

Das johanneische Lebenswissen als Grundlage einer Phänomenologie Christi

von Rolf Kühn

Versteht man Gott nicht mehr vom Seinsbegriff her, sondern als originäre Lebenswirklichkeit, dann kann Christus als das innertrinitarische Wort im Sinne des Erst-Lebendigen bestimmt werden. Radikal phänomenologisch bedeutet dies die Selbsthervorbringung des ur-anfänglichen Lebens in einer „Sohnschaft“, welche die Empfängnis des absoluten Lebens als dessen Selbstgebung in einer „gegenseitigen Innerlichkeit“ ermöglicht. Damit ist diese christologische Inkarnation „im Anfang“ (Joh 1,1) zugleich die Ermöglichung unserer eigenen Leiblichkeit, sofern diese nur in der Reziprozität des von Gott im Sohn gezeugten Lebens denkbar ist. Dadurch entsprechen sich die Phänomenologie Christi und die originär phänomenologische Wahrheit unseres subjektiv immanenten Lebens, um besonders die Christuszeugnisse im Vierten Evangelium als die Selbstoffenbarung eines unmittelbaren Lebens zu verstehen, wie es in all unseren Bezügen zu uns selbst, zur Welt sowie zu anderen erprobt wird.

Christus ist nicht Text, sondern Fleisch geworden; nicht Bedeutung, sondern Erprobung jeder nur denkbaren menschlichen Erfahrung in der Einheit mit der göttlichen Selbstoffenbarung. Unsere folgende Untersuchung ist daher prinzipieller Natur, da es nicht darum geht, irgendein Unsichtbares zu interpretieren, wie es der Buddhismus versucht, sondern zu verstehen, warum die christologische Fleischwerdung dem rein phänomenologischen Wesen des Wortes in Gott als solchem entspricht. Indem nämlich gilt, dass Verstehen eine Analyse des originären Wesens impliziert, welches sich gemäß seiner eigenen inneren Wirklichkeit hervorbringt. Die Ur-Anfänglichkeit, das „Bei-Gott-sein“ sowie die Lebensfülle des Logos als „Licht der Menschen“, welche nicht nur den Johannesprolog auszeichnen (1,2 u. 4), sondern zu den grundlegenden Wesensbestimmungen des Vierten Evangeliums insgesamt gehören, können sich demzufolge nicht auf ein phänomenologisch unbestimmtes Unsichtbares gründen, vielmehr ist es einsichtig zu machen, warum das „Fleisch“ (Joh 1,14; 6,47) sowohl das Prinzip solch ewiger Ursprünglichkeit, Unsichtbarkeit als auch der göttlichen Selbstoffenbarung bildet. In einer hermeneutischen Sichtweise, wie ganz deutlich etwa die heideggersche Angstanalyse als Welterschließung und Todesendlichkeit zeigt, gibt es eigentlich keine phänomenologische Fleischlichkeit als Ursprung affektiver wie göttlicher Eigenoffenbarung. Denn dieses „Fleisch“ (*sarx*) wird im Sinne leiblicher Stimmungen nur als Sinnträger einer Botschaft angesetzt, ohne in sich selbst das phänomenologische Wesen des Lebens Gottes schlechthin zu manifestieren.

Damit bliebe die Wirklichkeit des Fleisches der Metaphorik wie Interpretation ausgeliefert, worin es sich als originäres *Sich* nicht in seiner Unmittelbarkeit aussagen kann.¹ Die Phänomenalität jeder metaphorischen Aussage ist nämlich – wie alle Apophantik – die Struktur des Weltseins selbst: d. h. jene Differenz, welche ebenfalls die Bedingung jeder Exegese darstellt, ohne damit in irgendeiner Weise eine reine Selbstbezeugung ausweisen zu können, welche gerade den Kern der johanneischen Logos- oder Christuswirklichkeit als „Leben“ bildet: „Ihr erforscht die Schriften, weil ihr meint, in ihnen das ewige Leben zu haben, gerade sie legen Zeugnis über mich ab. Und doch wollt ihr nicht zu mir kommen, um das Leben zu haben“ (Joh 5,39 f.).

1. Die originäre Wirklichkeit der Inkarnation Christi

Diese Selbstbezeugung als Selbstoffenbarung Christi bei Johannes lässt daher eine nicht-hermeneutische Unmittelbarkeit, das heißt die scheinbare Tautologie seines Sprechens, in dem sich Subjekt und Prädikat ständig vertauschen, überhaupt erst erschließen. Denn die tautologische Identität von Logos/Leben bzw. Ich/Vater sowie Christus/Gläubigen weist auf die Struktur eines immanenten Sprechens hin, welches die pathisch-selbstaffektive Einheit des Lebens mit sich selbst impliziert: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). Sowie: „Ich bin in meinem Vater, ihr seid in mir, und ich bin in euch“ (Joh 14,20). Damit legt sich das originäre Fleisch in seiner Phänomenalität als göttlicher Selbstbezug oder innere Selbstoffenbarung gerade nicht in irgendeinen zeitlichen oder eschatologischen Horizont aus. Vielmehr ist der johanneische Logos des Lebens genau der radikal phänomenologische Umsturz allen Weltwissens als „Finsternis“ und bildet dergestalt den beispiellosen Logos des Christentums diesseits aller Welt und Symbolik. Dem Sprachwesen als „Weltbildung“, in welcher Sein sich eröffnet und durch die Sprache „ist“, mithin dem „Außer-sich“ der Transzendenz gehorcht, um nochmals Heidegger zu erwähnen,² steht radikal der Logos des Lebens gegenüber. Dieser war nicht nur „bei Gott“, sondern dieses „Bei-sein“ als seine eigene Verfleischung ist zugleich die Tatsache, dass darin Gott selbst offenbart wird, mithin Immanenz und Relation, Innerlichkeit und Gegenseitigkeit als johanneische „Ur-Intelligibilität“ ineinander fallen. Dies muss sich, radikal phänomenologisch gesehen, notwendigerweise vor wie außerhalb aller Schöpfung vollziehen, insofern Schöpfung „Entwerfen“ besagt, das heißt Welt als Horizont, Differenz, Zeit und Sprache.³

Jede Philosophie und religiöse Reflexion bzw. Theologie über das Leben wird eine Metaphorik der Welt benutzen, um sich erklärend auf Bedeutungen als Entwürfe von Weltsein wie Zeitlichkeit zu beziehen. So kann ich über die zuvor genannte Angst sprechen, dass sie nämlich Welt als „Nichts“ für das „Da-sein“ erschließt. Aber dies ist als ek-statische Grund-

¹ Dieses Dilemma zeigt sich deutlich bei *Paul Ricœur*, *Das Selbst als ein Anderer*, München 2005.

² Vgl. *Alina Noveanu*, *Hörenkönnen*. Zum Verhältnis von Geschichtlichkeit und Leiblichkeit bei Martin Heidegger, Tübingen 2021, 54–61.

³ Vgl. *Michel Henry*, *Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung*, Freiburg – München 2010, 9ff. Bei *Karl Scholtissek*, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, Freiburg i. Br. 1999, 290 f., wird ebenfalls von der „reziproken Immanenz“ in Bezug auf Joh 15,4 beispielsweise gesprochen: „Bleibt in mir, dann bleibe ich in euch“; vgl. auch 206 f.

struktur griechischen Denkens bis heute gerade nicht jenes originäre Wort des Lebens, welches die Angst selbst sagt, indem es deren Affekt an sich selbst gibt und somit in sich und für sich offenbar werden lässt – mit anderen Worten jene Weise darstellt, wie unser impressionales Fleisch in seiner Ur-Passibilität an sich selbst gegeben wird, um so die phänomenologische Wirklichkeit der Offenbarung des Fleisches zu sein. Nichts ist also missverständlicher, als im Bereich der lebendigen Selbstoffenbarung von Metaphorik oder Symbolik zu sprechen, die es dort wirklichkeitsgemäß nicht geben kann. Die johanneische Dekonstruktion ist daher grundlegend in theologischer wie philosophischer Hinsicht, indem sie in den Selbstaussagen Christi und deren Symbolismus letztlich keine Bedeutungen mehr vermeint, sondern eine vor-intentionale Wirklichkeit – nicht die *Bedeutung* der Fleischwerdung, sondern deren unmittelbare, weil je aktuelle *Heilswirklichkeit*. Ohne deren phänomenologische Rückbindung an ein effektiv lebendiges Fleisch bliebe jedes Sprechen von Spiritualität oder Glaube in einer unverbindlichen – weil nicht aufgeklärten – Immanenz verhaftet. Setzt jedes Sprechen über Angst, Leiden oder Freude die immanente Affektlabilität derselben voraus, um dann deiktisch davon überhaupt sprechen zu können, so sind auch alle Bedeutungen der christlichen Fleischwerdung letztlich weder rein geschichtlich noch eschatologisch bezogen – sondern je wirklich erprobte, leibliche Unmittelbarkeit des Lebensvollzugs. Der Logos gelangt folglich nicht metaphorisch oder historisch ins Leben, sondern er *ist* Leben als ebenso immemorale wie unmittelbare Selbstzeugung des Lebens zu jedem Augenblick, und somit je „im Anfang“ (Joh 1,1). Johannes ist der erste Denker einer solch radikalen Immanenz, während in der abendländischen Tradition bisher zumeist nur das Denken der Außenheit mit den daraus folgenden reflexiven wie ethischen Vermittlungen geübt worden ist. Insofern stellt das johanneische Denken eine bisher ungenutzte und beispiellose Phänomenologie dar, denn es handelt sich hierbei um eine effektiv „lebendige Gegenwart“ ohne Vergangenheit über Husserls Analysen hinaus: „Denn wie der Vater das Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben“ (Joh 5,26).⁴

Dies scheint nicht nur im Gegensatz zur historisch-kritischen Exegese zu stehen, sondern zu jeder möglichen Texttheorie überhaupt, deren Hauptpostulat auf der Kon- oder Intertextualität wie auch Intratextualität und dem Paratext (wie beim Prolog) beruht. Für die Schriften des Alten und Neuen Testaments bedeutet dies allgemein, dass sich kein Fragment aus der Einheit eines Evangeliums herauslösen lässt und zudem dieses Prinzip auch das Alte Testament literargeschichtlich mit umfasst. So versetzten etwa die Verse 17 und 18 des Johannesprologs durch die Einbeziehung des mosaischen Gesetzes und die „Botschaft“ des Logos oder „Einzigen Sohnes“, da er „am Herzen des Vaters ruht“, in die Gesamtwirklichkeit der göttlichen Offenbarung, ohne dass davon die Fleischwerdung aus Vers 14 einfach isoliert werden könne. Der Vorwurf theologischer Biblexegese in Bezug auf ein radikal phänomenologisches Verständnis könnte daher dahingehend zusammengefasst werden, dass die transzendente Ausrichtung solcher Phänomenologie die Faktizität der gesamtgeschichtlichen Existenz Jesu Christi nur verkürzt wiedergebe, indem sie die neutestamentlichen Texte bloß als eine Art Sammlung für ihre Begriffe benutze, um diese je nach Intention der eigenen Analyse auszuwählen.

