

Rolf Kühn

Religion und Modernität

Zur Notwendigkeit einer phänomenologischen Religionsphilosophie heute

Abstract: Angesichts einer Modernität, die reflexiv wie praktisch seit der Aufklärung jeglichen religiösen Offenbarungsanspruch verneint, bleibt heute nach dessen radikal phänomenologischer Ermöglichung zu fragen. Ungedacht ist nämlich bisher die reine Faktizität einer transzendentalen Passivität, in der sich absolutes wie endliches Leben vereinen. Dies erlaubt die Skizze eines neuen religionsphilosophischen Ansatzes, welcher das Postulat der modernen Objektivierung hinter schreitet.

Die Modernität als umfassender Begriff für alle geschichtlichen Entwicklungen seit der Renaissance in Europa kennt drei zentrale Einschnitte im geistigen und gesellschaftlichen Leben, welche sich aufgrund ihrer Massivität als *ontologische Subversionen* bezeichnen lassen. Es handelt sich um das Aufkommen der naturwissenschaftlichen Experimental- und Denkmethode, deren reine *Objektivität* von der Ökonomie und Technik integriert und weitergeführt wurde, um in allen Erscheinungsweisen nur noch Gesetze der Quantifizierung und Mathematisierung gelten zu lassen, welche auch für das biologische oder psychologische Sein des Menschen dem grundlegenden Anspruch nach keine Ausnahme mehr tolerieren. Wenn in ontologischer Hinsicht für diese Modernität nur mehr die Objektivierung allen Seins maßgeblich ist, dann betrifft die Subversion mithin das *Leben* als transzendente Sinnlichkeit oder Affektivität schlechthin, denen weder von Wissenschaft noch Technik oder Kapitalismus ein eigenständiger Wahrheitszugang zuerkannt wird. Die Modernität, welche sich zur Zeit epochal in der Globalisierung als einziger (wahrscheinlicher) Zukunftsentwicklung fortschreibt, läßt sich daher kurz als die Substitution oder Verneinung jeglichen *Offenbarungsanspruchs* verstehen, sofern dessen absolutes Erscheinen die individuelle oder subjektive Wahrheit des je Einzelnen in seinem inneren „religiösen Erleben“ als solchem betrifft.

1. Religion als Immanenzoffenbarung

Wenn wir die Selbstphänomenalisierung des Religiösen, und zwar unabhängig von jeder historisch gewordenen Konfessionalität, im Bereich der inneren Wahrheitsempfindung verankert sehen, dann sind damit von vornherein auch alle ideologischen Problematiken ausgeschaltet, wie etwa jene von Vernunft und Glauben oder von Theismus und Atheismus. Die Aufklärung mit ihrer Religionskritik, wie etwa bei Kant, aber auch bei Feuerbach und Marx gegenüber Hegel, verläuft auf der Ebene der *Bewusstseinsvorstellungen*, deren Projektionen in Bezug auf „Gott“ als imaginäre Heils- oder Zukunftshoffnungen auf ein „allmächtiges Wesen“ hin entlarvt werden sollten, da dessen Eigenschaften an sich dem Menschen selbst zufallen. Wenn man diese Kritik religiöser Vorstellungen in ihrer Rückführung auf menschliche Bedürfnisse der Sicherheit und ewigen Glücks sodann in ein Unbewusstes oder einen Naturprozess verlagerte, wie es über Schelling und Freud seit der

Romantik geschah, so ändert dies wenig an den Prämissen der Modernität: Ideen wie dunkles Unbewusstes sind prinzipiell einer Objektivierung oder einem Realitätsprinzip zugeordnet, welche sie zu säkularisieren und zu entziffern wissen (Kühn 2008, Kap I, 1-2).

Was jedoch weder die Aufklärung noch die Moderne oder Postmoderne gesehen haben, besteht nun genau in dem originär phänomenologischen Sachverhalt, dass weder eine Vorstellungsproduktion noch eine vorbewusste Genealogie des Bewusstseins ohne eine radikale *Ursprungspassibilität* des lebendigen Selbstempfindens möglich sind. Eine adäquate Religionsphilosophie als Phänomenologie ist daher eindeutig in diesem Punkt anzusiedeln – und zunächst nicht auf der Ebene der ideologischen Strukturen als Transzendenz- oder Sprachphänomene. „Passibilität“ bedeutet dabei, dass das Leben dem Denken prinzipiell *vorher* geht, indem wir ersteres empfangen müssen, um überhaupt sein und existieren zu können. Und diese Ursprünglichkeit als reine Empfängnis oder affektive Subjektivität ist mit der schon genannten Offenbarungsrealität identisch, welche sich als Selbstgebung des Lebens an uns in einem absoluten oder radikalen Sinne erweist, was auch gemäß solcher rein affektiven Lebensphänomenalisierung als unsere ur-anfängliche *Selbsterprobung* in der praktischen Wahrheit des Lebens verstanden werden kann. Eine reine Phänomenologie der Passibilität als unbedingter *Immemoriabilität* verleiht mithin der originären Empfängnis des Lebens einen Status der „Verbindung“ (*religio*) mit dem absoluten, transzendentalen oder göttlichen Leben, ohne in dieser unaufhebbaren Phänomenalisierungsweise eines Jeden von uns noch irgendeine reflexive Distanz, Differenz oder Transzendenz ausmachen zu können.

