlicher Selbstreferenz, wodurch jeder Humanismus, Legalismus oder politische Machtanspruch in seiner scheinbaren Selbständigkeit dahin fällt, ist deshalb ebenfalls das Inkraftsetzen einer ursprünglichen (ethischen) Lebensordnung, welche das Miteinander der Menschen allein aus der „inneren Reziprozität“ zwischen dem Vater und dem Sohn in Gott als dem lebendig einigenden Band ihres gemeinsamen Geistes zu bestimmen vermag. Das „Hören“ auf dieses Wort in unserem „Herzen“ entspricht daher letztlich jenem *Schweigen* in uns, wenn alles Weltsagen verstummt ist und wir nur noch das „Wort“ unserer Geburt als Geburt in Gott im Sinne Meister Eckharts vernehmen: „Unser Problem ist es, das Wort Gottes zu hören. [...] Man hört es nicht in der Welt. Wo hört man es? Im geöffneten Herzen (Meister Eckhart). [...] Es gibt *in uns* ein Wort, welches *im Schweigen* spricht.“³⁰ Allerdings wurde mit Recht darauf hingewiesen, dass durch die transzendente Geburt, in der alle Menschen geboren werden, auch eine Gewissheit oder Teilbarkeit im Sprechen selbst gegeben ist, insofern jeder nicht nur seine Affektibilität über das Gesprochene intensivieren oder leugnen kann, sondern Gleiches auch im Sprechen mit Anderen gilt.³¹

Was wir hier als Hauptergebnisse seiner Analyse zusammenfassen, entwickelt Henry ausschließlich innerhalb einer *lebensphänomenologischen* – und nicht theologischen – Lektüre von „Christi Worten“, womit ein unübersehbarer Hinweis darauf gegeben ist, dass das „Phänomen der religiösen Erfahrung“ als solches eine philosophische Relevanz birgt, die sowohl für die transzendente Methodenfrage wie für eine Ethikbegründung fruchtbar gemacht werden kann. Michel Henry, der im Juli 2002 verstarb, hat damit ein letztes Werk hinterlassen, welches nicht nur seinen bisherigen Denkweg bestätigt, sondern die philosophischen Arbeitsfelder im Allgemeinen und der (religions-)phänomenologischen Analyse im Besonderen in einem neuen Licht erscheinen lässt,³² ohne die Stringenz verantwortlichen Denkens aufopfern zu müssen. Hatten Husserl und Heidegger den intentionalen bzw. existenzialen Erfahrungsbereich hermeneutisch um wesentliche Dimensionen erweitert, so gilt dies auch vom Henry'schen Werk insgesamt einschließlich der angedeuteten brisanten Methoden- und Sprachfrage. Denn die „Methode“ kann nicht für sich 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, Religionswissenschaft und Philosophie ergeben, müssen daher unter erneuerten Voraussetzungen weiterhin erarbeitet werden, wie wir sie

³⁰ Henry, Notes préparatoires (wie Anm. 27), 55: (Ms A 27419); dazu auch R. Kühn; S. Laoureux (Hg.), Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie (Seele, Existenz und Leben 6), Freiburg – München 2008.

³¹ Vgl. R. Gély, Le langage et l'affectabilité radicale de la vie. Réflexion à partir de la phénoménologie de Michel Henry, in: B. Kanabus; J. Maréchal (Hg.), Dire la croyance religieuse. Langage, religion et société (Anthropologie et philosophie sociale 3), Brüssel 2012, 85–117, hier bes. 98–102, über das „ursprüngliche Miteinander-Teilen des Wortes“ als Rede (*parole*).

³² Vgl. Kühn, Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie (wie Anm. 4), hier bes. 426–431.

andeuteten, sofern auch jeder Textbezug, sei er Heilige Schrift oder Traditionsbeweis, zur Bewahrheitung außerhalb seiner selbst verweist – nämlich auf die Immanenz der Selbstoffenbarung Gottes.³³