⁴ Vgl. Daniel Remmel, *Die Leiblichkeit der Offenbarung. Zur anthropologischen, offenbarungstheologischen und christologischen Relevanz der Lebensphänomenologie Michel Henrys*, Innsbruck – Wien 2021, 6–25.

Dieses Argument würde jedoch nicht nur speziell eine lebensphänomenologische Rezeption des Neuen Testaments betreffen, sondern die Grundfrage denkerischer Rezeption biblischer Texte allgemein. Der Begriff der Kontextualität bedarf daher einer systematischen Antwort, welche die Historizität der Existenz Jesu mit seinen Worten und Taten insgesamt betrifft, indem diese an eine originäre Wahrheitsfrage geknüpft ist, nämlich *göttlichen Ursprungs* zu sein. Wenn unsere Hauptthese deshalb darin besteht, dass der Mensch gemäß dem Christentum letztlich nicht allein von der Welt und ihrer Sprache her geschichtlich verstanden werden kann, dann beruht dies gerade in der inkarnatorischen Verknüpfung von transzendentaler Wahrheitsfrage und dem neutestamentlich bezeugten Selbstverständnis Jesu. Die biblische Bedingung des Menschen ist dem göttlichen Leben nicht heterogen, sondern trägt dieses als fleischliche Bedingung in sich, um auf diese Weise jenes immanente Nicht-Wissen zu bilden, wie wir es zuvor schon als originäre Erscheinungswahrheit jeder Einzelmanifestation des Wirklichen herausgestellt hatten. Genau dieses unmittelbar fleischliche Nicht-Wissen, dass sich als Effektivität unseres Könnens zeigt, macht jene entscheidende Wirklichkeit aus, die in der Botschaft von der Inkarnation Christi selbst zum Ausdruck kommt: dass der Mensch nämlich durch das absolute Leben Gottes von Anfang an in seinem „Fleisch“ sich selbst gegeben ist und somit ein ursprünglicher „Sohn“ oder ein „Kind Gottes“ ist (vgl. Joh 1,12). Selbst die rein hermeneutisch-geschichtliche Auslegung des Johannes-Evangeliums erkennt an, dass es sich in diesem um eine „alternative Tradition“ handelt, d. h. gestaltet als eine „ortlose Tradition in den Dimensionen der Liebe und des Geistes, die für das johanneische Christentum prägend ist“.⁵ Aber gerade deshalb muss konsequent gefragt werden, worin dann letztlich diese Besonderheit als Einmaligkeit der Offenbarung genau besteht.⁶

Wenn daher der Prolog das johanneische Evangelium und dessen Theologie als solche rekapituliert, dann ist damit nicht nur die faktische Textzugehörigkeit des Ganzen anerkannt, sondern dieses Prinzip der Intertextualität bleibt auch für die phänomenologische Analyse ihrerseits maßgeblich - und zwar in einem radikaleren Sinne. Anstatt der Textanordnung der einzelnen Verse und Perikopen zu folgen, legt eine radikale Phänomenologie die gegenseitigen Wahrheitsbedingungen offen, wie sie durch die Einheit von geschichtlicher Inkarnation und originärer Fleischwerdung des Logos gegeben sind. Dabei vollzieht sich dieser Aufweis nicht auf spekulative Weise wie in den Ansätzen des Deutschen Idealismus,⁷ die je ursprünglich individuierte Lebenswirklichkeit besagt vielmehr, dass deren Erprobung in einem vorgegebenen absoluten Leben erfolgt, in dem jedes ‚Sich‘ transzendental geboren wird. Mithin ergibt sich aus einer solchen phänomenologischen Analyse eine immanente Folge von konkret lebendigen Implikationen einer Phänomenalisierungs-

⁵ Kurt Wengst, *Das Johannesevangelium*, Band 2: *Das johanneische Zeitverständnis*, Tübingen 1998, 326 f.

⁶ Vgl. Claude Trémontant, *Le Christ hébreu*, Paris 1992, führt diese darauf zurück, dass Johannes durch seine große Nähe zu Mitgliedern des Hohen Rates auch am Prozess gegen Jesus teilnehmen konnte und auf diese Weise die unmittelbaren Selbstaussagen Jesu über sein göttliches Vater-/Sohn-Verhältnis gehört habe (Joh 18,15) und entsprechend in seiner späteren Evangelienredaktion wiedergeben konnte.

⁷ Vgl. Philippe Capelle (Hg.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris 2004, unter anderem für die Auseinandersetzung mit der Exegese; Markus Enders; Rolf Kühn, „Im Anfang war der Logos ...“. Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart (mit einem Beitrag von Chr. Bruns). Freiburg – Basel – Wien 2011, 175–258.

weise, welche sich als ur-anfänglich zeugendes Leben über die Ordnung des neutestamentlichen Textes im rein linguistischen, pragmatischen oder literarischen Sinne erhebt. Methodisch gesehen, kreuzen sich die Wahrheiten des – hier johanneisch bezeugten – Christentums und die Analyse der Phänomenologie dergestalt, dass letztere ihre Textreferenzen in Abhängigkeit von der erwähnten immanenten Offenbarungsordnung des Lebens selbst her gestaltet. Was an diesem methodischen Vorgehen – von außen her betrachtet – als willkürlich erscheint, löst sich dadurch auf, dass das neu gefundene Intelligibilitätsprinzip eines ursprünglich sich in sich selbst offenbarenden Lebens zugleich auch den überlieferten Text in seiner Redaktion selbst erhellt, in der sich ein geschichtlicher Glaube und originäres Nicht-Wissen des unmittelbar leiblichen Lebensvollzugs miteinander verschränken.

Das Entscheidende an dieser phänomenologischen Intelligibilitätsstruktur besteht folglich darin, dass es sich nicht mehr um ein metaphysisches oder historisch-positivistisches Vernunftprinzip handelt, weil gerade dessen griechisch ererbte Logizität als Interpretationsgrundlage aufgehoben ist – nämlich generell als das Vermögen, mündlich oder schriftlich geformte Bedeutungen hervorzubringen. Das damit verbundene transzendente Prinzip, dabei jeweils einer Norm der Sinn- oder Evidenzverflechtung als hermeneutischem Verstehen folgen zu müssen, kann als grundlegende Enthellenisierung durch die nicht-griechische originäre Wahrheitsgegebenheit des Fleisches gedeutet werden, was auch eine „Dekonstruktion der Metaphysik der Vorstellung“ genannt werden kann.⁸ Der Logos der johanneischen Theologie steht bis heute für die biblische Exegese und für die allgemeine Ideengeschichte in einer unaufgeklärten Zwitterstellung zwischen einem hellenistisch durchdrungenen jüdischen Denken einerseits und einem im eigentlichen Sinne biblisch zu nennenden hermeneutischen Bereich andererseits. Fast scheint er sogar durch diese Ambivalenz zerrissen zu werden, weil eben der Status des unmittelbar leiblich-affektiven Nicht-Wissens als originärer Offenbarungswirklichkeit nicht deutlich hervortreten konnte. Diese besondere historische und kulturelle Situation ist dem johanneischen Text selbst bewusst, so dass die Tatsache, von einem „Logos des Lebens“ zu sprechen, welcher trotz gewisser Hinweise Philons von Alexandrien in einem griechischen Denkhorizont schwer vorstellbar ist,⁹ gerade die Abweisung eines griechischen Einflusses durch den Johannestext selbst anzeigt. Für den antiken Griechen bedeutete die Gegenüberstellung von Logos und Leben die Unterscheidung des Menschen vom Tier, dem als *animalitas* das „Leben“ zugeordnet wird,¹⁰ während das „Leben“ bei Johannes durchgehend das „Leben Gottes“ bedeutet. Diese neue johanneische Intelligibilität dem begrenzten griechischen Logosbegriff zu entreißen, um eine ursprünglichere Phänomenalisierungsweise auszumachen, impliziert zugleich, den johanneischen Text dem klassisch-philosophischen Konzept der

⁸ Vgl. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1988, 10 f. u. 62 f.; ihm folgt ebenfalls Emmanuel Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg – München 1992, 120–139: „Der Untergang der Vorstellung“.

⁹ Über die mystischen Lebenselemente hierbei vgl. Sabrina Inowlocki, „Quelques pistes de réflexion au sujet de la mystique de Philon d’Alexandrie“, in: Alain Dierkens; Benoit Beyer de Ryke (Hgg.), *Mystique: la passion de l’Un, de l’antiquité à nos jours*, Brüssel 2005, 49–60.

¹⁰ Für die aristotelische Lebensbeschreibung zwischen endlichem Leben und göttlichem „unbewegten Bewegter“ vgl. Annette Hilt, *Ousia – Psyche – Nous. Aristoteles’ Philosophie der Lebendigkeit*, Freiburg – München 2005, 283 f.

Erkenntnis zu entreißen, um ihn heute auch kritisch dem Objektivismus und seinen globalisierenden Zerstörungstendenzen entgegenzustellen.¹¹ Als pathische Selbstoffenbarung sowie als ur-intelligible Offenbarungswirklichkeit haftet dem johanneischen Logos nichts konzeptuell Griechisches mehr an und entzieht damit einem fleischgewordenen Gott jegliche bloß allgemeine Seinswahrheit, wie sie für die griechische und abendländische *ratio* maßgebend war und noch ist.¹²

Der johanneische Logos steht jedoch nicht allein kritisch gegen eine solch abstrakte Vernunftwahrheit, sondern er erlaubt das unmittelbare Verständnis der singular-pluralen Universalität in ihrer fleischlichen Konkretion schlechthin. Das historische Geschick Jesu Christi, in biblischen Termini sein „Fleisch“, betrifft in einmaliger Weise die besondere exegetische Struktur im doppelten Wortsinn von Exegese, nämlich erklärend wie narrativ zu sein, indem der johanneische Text eine jeweilig erzählende Fortsetzung mit eigenständig eingeflochtenen Reden Jesu der relationalen Wesensimplikationen Gottes und des Logos bietet – aber dies nicht als eine metaphysische Auslegung, denn der johanneische Offenbarungsanspruch will keineswegs die Wahrheit Jesu Christi im Horizont der ἀλήθεια als ein Wissen auslegen, das bis dahin verborgen gewesen wäre, sondern ein prinzipielles Nicht-Wissen als „Leben“ und „Wahrheit“ in uns bekunden. Im radikal phänomenologischen Begriff einer göttlichen Ersten Ipseität und jeweils individuierten Ipseität als Mensch findet sich nämlich sowohl die hermeneutische Spannung zwischen Judentum/Hellenismus wie zwischen Allgemeinheit/Individuierung aufgehoben. Denn *vor* aller Zeit ist der johanneische Logos die Erst-Lebendige Ipseität als immanentes Wort „bei Gott“ sowie in jedem transzendental Lebendigen als Ermöglichung eines jeweils konkreten *Sich*. Beides findet sich in der geschichtlichen Inkarnation oder Existenz Jesu Christi wieder, denn es geht nicht nur darum, dass sich „das Wesen des Menschen als die offene, personal zu vollziehende Transzendenz auf das Sein Gottes“ bezieht und dadurch „die Inkarnation als die [...] absolut höchste Erfüllung dessen erscheint, was ‚Mensch‘ überhaupt besagt“.¹³ Vielmehr trägt jedes transzendente *Sich* durch seine Zeugung im absoluten Leben Gottes diesen „Logos des Lebens“ (Joh 1,4) bereits originär und unverlierbar in sich. Diese Kurzfassung der rahnerschen Theologie als einer zugleich freiheitlich-transzendentalen Anthropologie lässt gut sichtbar werden, wie hier scheinbar problemlos heideggersches und christliches Transzendenzdenken ineinander gefügt wurden, ohne sich über die sekundär phänomenologische Struktur dieser ek-statischen Transzendenz im griechischen Denken selbst letztlich Rechenschaft abzulegen.

Aber ist die Vorgegebenheit eines transzendentalen Fleisches der Ipseität nicht selbst ein Widerspruch, worin sich in gewisser Weise eine anonym ontologische Vernunft noch einmal wiederholt, sofern nicht auf ein unmittelbar originäres Nicht-Wissen als Fleisch zurückgegriffen wird, worin Gottes Selbstoffenbarung schon immer erfolgte? Ohne Zweifel

¹¹ Vgl. Rolf Kühn, *Der Erst-Lebendige. Christologie leiblicher Ursprungswahrheit*, Freiburg – München 2021, hier bes. 127–138.

¹² Vgl. für diese Diskussion im Zusammenhang mit der Trinitätslehre Karlheinz Ruhstorfer, *Gotteslehre*, Paderborn 2014, 263–351: „Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart“, einschließlich der Kritik der Postmoderne.

¹³ Karl Rahner; Herbert Vorgrimmler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg – Basel – Wien 1975, 215 (Artikel „Jesus Christus“). Den jüngsten ausführlichen Vergleich zwischen Lebensphänomenologie und Rahner bietet Remmel, *Die Leiblichkeit der Offenbarung* (wie Anm. 4), 455–567.

meint ‚Transzendentalität‘ hier phänomenologische Bedingungsmöglichkeit, aber die Universalität dieser Möglichkeit ist ein stets singular sich vollziehendes Leben, d. h. die Ur-Ipseitität des Logos im und als göttliches Leben, wodurch jegliches andere Leben generiert wird. Indem das johanneische und christliche Denken „im Anfang“ Gott und Individuum als Selbstoffenbarung/Sich unauflösbar miteinander verbindet, handelt es sich um keine bloß allgemeine Möglichkeit der Erkenntnis mehr, sondern um eine jeweils phänomenologisch konkret gegebene Existenz. Und genau dieser Zusammenhang von Erkenntnis/Inkarnation wird durch die geschichtliche Existenz Jesu Christi in seiner dramatischen Problematik sichtbar, weil ihm gerade die meisten *nicht* glauben, da sie – entgegen allen „Zeichen“ und aller „Zeugenschaft“ – das Gottsein eines Menschen für unmöglich hielten. Diese Unmöglichkeit durchzieht alle neutestamentlichen Auseinandersetzungen um die Wahrheit Jesu und bereitet jüdische wie christliche Gnosis insofern vor, als entweder die Inkarnation einer unzugänglich monotheistischen Transzendenz (JHWH) oder einem affekt- und leidfreien theoretischen *voûc* widerspricht, da der animalisch-materielle Körper im griechischen Denken gemäß seiner ontischen Natur dem endlichen Vergehen unterworfen ist.¹⁴

Das johanneische Leben als Fleischwerdung des Logos antwortet mithin genau auf die originär transzendente Frage unserer Verlebensdingung, ohne sich dem Vorwurf anonymer Allgemeinheit oder spekulativer Vergöttlichung des Menschen auszusetzen. Als Logos der Offenbarung bedeutet die johanneische Ur-Intelligibilität zugleich vorzeitliche Lebenswirklichkeit sowie deren innere historische Vollzugsstruktur als affektiv-lebendiges Offenbarungswort Gottes (im Sinne seiner „Liebe“) wie des Menschen. Damit kommen die philosophischen wie exegetischen Anliegen zu ihrem eigentlichen Ziel, denn indem jedes Fleisch originär an sich selbst gegeben wird, da das Leben als „Anfang“ jedes Fleisch an sich selbst gibt, hat es seine faktische Existenz in genau jenem rein phänomenologischen oder absoluten Leben, welches es als Passibilität empfängt. Die geschichtliche Existenz eines jeden lebendigen Individuums hat demzufolge ihre transzendente Bedingung als vorthematisches Nicht-Wissen in jenem einzig wirklichen Leben, welches Gott selbst ist. Diese doppelte Möglichkeit, nämlich *wie* das ursprüngliche Leben in sich fleischlich wird und *wie* diese Fleischwerdung als geschichtliche Existenz verwirklicht werden kann, findet daher im „christlichen (oder fleischlichen) Cogito“¹⁵ eines vorzeitig inkarnierten Lebens als Logos ihre Erklärung. Auf diese nicht-griechische Weise ergibt sich zugleich der Boden für all jene Antworten, welche sich für eine geschichtlich interpretierende Hermeneutik stellen, ohne deren einseitig transzendenten Sinnprämissen methodisch teilen zu müssen.

¹⁴ Vgl. auch Peter Hofrichter, *Im Anfang war der „Johannesprolog“: das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie*, Regensburg 1986; Inge Penz, *Wege zum Göttlichen: Sehnsucht nach dem Einssein mit dem Göttlichen in Mythos, Gnosis, Logos und im Evangelium nach Johannes*, Münster 2006.

¹⁵ Vgl. Michel Henry, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg – München 2002, 209–216: „Das christliche Cogito bei Irenäus“ im Sinne eines „fleischlichen Cogito“, welches als reine Passibilität für das Leben Gottes grundsätzlich empfänglich ist.

2. Immanentes ‚Wort des Lebens‘ und Schriftverständnis

Versteht man nämlich die fleischliche Existenz als eine solch geschichtliche Existenz, welche originär auf den lebensimmanenten Gegebenheiten von Bedürfen, Begehren und Anstrengung wie Tun beruht, dann bilden die unsichtbaren Modalisierungen dieser transzendental konkreten Lebendigkeit zugleich das innere oder historische Wesen aller Geschichte als ursprünglicher Gemeinschaftlichkeit der Individuen mit ihren unterschiedlichen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und ideologischen Ausformungen. Dementsprechend ist das rein phänomenologische Wesen der hermeneutisch an Sinnereignissen ausgerichteten Geschichtsbetrachtung eine meta-genealogisch unsichtbar pathische Wirklichkeit, das heißt jene allaugenblicklich abgründig transzendente Geburt eines jeden Individuums und seiner Gemeinschaftsbeziehungen. Diese werden in der geschichtlichen Welt als „Lebenswelt“ gemäß Husserl über Trieb und Vorstellungen präsent, wodurch jedoch nicht nur bereits der *conatus* der originären Motivation außer Sicht gerät, sondern vor allem jene absolute Verlebendigung, dass wir alle nur *einen* „himmlischen Vater“ als Ursprung haben – nämlich jenen, den Jesus selbst als Ursprung allen Lebens von seiner eigenen erprobten christologischen Wirklichkeit her als „Sohn“ verkündete und mit dem er sich gemäß den Abschiedsreden bei Johannes (Kap. 14–17) in gegenseitiger Innerlichkeit ohne jede Trennung verbunden wusste: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich. [...] Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,6 u. 9).¹⁶ Damit wurzeln auch alle Lebensmodalisierungen in ihrer geschichtlichen Vielfalt als Gemeindetheologien etwa für unseren Zusammenhang in einer absolut originären Einheit, welche durch keinerlei historische Sammlung von Sinn jemals eingeholt wird, sofern letzterer stets über das identifizierende Verstehen verläuft und nicht über eine effektiv gemeinsame „Geburt im Leben“.¹⁷

Auf die Sprache – und mithin auf die Exegese – bezogen, will dies besagen, dass es im Unterschied zur „Sprache der Welt“ und ihren Bedeutungsdimensionen eine ältere „Sprache des Lebens“ gibt, welche vom Logos des Lebens als Christus dem Erst-Lebendigen selbst nicht getrennt ist. In der je zu interpretierenden Bedeutungssprache des Welterscheins herrscht die Differenz vor, die nie zu einer wirklichen Identität hinfindet, während das phänomenologische „Wort des Lebens“ das originäre Leben selbst ist, welches nicht von sich selbst verschieden sein kann. Daher ergreift es sich selbst in jeder Affektion wie Impression als die Urphänomenalisierung schlechthin und sagt sich so unmittelbar als das originäre Leben in Schmerz und Freude selbst aus, ohne zunächst diskursiv ausgelegt werden zu müssen. Im Augenblick des Empfindens kann dieses Wort des Lebens nichts anderes als es selbst sein und bildet in dieser Hinsicht eine absolut phänomenologische Wahrheit, die weder täuschen noch lügen kann. Wenn zudem dieses „Wort des Lebens“ zugleich das „Wort Gottes“ als sein ewig innergöttlicher Logos selbst ist, dann verstanden die hoch gebildeten Rabbiner und Schriftgelehrten als Exegeten ihrer Zeit dieses „Wort Gottes“ in

¹⁶ Vgl. Johannes Beutler, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg – Basel – Wien 2016, 393–460, zu den Abschiedsreden. Er verwendet nach Rudolf Schnackenburg – in Abgrenzung von Gleichnis und Allegorie – den Ausdruck „Bildrede“ für Jesu Vergleiche, wo „sich Bild- und Sachebene durchdringen“; vgl. 420 f.