Mit diesem Aufweis einer stringenten Vorgegebenheit eines absolut phänomenologischen Lebens *vor* sowie *in* aller Diskursivität ist es folglich nicht mehr notwendig, die von der Aufklärung herbeigeführte Dichotomie oder sogar Unversöhnbarkeit von Vernunft und Glaube bzw. Wissenschaft und Offenbarung als unhintergehbare Voraussetzung einer Glaubensrechtfertigung überhaupt zu akzeptieren. Der „Glaube“ ist keine geringere *Evidenz* als das Wissen, dem es sich anzugleichen hätte, sondern die Phänomenalität seiner immanenten *Gewissheit* bewegt sich in einem anderen Erscheinensbereich, der allen welthaften Kategorien vorausliegt und diese ihrerseits erst begründet. Denn ohne innere Gewissheit einer „subjektiven Praxis“ würde sich kein individuelles Leben in Bewegung setzen, um im affektiven Miteinander einschließlich der Sprache das hervorzubringen, was wir „Geschichte“ nennen. Dass das Christentum nicht „von der Welt“ ist, heißt also keineswegs, es sei ohne Gestaltungskraft für die Welt, sofern diese nicht mehr länger einseitig als ein Korrelat der Sichtbarkeit und des Diskurses genommen wird, sondern als die Verwirklichung des Lebens im jeweils singulären Tun aller Individuen. Insofern jede Kraft zum Handeln nur aus dem absolut gegebenen Leben herrühren kann, ist auch die *Religion* an der Wurzel jeder *Gesellschaft* gegeben, ohne damit einen dogmatischen Anspruch erheben zu müssen: „Gott wird der Vater aller genannt, und alle Menschen sind Söhne, welches auch ihre Erniedrigung sei. Dies beinhaltet eine Unbekannte: den Gott des Ursprungs, den Ursprung als solchen.“³⁴ Die vorliegende Untersuchung zur radikalphänomenologischen Narrativität ist daher auch ein Beitrag betreffs der Zukunft als einer religiös-ethischen Praxis sowie Gesellschaft und Gemeinschaftlichkeit, sofern wir uns darauf zu besinnen haben, *wie* eine ständige Neugestaltung möglich ist, ohne uns dem technisch-funktionalen Monismus der Wirklichkeitsbeherrschung heute unterwerfen zu müssen.

³³ Henry selber notiert kurz in Notes préparatoires (wie Anm. 27), 142: „*Leben = Offenbarung = Logos = Wort (Verbe)*: am Anfang des Johannes-Evangeliums verbindet sich die Theologie mit der Phänomenologie“ (Ms A 27715). Sowie auch schon *ebd.*, 134: „*Die Geschichte der Existenz Christi hat einen grundlegenden phänomenologischen Sinn*“ (Ms A 27706). – Zur weiteren Diskussion vgl. auch G. Dufour-Kowalska, Michel Henry. Passion et magnificence de la vie, Paris 2003, Teil III: „Phénoménologie matérielle et christianisme“ (153–252); Dies., Die phänomenologische und die christliche Offenbarung Gottes, in: R. Kühn; S. Nowotny (Hg.), Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur, Freiburg i. Br. 2002, 225–242; J.-L. Chrétien, La parole selon Michel Henry, in: J.-M. Brohm; J. Leclercq (Hg.), Michel Henry (Les Dossiers H), Lausanne 2003, 151–162; N. Depraz, Tautologie et antinomie. Quelle continuité entre le logos henryen et le logos christique?, in: *ebd.*, 440–450; R. Kühn, Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie, Würzburg 2004; Ders., Gottes Selbstoffenbarung als Leben. Religionsphilosophie und Lebensphänomenologie, Würzburg 2009; B. Kanabus, Les *Écritures*. Trace et parole de la vie, in: Kanabus.; Maréchal (Hg.), Dire la croyance religieuse (wie Anm. 31), 61–84.

³⁴ Henry, Notes préparatoires (wie Anm. 27), 81 (Ms A 27552); vgl. auch seinen Beitrag „Das Leben und die Republik“ in: M. Henry, Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie. Aus dem Franz. übers., hg. und eingeleitet von R. Kühn, Freiburg – München 1992, 293–326; sowie auch O. Ducharme, Michel Henry et le problème de la communauté. Pour une communauté d’habitus, Paris 2013.

Philosophical and theological speech analysis focus primarily on the question of internal correlations with reference to the reality indicated by their concepts. As far as theology is concerned, in hermeneutical and exegetic terms this question is dealt with in the context of Christology and mostly in the light of the validity of the testimony provided by the New Testament. However, if in radical phenomenological terms we can talk about a primordial givenness of life, then its pure immanence no longer depends on a verbal testimony, but the deeper “performative act” here is the immediacy of the strong affection that resides in all of us. Understanding the latter as a “transcendental birth” which occurs in Christ himself as the “first living being” and constitutes his incarnation as “flesh” in us, for a corresponding philosophy of religion then opens up the possibility to understand “listening to the Word of God” as His Revelation in ourselves.