¹⁷ Vgl. Julia Scheidegger, Radikale Hermeneutik. Michel Henrys Phänomenologie des Lebens, Freiburg – München 2012.

den Schriften des Alten Testaments und im Sprechen Jesu nicht, obwohl ihnen die biblische Kontextualität des Gesprochenen nicht entgehen konnte. Das Unverständliche der Schriften und der Worte Jesu ist daher eines der konstantesten Anlässe und Themen der Verkündigung Jesu, um in der johanneischen Theologie des „Zeugnisses“ und des „Lebens“ eine ursprüngliche Antwort zu finden, wobei nicht nur einzelne messianische Stellen von Jesus zeugen, sondern das „Gesetz“ als Schrift insgesamt (vgl. Joh 1,17 f. u. 45). Allerdings geht das ur-lebendige Wesen Jesu als Logos nicht in die Bedeutungen der Schrift auf, sondern ist letztlich nur in dem gegeben, was seinen Ursprung selbst ausmacht – das absolute Leben in dessen Selbstzeugung, womit gleichfalls Begriffe wie „Vater“ und „Sohn“ verlasen werden können, sofern sie noch an eine natürliche Genealogie erinnern sollten.

Das Wort Gottes in seiner jesuanischen Wahrheitsbezeugung wird daher im lebendigen „Herzen“ eines jeden durch die passible Unmittelbarkeit des Lebens selbst vernommen, was ebenfalls über die religionsgeschichtliche Sicht einer fortschreitenden Entfremdung zwischen dem synagogalen Judentum durch den Ausschluss von Jesusanhängern aus seiner Mitte und dem Johannes-Evangelium hinausgeht. Auf diese massive Konfliktsituation nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. zwischen aufkommendem Christentum und sich neu konsolidierendem Judentum kann sicher mit Recht verwiesen werden. Aber die Auseinandersetzung mit den jüdischen Autoritäten, die Johannes aufruft, legt eine prinzipielle Schwierigkeit offen – jene vom intentionalen Nicht-Wissen jedes Menschen angesichts eines absoluten Lebens, welches unbenennbar und unsichtbar ist.¹⁸ Denn sofern jeder ein ursprüngliches *Sich* ist, welches in der Selbstoffenbarung des lebendigen Logos selbstaffiziert an sich selbst gegeben wird, vermag ein solches *Sich* als immanente Ipseität grundsätzlich die pathische Wahrheit von Tod und Auferstehung Christi als uranfänglichem Erscheinen bis in den einfachsten fleischlichen Eindruck hinein zu erproben und dergestalt zu verstehen. Denn letzterer Eindruck wäre in seiner impressionalen Parusie niemals gegeben ohne die Ur-Mächtigkeit der Lebensselbstoffenbarung in jeder immanenten Modalisierung als solcher. Sagen die Heiligen Schriften, und besonders das Johannes-Evangelium, jemals etwas anderes, als diese transzendente Geburt zu jedem Augenblick in jedem Geschehen zu bezeugen, sei es Exil, Sünde, Krankheit, Schuld oder Heil, Freiheit, Vergebung sowie ewiges Leben? Ohne dieses originär verlebendigende Wort des Logos, welches die transzendente Bedingung jeglichen Hörens selbst ist, gäbe es kein Verstehen der Schriften.¹⁹ Aufgrund einer solch unmittelbaren Selbstgegebenheit des Lebens kann dann von einer „Gegenwartseschatologie“ gesprochen werden, wie sie Rudolf Bultmann begrifflich eingeführt hat.²⁰

Die Transzendentalität des „Wortes des Lebens“ im genannten Sinne muss daher radikal phänomenologisch eingesehen werden, um zu ermessen, dass Exegese, Hermeneutik oder Textlinguistik wie Redaktionsgeschichte (wie alle Diskurse) dem Welterscheinen als Bedeutungsdifferenz kategorial verbunden bleiben, welche die Ur-Intelligibilität der lebendigen Wahrheit im johanneischen Sinne nicht in sich tragen kann, da diese vor aller Zeit und Schöpfung ist. So sagt Johannes der Täufer: „Nach mir kommt ein Mann, der mir voraus

¹⁸ Vgl. Henry, *Christi Worte* (wie Anm. 3), 128–137.

¹⁹ Vgl. Antoine Vidalin, *La Parole de la Vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence des Écritures*, Paris 2006.

²⁰ Vgl. Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁵1965, 132 f.

ist, weil er vor mir war“ (Joh 1,30), was von aller Zeit und Geschichte im Sinne des Vierten Evangeliums gilt. Damit löst sich der scheinbare Widerspruch auf, dass die Schriftgelehrten Jesu Worte letztlich als „Gotteslästerung“ zurückgewiesen haben – und nur wenige Zuhörer, die „Einfachen“, diesem „Wort des Lebens“ in Christus gefolgt sind – „einfach“ nicht unbedingt und allein ihrer sozialen Herkunft nach, sondern „einfach“ im Sinne von sich befreiend von der transzendentalen Illusion ihres religiös-lebensweltlichen Ego und Wir, welche uns als Sorge in Abhängigkeit voneinander das reine Hören durch den Horizont der ausschließlichen Weltbezüge als unseren gegenseitigen Interessen verunmöglichen. Doch ein „Pharisäer namens Nikodemus, ein führender Mann unter den Juden“ scheint etwas von dieser „Zweiten Geburt“ geahnt zu haben, selbst wenn Jesus nach dem Hinweis auf die Notwendigkeit einer solchen „Geburt aus dem Geist“ die Frage des Nikodemus genau im Sinne des Unverständnisses von Exegese und Hermeneutik mit einer Gegenfrage beantwortet: „Du bist der Lehrer Israels und verstehst das nicht?“ (Joh 3,1-13)²¹ Dass der Ratsherr Nikodemus gleichzeitig exemplarisch im Vierten Evangelium als eine Figur des öffentlichen Glaubensbekenntnisses für Jesus als den Christus dargestellt wird, wie seine Intervention im Hohen Rat hinsichtlich einer Verurteilung Jesu ohne vorherige Anhörung (vgl. Joh 7,51) und die Bitte um dessen Leichnam gegenüber Pilatus unterstreichen,²² ändert nichts an der tieferen Einsicht des Zusammenhangs von Leben und Nicht-Wissen als unvorstellbarer Geburt „im Anfang“. Denn erst diese immanente Unmittelbarkeit legt die Unabhängigkeit von jeglichem Verständnis in Bezug auf einen „Mutterschoß“ oder sonstige kausale Erklärungen unserer zeitlich-irdischen Existenz offen, wie auch der Vergleich von „Wind“ und „Geist“ zeigt, von dem wir „nicht wissen, woher er kommt und wohin er geht. So ist es mit jedem, der aus dem Geist geboren ist“ (Joh 3,4 u. 8).²³

Wissenschaftlich sorgfältige Schriftstudien werden damit nicht hinfällig, auch wenn ihre Kon- wie Intertextualität niemals abschließend beendet werden kann. Das zeigt heute jede moderne, aber auch schon ältere, Texttheorie seit der Allegorie, Typologie der Kirchenväter bzw. der rabbinischen Thoraauslegung und jüdischen Kabbala bis hin zur disseminierenden Grammatik und Rhetorik. Aber die erarbeiteten Welt- und Geschichtsbezüge in der Exegese und Semantik dürfen nicht in diesen rein zeitlichen wie narrativen Horizonten verharren, sondern in all dem spricht tiefer das „Wort des Lebens“, um von uns im radikalen Selbstempfinden selbst gehört und empfangen zu werden. So gibt es einen „hermeneutischen Zirkel“ des biblischen Textes zwischen Offenbaren/Verstehen, falls man an diesem Begriff festhalten will,²⁴ um im Buchstaben den Geist oder das Leben selbst zu hören, das heißt den originären Logos, sofern dieser schon immer durch unser Leben selbst effektiv gesprochen hat. Die Lektüre der Bibel ist die Jahrhunderte hindurch die geistige wie kulturelle Bedingung gewesen, um unser immanentes Verhältnis zum Absoluten zu ergreifen

²¹ Vgl. Michel Henry, „Ich bin die Wahrheit“. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg – München 1997, 213–225, zur „Zweiten Geburt“.

²² Vgl. Beutler, Das Johannesevangelium (wie Anm. 16), 135 f. u. 511.

²³ Zu Parallelen einer „Wiedergeburt“ im „Corpus Hermeticum“ als möglichem Einfluss auf Johannes vgl. ebd., 142.

²⁴ Vgl. Paul Ricœur, An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion, Freiburg – München 2008, 30–42.

sowie spirituell und ethisch zu vertiefen, wie gerade mystische Traditionen zeigen.²⁵ Dieser Lektüre darf aber gerade kein positivistischer Objektivismus der Exegese übergestülpt werden, um im Namen einer hypostasierten Wissenschaftlichkeit den Zugang zur lebendigen Wahrheit der Schrift von Kriterien abhängig zu machen, denen alle Diskurse heute mehr und mehr gehorchen – nämlich der Auflösung der rein phänomenologischen Wirklichkeit der Individuen, welche nicht nur kein sakraler Charakter im öffentlichen Bewusstsein mehr zuzukommen scheint, sondern ebenfalls kein unmittelbar singulärer Wahrheitswert mehr. Eine kritische Reflexion über Exegese und Sprachtheorie im Allgemeinen beinhaltet daher mehr als nur eine methodische Problematik von angemessenem Textverständnis; es geht dabei letztlich um die radikal phänomenologische Frage der originären Wahrheitszugänglichkeit als solcher. So wenig diese in der Hermeneutik oder Diskursivität bzw. Verschriftlichung für die Traditionsbildung selbst liegen kann, so wenig kann sie auch in der rein kommentierenden Rezeption biblischer Texte allein liegen. Gerade die Johanneszeugnisse machen deutlich, dass eine andere Intelligibilität gefordert ist, die vor jedem Text liegt – da Christi Fleisch im Leben ruht: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18). Dies bleibt unabhängig auch davon, wie das zeitliche Verhältnis zwischen Johannes-Evangelium und Johannes-Briefen bzw. ihre Entstehungsgeschichte im Rahmen einer „johanneischen Schule“ oder „Gemeinde“ unter Einbezug früherer Quellen wie Altem Testament, Qumranschriften, Synoptikern und Hellenismus aussieht.²⁶

So gibt es natürlich einen eindeutigen Rückbezug des Johannesprologs auf den Beginn des Buches „Genesis“ im Alten Testament, denn dort stehen bereits der göttliche „Anfang“ sowie die Erschaffung des Menschen als eines „Ebenbildes Gottes“ in einem solch fundamentalen Zusammenhang, dass sich hierbei bereits auch ideengeschichtlich von einer ersten metaphysischen Bestimmung des Menschen sprechen lässt. Diese ist ganz auf dessen transzendentaler Endlichkeit – oder Passibilität – begründet, welche der Johannestext jedoch nunmehr als ein ursprünglich lebendiges Verhältnis *in Gott selbst* – und nicht nur als Schöpfung außerhalb von Gott – präzisiert. Was mit dem hebräischen *bereschit* beginnt, ist daher weder eine naturwissenschaftliche noch eine im engeren Sinne geschichtliche Darstellung, sondern ein originär religiöses Glaubenzeugnis über die Heilsinitiative Gottes in Welt und Geschichte.²⁷ Dabei ist das „im Anfang“ von Gen 1,1 ein solcher Anfang, der nicht das erste Moment in einer langen Reihe von darauf folgenden Momenten darstellt, sondern die Bedingung für alles Geschehen in seiner Ganzheit, weshalb der Begriff des Transzendentalen in diesem Sinne alle formale und äußere Zeit grundsätzlich übersteigt. Insofern schließt der Anfang (*arché*) bereits auch das Ende (*télos*) in sich ein, was diesseits aller möglichen eschatologischen Entfaltungen bedeutet, dass in Bezug auf Gottes Leben als Anfang schlechthin dieser mit dessen Wesen als Selbstoffenbarung zusammenfällt. Auch die Schöpfung ist damit von vornherein personal oder heilsökonomisch im klassisch-theologischen Sinne zu interpretieren. Wenn Johannes in dieses jüdisch-christliche Welt-

²⁵ Vgl. etwa die umfangreiche Allegorese von Bernhard von Clairvaux, Predigten über das Hohelied (Sämtliche Werke V–VI), Innsbruck 1994–1995.

²⁶ Vgl. Beutler, Das Johannesevangelium (wie Anm. 16), 58 f. u. 558.

²⁷ Für mögliche Parallelen zwischen Lebensphänomenologie und hebräischem Denken vgl. Roland Vaschalde, Suivant Michel Henry, Paris 2022, 80–108: „Pensée hébraïque et phénoménologie de la vie“.

und Geschichtsverständnis nun genau den lebensimmanenten Logos einführt, der „im Anfang“ bei Gott ist und selbst „Gott war“ (Joh 1,1), dann impliziert dies außerdem eine Klärung und Weiterführung des alttestamentlichen „Anfangs“ im Sinne einer prinzipiellen Grundlegung aller Lebensverhältnisse. Aus letzteren ragt jeder Mensch als ursprüngliches „Kind Gottes“ heraus und kann sich in der Fleischwerdung Christi originär verstehen, nämlich unmittelbar „im Anfang“ – „aus Gott geboren“ zu sein (Joh 1,13 f.).

Bildet mithin der Johannesprolog die eigentliche Offenbarung des Beginns der Genesis, dann beinhaltet diese intertextuelle Vertiefung naturgemäß auch eine phänomenologische Klarstellung des Verhältnisses von Schöpfung und Ursprung. Das Verhältnis von Schöpfung/Geschaffenem setzt nicht nur die Zeit als Existenzbedingung voraus, in der sich die Schöpfung von Welt und Mensch entfaltet, sondern auch das Wesen des Menschen selbst in der inneren oder transzendentalen Wirklichkeit Gottes. Adam ist somit der Archetyp eines jeden Menschen, weil an ihm das Apriorische jedes Menschen sichtbar wird, und die rein phänomenologische Wirklichkeit dieses meta-genealogisch ersten Menschen ist mit dessen Transzendentalität identisch, da Letztere seine Wirklichkeit selbst ist. Das Wesen des Menschen als radikale Individuiertheit ist mithin jeweils der Mensch in seiner Originalität, da jeder in sich diese arche-typische Situation wieder findet. Deshalb ist ebenfalls kein Mensch von der Gemeinschaftlichkeit aller Individuen getrennt. Verglichen mit Kants „Kritik der reinen Vernunft“ etwa, welche ebenfalls die apriorische Bedingungsmöglichkeit jeglicher Erfahrung aufweisen will und somit einen transzendentalen Menschen unter den kategorialen Bedingungen der Anschauung entwirft, ist die Wirklichkeit eines solchen Menschen mit der Phänomenalität der Welt als einem raumzeitlichen Sichzeigen identisch. Die „Genesis“ bezieht hingegen von vornherein die Transzendentalität des Menschen auf Gottes zeitlosen Anfang, welcher durch das johanneische „ewige Leben“ weiterführend ergänzt wird. Verliert daher ein Text das Wesentliche der Lebensunmittelbarkeit gleich zu Beginn seiner Darstellung, sei es die kantische Ontologie der Vorstellung oder die exegetische Hermeneutik, so lässt sich dieses wesenhafte Leben als solches im Verlauf von Welt und Text nicht mehr wieder finden – selbst wenn der transzendente Kritizismus um eine *Kritik der praktischen Vernunft* und *Metaphysik der Sitten* als Theorie der Freiheit und jenseitiger Glückseligkeit ergänzt wird. Die kritische Klärung der Transzendentalität in Bezug auf Weltbewusstsein und Lebensselbstoffenbarung bildet somit den Kern einer radikalen Phänomenologie selbst, um einen originären Zugang zur Wahrheitsfrage als Grundlage der Christologie wie Anthropologie überhaupt zu erarbeiten, welche nicht nur von einer kategorialen Methodenfrage gekennzeichnet bleiben.²⁸

Der Begriff „Schöpfung“ bezeichnet auf jeden Fall das Ganze des Seins, die Gesamtheit der Wirklichkeit, und bei aller berechtigten Kritik Heideggers²⁹ am onto-theologischen Begriff solchen Seins als „Vorhandenheit“ lässt sich nicht übersehen, dass jegliches Sein in der „Genesis“ radikale Passibilität gegenüber Gott bedeutet. Die Frage lautet demzufolge, ob diese Passivität zunächst eine bloß weltliche Endlichkeit auf dem Hintergrund einer onto-logischen Universalität des Weltseins bedeutet, oder ob nicht die Passivität des Menschen als „In-der-Welt-sein“ im Sinne einer lebendigen Passibilität innerhalb der Immanenz

²⁸ Zum Stand gegenwärtiger Diskussion über den Zusammenhang von philosophisch-theologischer Subjekttheorie und Christologie vgl. *Rommel*, Die Leiblichkeit der Offenbarung (wie Anm. 4), 335–453.

²⁹ Vgl. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65), Frankfurt a. M. 1994, III: „Das Zuspiel“, 169–172.

Gottes selbst johanneisch weitergeführt werden muss. *Passiv* ist unser Da-sein als Weltwesen in Bezug auf den Welt- und Sichtbarkeitshorizont schlechthin sowie in Bezug auf die einzelnen Weltgehalte und inneren seelischen Zustände, da diese über die sinnliche Erfahrung vermittelt werden, welche den Gegenständen als solchen nicht zukommt. Denn der reine Horizont der Außenheit, welcher sich uns in einer originären Affektion zu empfinden gibt, indem er sich uns zeigt, woraufhin sich alle Dinge für uns in ihm manifestieren können, bedeutet nach Kant und Heidegger eine „transzendente Selbstaffektion“, durch die unsere Passivität als reine – und somit klassischerweise transzendente – Sinnlichkeit definiert ist.³⁰ Die „Genesis“ bietet nun aber die Schöpfung der Welt und des Menschen in ihr nicht nach einem solch zeitlich-transzendenten Weltverständnis letztlich dar, insofern Adam als „Abbild Gottes“ nämlich keineswegs von den Elementen der Welt her verstanden werden kann. Durch seine Ebenbildlichkeit mit Gott ist der Mensch nicht das Ergebnis irgendeines Prozesses, welcher den Menschen außerhalb der Schöpfungshervorbringung unter der Gestalt eines Bildes setzt – das heißt einer bloßen Vorstellung bzw. Idee, die man intuitiv oder intentional sehen könnte. In diesem Sinne kann das Johannes-Evangelium als eine Proto-Phänomenologie bezeichnet werden, die wegweisend zwischen den Phänomenalisierungsweisen „Leben“ und „Welt“ zu unterscheiden weiß, ohne in einer theoretischen Dualität zu verharren, da die Aufgipfelung des Erscheinens durch Tod/Auferstehung Christi jegliche Erscheinung ins Leben einbettet. Denn „das Lebendige ist niemals unter den Toten zu finden“ (Lk 24,5f.), so dass es auch keinesfalls in irgendeinem „leeren Grab“ aufgefunden zu werden vermag (vgl. Joh 20,13), da „Tod“ bei Johannes die Trennung von Gott als dem Leben schlechthin meint, falls der Mensch solchen Ursprungsbezug in dessen Unsichtbarkeit nicht wahrnehmen oder sogar verwerfen will.

3. Ebenbildlichkeit als Geburt im göttlichen Leben

In der Tat hat noch „niemals jemand Gott gesehen“, wie auch Johannes das alttestamentliche Gottesverständnis bestehen lässt, um Gott allein im Logos zugänglich zu machen (Joh 1,18). Aber ebenso wenig wurde auch jemals ein Mensch in seiner transzendentalen Wirklichkeit als lebendiges *Sich* gesehen. Und da Gott als das absolute Leben „im Anfang“ unsichtbar ist und ein solches Nicht-Wissen bleibt, ist ebenfalls der Mensch, welcher im immanenten Leben – und nicht in der Welt – geboren wird, niemals in dem Sinne geschaffen worden, dass er zunächst in die Welt und ihre Materialität eintritt. Die „Ebenbildlichkeit“ mit Gott, „uns ähnlich“ (Gen 1,26), beruht mithin in der ursprünglichen Phänomenalisierung durch das Leben, welches im Fall Gottes die Selbstgründung dieses Lebens allein aus sich selbst heraus ist, während wir *in ihm* geboren werden, das heißt in seiner absoluten Vorgegebenheit als unserer Passibilität reiner Empfängnis. Die Präzisierung durch Johannes gegenüber der „Genesis“ besteht deshalb darin, dass er uns die Einheit der transzendentalen Sichtweise der Heiligen Schrift verstehen lässt, mit anderen Worten eine Intertextualität höherer Ordnung als die bloße Textabfolge im literarisch-historischen Sinne. Die

³⁰ Vgl. Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a. M. 1951, 127–131.

Schöpfung weicht dem Begriff der Zeugung oder Geburt als *generatio*, welche eine originäre Hervorbringung *im Sohn* ist, weshalb denn auch der Schöpfungsbericht mit seinem wiederholten „Und Gott sprach [...]“ als Schöpfung *im Logos* verstanden werden kann. Im verlebendigenden Sprechen Gottes aktualisiert sich jeweils die Selbstoffenbarung Gottes in seinem Sohn als innergöttlichem Wort, so dass aufgrund dieser Homogenität zwischen der Zeugung des Logos wie des Menschen in Gott der Johannesprolog davon sprechen kann, dass der Logos zu den „Seinen“ kam (Joh 1,11). Es handelt sich also nicht nur um Israel als Jahwes Eigentum im Sinne des Bundesvolkes, sondern der Logos inkarniert sich ur-pathisch im Fleisch der gegenseitigen Liebe von Vater/Sohn als Affektibilität oder Heiligem Geist,³¹ wodurch er bei all denen ist, die ihm schon immer als originäre *generatio* zugehören – und woraus die ganze Dramatik ihres Vergessens oder Nicht-Erkennens des Lebens resultiert.

In diesem Sinne wird der Logos also nicht Fleisch erst in der Welt oder in der Schöpfung, sondern die transzendente Einheit der Schriften gemäß der Wirklichkeit der *generatio* verlässt jede hermeneutisch-exegetische Chronologie, um im Johannes-Evangelium dergestalt den Schlüssel zum Verständnis der „Genesis“ zu finden.³² Das Nichtsehen der ursprünglichen Geburt in Gott als deren Vergessen ist intentional, das heißt von der Welt her betrachtet, damit zu erklären, dass es aus dieser Perspektive ein Nicht-Wissen darstellt, obwohl uns das originäre Leben ununterbrochen als Sich selbstaffiziert. In diesem Sinne fußt mithin das Johannes-Evangelium fundamental auf diesem Nicht-Wissen der unsichtbaren „Herrlichkeit Gottes“ in Christus, der es durch seine „Wunderzeichen“ (*semeia*) in Erinnerung ruft. Diese theologische Semiologie, welche möglicherweise eine eigene Quellenvorlage bildete, und auch der damit verbundene Symbolismus bei Johannes im Sprechen vom „Brot des Lebens“ etc., ist daher nicht bloß metaphorische Narrativität als Ausführung der Grundthemen des Prologs, sondern die immanente Sprache dieses Nicht-Wissens selbst als Wirklichkeit diesseits aller welthaften Vorstellung.

Die Johannestexte implizieren folglich sowohl einen transzendentalen Umsturz in Bezug auf die biblische Hermeneutik wie hinsichtlich der hellenistischen Transzendentalität als einer allgemeinen Geist- oder Seinsmetaphysik, gleich ob diese von Platon bis Hegel und Schelling dialektisch oder potenzhaft konzipiert ist. Genau dadurch aber wird auch der schon genannte Begriff der Endlichkeit als Passivität ein anderer; wir sind nämlich letztlich nicht mehr der Welt und inneren Zuständen wie Ereignissen und Situationen gegenüber passiv, sondern unsere radikale Passibilität betrifft das ungeschaffene Verhältnis zum göttlichen Leben schlechthin. Damit ändert sich gleichfalls das Verständnis der affektiv-leiblichen Sinnlichkeit im klassisch philosophischen Sinne, insofern die Transzendentalität des reinen Empfinden-Könnens der Affektivität als solcher zugeordnet werden muss, weil diese den Grund für die lebendige Selbstimpressionabilität und all unserer immanenten wie intentionalen Leistungen im Fleisch bildet. Die Welt ist nur das erste Gegenüber als Transzendenz bei allen Gegenständen, aber die subjektive Bewegung in einem solchen Horizont als affektive Hin- und Abwendung von den Dingen als Weltgehalten ist transzendental allein in der pathischen Selbstbewegung des Lebens möglich. Jede Bewegung als leibliche wie geistige Intentionalität verweist somit zunächst unhintergebar auf die radikale

³¹ Vgl. Remmel, Die Leiblichkeit der Offenbarung (wie Anm. 4), 528–536.

³² Vgl. Henry, Inkarnation (wie Anm. 15), 356–362: „Die Stufen der Passivität: von der Genesis zum Johannesprolog“.

Passibilität im Leben. Von daher wäre es zu wünschen, dass sich die Exegese nicht nur auf je interne Textbezüge innerhalb verschiedener methodischer Dimensionen beschränkt, sondern im Verhalten Jesu und dessen Zuhörern auch originär phänomenologische Strukturen am Werk sieht, die sein Sprechen und dessen Verstehen affektiv bedingen.

Denn durch die originäre Affektabilität wird jede sinnliche Modalisierung – bestimmt als eine immanente Historialität im Sinne von Begehren, Leiden, Anstrengung, Freude etc. – sich selbst als Können eines immanenten Vollzugs gegeben, um in solcher Selbstaffektion die Welt originär auf lebendig-sinnliche Weise überhaupt zu erschließen. Diese Ur-Passibilität kennt in sich selbst keine Distanz oder Transzendenz, weshalb sie als rein phänomenologisches Nicht-Wissen bezeichnet werden kann, das in sich keine Vorstellung als Maßstab des originären Wirklichen kennt. Zugleich ist diese transzendente Affektivität auch jene Passibilität, welche den Unterschied zwischen dem reinen Empfinden-können und dem je thematisch Empfundenen als einem Etwas begründet – was nun wiederum keinen metaphysischen Dualismus darstellt, sondern die urfaktische Heterogenität der transzendentalen Phänomenalisierung selbst offenbart, welche letztlich in der Einheit des ursprünglich fleischlichen Lebens wurzelt. In diesem Sinne ist der oft diskutierte Dualismus bei im Evangelium des Johannes keine religiöse oder ethische Matrix für das Verständnis des Verhältnisses von Gott/Welt oder Oben/Unten bzw. Licht/Finsternis, in der sich die Offenbarungsbewegung des inkarnierten Logos vollzöge,³³ sondern der Verweis auf die grundsätzlich unterschiedliche Phänomenalisierungsweise *als* Immanenz/Transzendenz, die im Leben als Einheit jeglichen Erscheinens ihre Strukturierung findet.³⁴ Auf diese Weise beinhaltet das „Bei-Gott“ des Prologs bereits auch das „Im-Vater-Sein“ und „In-Euch-sein“ der eingefügten längeren Selbstoffenbarungsreden Jesu im erzählenden Evangelienteil des Johannes.

Die Passibilität jedes Sich oder subjektiven Lebens sich selbst gegenüber ist mithin eine originär nicht-transzendente Passivität unseres Fleisches im absoluten Leben selbst, sofern sich jedes Fleisch mit all seinen intentionalen Vermögen nur aus der Selbstgebung des absoluten Lebens entgegennimmt. Die Quelle solch reiner Passibilität als einer immanenten Endlichkeit impliziert mithin den Logos des absoluten Lebens, sofern im „Sohn“ als dem Erst-Lebendigen das Leben Gottes als solches in sich selbst gelangt, indem es sich in ihm als „Wort“ der Empfängnis des Lebens offenbart. Die Passibilität unseres transzendentalen Fleisches als originärer Geburt „im Anfang“ ist daher identisch mit unserem eigenen „Sohnsein“ als „Ebenbild“ oder der „Macht, Kinder Gottes zu werden“, bzw. „die Herrlichkeit des Einzigen Sohnes vom Vater“ in uns empfangen zu haben (vgl. Joh 1,12 u. 14). Die Ähnlichkeit des „Anfangs“ mit Gott aus der Sicht der „Genesis“ ist also letztlich unsere Geburt in Gott selbst, wodurch die Schöpfung als transzendentaler Endlichkeitsstatus unserer originären Passivität nicht aufgehoben ist, sondern vielmehr in seine radikal immanente Wahrheit des „Gott-Erleidens“ oder „Gott-Wissens“ im Sinne Meister Eckharts transformiert wurde. Letzteres „Wissen“ ist zugleich ein „Nicht-Wissen“, insofern Gott

³³ Vgl. zum „Entscheidungsdualismus“ Beutler, *Das Johannesevangelium* (wie Anm. 16), 277.

³⁴ Vgl. ebenfalls Ralf Miggelbrink, *Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie*. Freiburg – Basel – Wien 2009.

eine „Überwesentlichkeit“ als Leben (*bullitio*) bildet, die jeglichen allgemeinen oder analogiehaften Seinsbegriff übersteigt und mithin von keinem Vorstellungsbewusstsein eingefangen zu werden vermag.³⁵

Lässt sich nicht dennoch theologisch einwenden, dass die Rückführung der Schöpfung auf die alleinige *generatio* in Gott unstatthaft sei, weil sich die Schöpfung eben nicht in diesem a-kosmischen Prozess der Lebensselbstzeugung erschöpfe? Gibt es nur ur-anfänglich Gezeugtes, oder gibt es auch zeitlich Geschaffenes? Die allgemeine philosophisch-theologische wie besonders die scholastische Tradition des analogiehaften Seinsdenkens verweist unter anderem auf Thomas von Aquin, für den die Schöpfung „Abhängigkeit“ des geschaffenen Seins in Bezug auf ein Schöpfungsprinzip Gottes impliziere, d. h. nur im Modus der „Relation“ gedacht werden könne.³⁶ Abhängigkeit und personale Beziehung im transzendenten Schöpfungsverhältnis werden damit für immer in einer gewissen Außenheit zueinander stehen, die ontologisch unaufhebbar wäre. Aristotelisch gesprochen, ließe sich damit für die Individuierung des Menschen die Materialursache als Körper – bzw. biblisch als Geschichte – nicht so einfach phänomenologisch ausklammern, ohne die Wirklichkeit des Menschen aufzugeben. Allerdings wurde zuvor schon angedeutet, dass das Fleisch nicht irgendeine Eigenschaft darstellt, welche sich einem ursprünglich materiellen oder geschichtlichen Körper hinzufügte; das Fleisch der subjektiven Leiblichkeit *ist* vielmehr die transzendente Wirklichkeit des Menschen im originären Sinne im Unterschied zu allen anderen Weltkörpern und damit zu einer solch materiellen oder geschaffenen Welt selbst. Das Sprechen von einem „materiellen Körper“ – und die Frage, wie sich in einen solchen der Logos in-karnieren („verkörpern“) könne – bleibt also eine spekulative Frage,³⁷ so wie Analogie und Transzendenz letztlich rationale Argumentationsfiguren in einem schon vorausgesetzten universal ersten Sein sind, ohne sich phänomenologisch zu fragen, *wie* solches Sein in sich selbst – nämlich als Leben – überhaupt ankünftig wird. In jedem Schöpfungs- und Transzendenzdenken bleibt folglich nicht nur zu klären, wie die Differenz von Weltsein zum originären Sichempfinden überbrückt wird, sondern wie Gott in sich selbst *vor* allem Seinsdenken originäres Leben als dessen Selbstgebung ist. In diesem Sinne bildet das Johannes-Evangelium durch seinen zentralen Lebensbegriff als Wirklichkeit göttlichen Selbsterscheinens bereits eine Relativierung des späteren abendländischen Seinsdenkens, das die philosophisch-theologische Tradition und darüber hinaus die Wissenschaft beherrschen wird.

Wenn sich also die Eigenschaften unseres Fleisches letztlich vom unendlichen Leben Gottes und der Fleischwerdung des Sohnes her einsichtig machen lassen, dann ist damit nicht nur die Alltäglichkeit unserer ganz konkreten Existenz als ein je sich-erfreuendes und sich-erleidendes Leben radikal phänomenologisch aufweisbar gemacht. Vielmehr verstehen sich „Abhängigkeit“ und „Relation“ als Ausdruck einer Schöpfungstranszendenz von

³⁵ Vgl. *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, in: *Werke II* (Hg. Niklas Largier), Frankfurt a. M. 1995, 487–538; *Meister-Eckhart-Jahrbuch 15* (2021): Meister Eckhart und das Leben.

³⁶ Vgl. Jean-Luc Marion, „Eine andere Erste Philosophie und die Frage der Gegebenheit“, in: Jean-Luc Marion; Josef Wohlmuth, Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie, Bonn 2000, 13–34; *Dieu sans l'être*, Paris 1984 (dt. Gott ohne Sein, Paderborn 2012).

³⁷ Vgl. Rimmel, *Die Leiblichkeit der Offenbarung* (wie Anm. 4), 260–267.

dem Vermögen her, solch existenziale Faktizität von einer selbstaffektiven Grundberührung als originärer Passibilität her überhaupt erst empfinden und dann analysieren zu können. Denn solange der Transzendenz- oder Schöpfungsbezug nicht originär erprobt, d. h. material-phänomenologisch empfunden werden kann, verharret er in einer formalen Endlichkeitsbestimmung, ohne dabei in der *Ipseität* einer transzendentalen Individuierung wirklich verankert zu sein. Um *sich* in der Tat überhaupt „auf etwas beziehen zu können“, wie Max Scheler schon im Rahmen klassischer Phänomenologie forderte, bedarf es zunächst eines effektiven *Sich* und eines ihm immanent entsprechenden Könnens, ohne welches auch keine „personale Freiheit“ als Aktvollzug denkbar wäre, wie bereits Heidegger³⁸ an Scheler kritisierte.

Der Immanenzbegriff des „ewigen Lebens“, wie er mit dem Johannes-Evangelium unmittelbar verbunden ist, sofern *wir* in Christus *als* Sohn Gottes sind, *so wie* dieser selbst *in* Gott ist, damit auch wir *in* Gott seien (vgl. Joh 14,20), impliziert daher weder eine Differenz- noch Transzendenzstruktur, sondern jene „gegenseitige Innerlichkeit“ im Sinne von Michel Henry, welche entweder Subjekt und Prädikat austauscht oder sich überhaupt in Tautologien ausdrückt. Letztere bedeuten jedoch kein formales „ $A = A$ “ idealistischer Subjektphilosophien, sie sind vielmehr der Ausdruck der Unsichtbarkeit des Lebens und damit der reduktiven Abwesenheit eines jeden apophantischen oder hermeneutischen „Als“, wie auch schon Fichte³⁹ deutlich gemacht hat. Die Immanenz des Lebens bei Fichte bleibt allerdings noch spekulativ, weil das Verhältnis des Absoluten zum rein praktischen Ich keine wirklich phänomenologische Ipseität birgt, sondern aus einer ersten genetischen „Setzung“ des Denkens stammt. Der in jeder Immanenzphilosophie drohende Pantheismus ist im johanneischen Immanenzdenken jedoch dadurch bereits überwunden, dass die Selbstgenerierung des Lebens nicht anonym gedacht wird, sondern in einer *Ersten Ipseität* erfolgt – eben im Logos als dem „Einzig Geborenen“ Gottes (vgl. Joh 1,18). Und da auch jedes menschliche *Sich* in diesem Erst-Lebendigen geboren wird, ist jedes *Sich* kein unbestimmter Modus einer Substanz oder eines unendlichen Seins wie bei Spinoza, sondern „im Anfang“ selbst als ein unmittelbarer Bezug im Leben Gottes unverwechselbar gegeben, womit auch die Zweideutigkeit Adams als eines bloßen Gattungswesens überboten wird.

Gewiss findet sich diese Immanenz, wodurch jedes individuierte Leben sich erproben und sich selbst sowie die anderen lieben kann, auch bei den Synoptikern und Paulus wieder, aber für Johannes sind Selbsterprobung und Liebe als lebendig praktische Wahrheit so fundamental, dass in ihnen zusammen mit der Nächstenliebe zugleich die Präsenz des Heiligen Geistes selbst abgelesen werden kann. Diese phänomenologisch gegenseitige Innerlichkeit als die Fülle der johanneischen Immanenz geht über jede exegetische Schrifteinheit und hermeneutische Sinnkoinzidenz hinaus. Dadurch stellt die Relation bei Johannes mehr als nur eine Analogie dar – nämlich eine wirkliche Gleichheit in jeglichem „So wie ...“ als unmittelbarer Selbstoffenbarung Gottes in seinem Logos und in uns. Schöpfung und Zeugung fallen damit nicht mehr auseinander, falls die „Genesis“ von Johannes aus gelesen wird. Das Licht, welches das Evangelium mithin auf diesen alttestamentlichen Text wirft,

³⁸ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 11967, 52f. (§ 7).

³⁹ Vgl. Frédéric Seyler, Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“. Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806, Freiburg – München 2013, 65f.

löst jene Zweideutigkeit auf, die zwischen der Schöpfung als Eröffnung eines Welthorizontes in der Differenz und der Erschaffung des Menschen als „Gottähnlichkeit“ herrscht, da letztere nur über den originären Lebensbegriff angemessen zu verstehen ist, der zunächst kein transzendentes oder abkünftiges Sein enthält. Insoweit die Wirklichkeit des lebendigen Fleisches aus dem Leben Gottes selbst heraus jedem sichtbaren menschlichen Körper fundierend innewohnt und ihm dergestalt vorgegeben ist, erlaubt diese phänomenologische Unterscheidung von Fleisch/Leibkörper auch den Gedanken der Erschaffung eines solchen Körpers im materiellen Wortsinne „aus Lehm“ (Gen 2,7).⁴⁰ Wenn daraufhin die geschichtliche Inkarnation des Logos „im Fleisch“ die ursprüngliche „Ebenbildlichkeit“ – und damit auch „Schöpfung“ – wiederhergestellt hat, wie gleichfalls die Kirchenväter bezeugen,⁴¹ dann ist damit die ursprüngliche *generatio* aus Gott heraus nochmals in den Mittelpunkt gestellt. Denn es wird kein neuer Mensch in einem kreationellen Sinne geschaffen, sondern der in Gott geborene Mensch findet seine vergessene Erstbedingung wieder – ohne mit dieser Bemerkung den Anspruch zu erheben, die Implikationen einer solchen verlorenen oder vergessenen Ursprünglichkeit in ihren heilstheologischen und ethischen Konsequenzen substanziell darlegen zu können, wie sie etwa besonders gut am Beispiel vom „verlorenen Sohn“ bei Lukas 15,11–32 ablesbar sind.⁴²

Was also durch eine nicht-hermeneutische Rezeption des Johannes-Evangeliums vermieden wird, ist einerseits die Hypostasierung von Transzendenz wie von Schöpfung, andererseits die neuzeitliche Verabsolutierung des Weltseins als Differenz oder Alterität. Dadurch werden jene immer wiederkehrenden Schwierigkeiten in Philosophie wie Theologie überbrückt, die darin bestehen, in ganz unterschiedlichen Transzendenzbegriffen zu verharren, welche miteinander nichts mehr gemein haben – etwa einerseits im Begriff eines schlechthin Absoluten und andererseits im Begriff eines zeitlich endlichen Sinnexistenzials. Die johanneische Ur-Intelligibilität verweist als „Anfang“ auf ein unbedingt lebendiges Voraus, welches absolut ist, ohne in der Immanenz als Fleisch abwesend zu sein, sondern um sich gerade über die rein phänomenologische Wirklichkeit der Passibilität miteinander zu vereinen. In der Ur-Passibilität des Lebens individuiert sich solche Passivität unseres Fleisches, so dass hier Absolutes und menschliche Ipseität in der *einen* Fleischwerdung des Logos verbunden sind, ohne den Menschen entweder zu einem reinen Weltsein oder zu einem abgefallenen Gott zu machen – zum „Prothesengott“ nach Freud etwa. Der Johannestext verkennt allerdings auch nicht die „Finsternis“ als Vergessen dieser ursprünglich immanenten Situativität, welche zugleich ein Vergessen Gottes, des Nächsten wie unserer selbst in Bezug auf ein und dieselbe originäre *generatio* ist. Damit ist die Botschaft des Vierten Evangeliums für alle originär phänomenologischen Fragen ein Umsturz – und somit zugleich ein Neubeginn – wie ihn weder Hermeneutik noch Exegese darlegen können, die von der geschichtlich vermittelten Interpretation leben – mit anderen Worten: die *ratio essendi et cognoscendi* als Leben, sei es als Zugang zur Welt, zum Miteinander, zu Gott, zu

⁴⁰ Vgl. Henry, Inkarnation (wie Anm. 15), 199ff.

⁴¹ Vgl. z. B. Origines, Commentaire sur Saint Jean, 5 Bde., Paris 1966–1992; Augustinus, In Iohannis evangelium tractatus, Turnhout 1954.

⁴² Vgl. z. B. die beiden Auslegungen bei Henry, „Ich bin die Wahrheit“ (wie Anm. 21), 186–212, und Jean-Luc Marion, „Die Rückkehr des verlorenen Sohnes“, in: Religio und Passio. Texte zur neueren französischen Religionsphilosophie (Hg. Rolf Kühn), Würzburg 2014, 300–311.

uns selbst ... oder auch zu Texten: „Kein Mensch kann sich etwas nehmen, wenn es ihm nicht vom Himmel gegeben ist“, wie Johannes der Täufer apodiktisch angesichts der lebendigen Wahrheit Christi festhält (Joh 3,27). Unterfängt nämlich die originäre Selbstverlebensbedingung jegliche Sinn-Intentionalität, dann ist damit die prinzipielle Zugänglichkeit zu jeglichem Sein schlechthin gewährt. Phänomenologische Analysen auf dem Boden einer johanneischen Wahrheits-Rezeption beruhen daher auf einer erneuerten praktischen Transzendenz, welche in allen Erscheinungen die ur-anfängliche Selbstbewegung des Lebens ausmacht, ohne von der Sakralität oder originären *religio* solchen Lebens getrennt sein zu können – mithin von einem stets ursprünglichen *Wie* als phänomenologischem Modus jeglicher Gegebenheit.

Lässt man diese strukturelle Unabhängigkeit des Johannes-Evangeliums hinsichtlich jedweder sinndifferenten Exegese gelten, dann bietet sich derselbe Text auch für die philosophische Rezeption ohne größere Schwierigkeit an, insofern letztere dadurch ihre eigenen phänomenologischen Voraussetzungen radikalisiert. Gegenüber Welt, Körper, Ich, Wahrheit, Geschichte etc. ist gegenreduktiv eine je passibel modalisierte Immanenz aufzusuchen, welche genau den originären Status des johanneischen Logos als Ur-Intelligibilität besitzt, um die eindimensionalen Hypostasen und Substitutionen aufzubrechen, welche ebenfalls die Philosophie seit dem griechischen Denken überlagern und originäre Fragestellungen kaum mehr zugelassen haben. Der johanneische Umsturz ist als neue Dimension eines Verständnisses zu sehen, welches sich nicht mehr vorrangig an Denkprobleme bindet, sondern eine lebendige Erprobung zum Ausgangspunkt nimmt. Dieser Erprobung kann kein mundanes, zeitliches oder diskursives Apriori länger zur einzigen Voraussetzung gemacht werden, weil sie die Selbstzeugung des Lebens verfehlen, ohne die *nichts* wäre. Wir haben schon angedeutet, dass die Immanenz als fleischliches Können zugleich das eigentliche Wesen jeder Handlung ist, die darin besteht, „die Wahrheit zu tun“ (Joh 3,21) und nicht bloß zu denken, was das unmittelbar originäre Nicht-Wissen einschließt, welches wie Gott immer „am Werk“ ist: „Mein Vater ist noch immer am Werk, und auch ich [sc. Christus; R.K.] bin am Werk“ (Joh 5,17; vgl. 4,3 u. 17,4). Dadurch gibt uns das johanneische Denken über einen diesbezüglich hebräischen Wahrheitsbegriff als „verlässliche Bekundung des Heils“ (*emet*) hinaus⁴³ auch jegliches Weltsein als reine Schöpfung im Sinne ursprünglicher Gebung wieder. Der schon erwähnte scheinbare Dualismus von Licht/Finsternis ist daher kein traditionell metaphysischer oder gnostischer Dualismus, sondern die bisher nie in Anspruch genommene Klarheit einer zweifachen Phänomenalisierungsweise, welche nicht Welt/Leben trennt, sondern erst jegliches Weltsein im leiblichen Leben als transzendentaler Sinnlichkeit zugänglich macht.

Indem Johannes den Blick auf die Schöpfung als immanente *generatio* im absoluten Leben schärft, schärft er zugleich den Blick dafür, dass alle Weltgehalte einer effektiven Ge-

⁴³ Vgl. Beutler, Das Johannesevangelium (wie Anm. 16), 161 f., 272 u. 487 f., der durchgehend philosophische Implikationen verneint, um meist die „synchrone Lesart“ sowie Textpragmatik als „Leserlenkung“ zu bevorzugen, wodurch den Lesern des Vierten Evangeliums eine „Erschließung des Sinns der Existenz [sc. im; R.K.] gegenwärtigen Augenblick“ unter Betracht von „Wort und Werk Jesu“ ermöglicht sein soll; ebd., 325, 332 u. 400 f. Daraus ergäbe sich auch der Begriff „Entscheidungs dualismus“ für die Komplementarität von „Gegenwarts- und Zukunftsschatologie“, so etwa für Joh 14,2 f.

schichte unterliegen – der affektiv-leiblichen Praxis lebendiger Individuen. Was wäre erhellender für unsere kulturelle Zukunft als diese Neubestimmung, anstatt alles von wissenschaftlicher und digitaler Objektivität als technischem Lösungspotential her zu erwarten? Sollten die Johannestexte mithin deutlich dafür die Augen öffnen, dass die Trennlinie nicht zwischen Glauben/Atheismus verläuft, sondern strukturell zwischen Leben/Tod, dann wäre verständlich, warum die johanneische Theologie so frei von allem Verengenden auftritt – da sie allein aus dem originären Leben heraus atmet. In diesem Sinne ist ihr Denken älter als jede Philosophie und Theologie, älter als alles Denken. Als solche Immemoriabilität entspricht sie dem unmittelbaren Selbstwissen des Lebens als inkarnatorischem Logos in jedem Lebensaugenblick, der keines anderen Wissens bedarf – und in diesem Sinne im rein lebendigen Nicht-Wissen gegründet bleibt. Beziehen wir dies ebenfalls auf den Buddhismus etwa, dann findet auch dessen Ausgangsproblematik des „Dürstens“ hier eine Antwort,⁴⁴ denn im Gespräch Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen wird der „Durst“ als solcher anerkannt, um im unmittelbar präsenten Leben gestillt zu werden: „Wer aber von diesem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird nicht mehr Durst haben; vielmehr wird das Wasser, das ich ihm gebe, in ihm zur sprudelnden Quelle werden, deren Wasser ewiges Leben schenkt“ (Joh 4,13f.; vgl. 7,37f. u. 19,28). Mit anderen Worten finden Bedürfen und Begehren des Lebens der Menschen in deren Originarität selbst eine Antwort, wie es das Johannes-Evangelium durchgehend bezeugen will, um damit zur Wahrheits-Praxis je unmittelbarer Verlebendigung in der ursprünglichen Einfachheit durch Gott zu werden. Wenn eine solche „Offenbarungsdimension“ über die vermeintlich äußeren Fakten im Vierten Evangelium zum Ausdruck kommen soll, so ist es nur konsequent zu sagen, dass ein vollständiges Zeugnis der Lebens- und Wahrheitswirklichkeit des Logos allein über Texte nicht möglich ist. Aber dann vollendet dasselbe Vierte Evangelium auch selbst nicht durch seinen Schlussvers 21,25 die Wortwerdung als Textwerdung,⁴⁵ sondern bricht letztere auf, wenn „die ganze Welt die Bücher nicht fassen könnte, die man schreiben müsste“.

If God is no longer understood in terms of the concept of being, but rather as original life-reality, then Christ, as the intra-trinitarian Word, can be conceived as the First Living. In a radically phenomenological sense, this means the self-generation of primordial life in a “sonship” that enables the reception of absolute life as its self-giving within a “mutual interiority.” Thus, this Christological incarnation “in the beginning” (John 1:1) is at the same time the very possibility of our embodiment, insofar as this embodiment is conceivable only within the reciprocity of the life begotten by God in the Son. In this way, the phenomenology of Christ corresponds to the originally phenomenological truth of our subjectively immanent life, allowing us to understand the Christ-testimonies in the Fourth Gospel especially as the self-revelation of an immediate life, one that is experienced in all our relations to ourselves, the world, and others.

⁴⁴ Vgl. Rolf Kühn, *Das Begehren der Mystik. Eine Kriteologie für Erkenntnis und Praxis*, Baden-Baden 2022, Kap. IV,1: „Illusion des Ichs und Leid im Buddhismus“.

⁴⁵ Vgl. Beutler, *Das Johannesevangelium* (wie Anm. 16), 559: „Das Wort ist Text geworden.“