Das Sprechen „darüber“ vollzieht sich ausschließlich als *Hinweis* auf einen rein praktischen oder immanenten Lebensvollzug, dessen ab-gründiges Sich-Vollziehen in der Konkretion seiner je augenblicklichen Affektion unmittelbar gegeben ist. Dadurch wird der Hinweis auf das rein phänomenologische Leben in der originären Erscheinungsweise meiner ursprünglichen Passibilität als Subjektivierung wie Individuierung zum *index sui* des absoluten Lebens selbst, so dass der „Hinweis auf das Leben“ zugleich als „Sprechen in diesem Leben selbst“ praktisch erprobt werden kann. Die Passibilität der ursprünglichen *religio* enthält somit eine prinzipielle Selbstbegrenzung des referentiellen Wesens des Diskursiven und damit die Aufhebung der Hypostase der welthaften Transzendenz, deren Erscheinungsweise als Ek-stasis jedes Sprechen eröffnet, wie Heidegger aufwies (1997). Eine Destruktion der Religionskritik bewegt sich demzufolge zunächst nicht mehr länger auf der Ebene der angemessenen oder unangemessenen Begrifflichkeit für das Absolute oder dessen Verneinung, sondern in der Sphäre des prinzipiellen *Nicht-mehr-Verneinen-Könnens*, nämlich

in der immanenten Sphäre meiner transzendentalen Lebendigkeit, ohne deren unmittelbare Gegebenheit *nichts* gegeben wäre – weder Welt noch menschlicher Diskurs.

Eine radikal religionsphilosophische Phänomenologie des „Glaubensproblems“ widersteht mithin dem imperialen Anspruch der Modernität, alles Erscheinende in den ob-jektivierenden Sichtbarkeitsraum des *Sich-Zeigens* zu versetzen, um es dort dem Verdikt der Vernunft zu unterwerfen – selbst wenn diese sich postmodern als „transversal“ oder „fraktal“ gibt. Damit ist kein Dialog mit vergangenen oder gegenwärtigen Hermeneutiken der Existenz, Traditionen und Texte abgebrochen, sondern nur die Vorherrschaft des Epistemologischen als Selbstreferentialität des Denkens und Diskurses in Frage gestellt, wenn es um die Ursprungsproblematik unserer reinen Subjektivität diesseits aller Subjekt- und Objekttheorien geht. In diesem Sinne ist *religio* als Passibilität reinen Lebensempfangs *Bruch* mit jeder Weise von Weltsagen, das heißt Epoché der Evidenzen als Herrschaftsraum der Vorstellungen, die niemals den Urgrund des Lebens gesehen haben und auch niemals sehen werden, wie gerade die johanneische und mystische Tradition dies mit am besten bezeugt. Wenn daher letztere heutzutage wieder an Kraft zuzunehmen scheinen, dann verbindet sich darin eine Kritik des institutionell Religiösen wie auch der Aufklärung als möglicher Selbstaufklärung des Menschen, weil die reine Passibilität jene Urfaktizität ist, an der sich jede Evidenz bricht, um ein rein praktisches „Wissen“ der Lebensabkünftigkeit wieder ins Zentrum allen Geschehens zu rücken, welches zugleich die unverfügbare Gewissheit aller Lebenskräfte darstellt.

Wir plädieren hier also keineswegs für Esoterik oder ähnlich quasi-religiöse Erscheinungsweisen, wie sie heute als subkulturelle Formen für ein Bewusstseinsleben auftreten, um sich ebenfalls *vorstellungsmäßig* in eigene „Tiefenschichten“ der Seele oder des Universums zu projizieren. Hier bleibt „Aufklärung“ angesagt, weil die Täuschung nicht so sehr in dieser Vorstellung eines Anderen als „Heiligem“ liegt, sondern in der Unangemessenheit des Vorstellungsprinzips für das Wesen des Religiösen als solchem. Ruht letzteres im reinen Empfang eines absoluten Lebens, so geschieht diese „Gabe“ als Selbstgebung *vor* allem Denken, indem sie Selbstoffenbarung dieses Lebens in der Unmittelbarkeit wie Einfachheit seiner selbst ist, wie es gerade auch der gewaltige Kritiker des Christentums, Friedrich Nietzsche, in seiner Schrift „Der Antichrist“ an der Figur Jesu wieder erkennt: „Jedwedes Distanz-Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist abgeschafft – *eben das ist die ‚frohe Botschaft‘*. Die Seligkeit wird nicht verheißen, sie wird nicht an Bedingungen geknüpft: sie ist die *einzig*e Realität – der Rest ist Zeichen, um von ihr zu reden. [...] Das Leben des Erlösers war nichts anderes als *diese* Praktik – [...] er weiß, wie es allein

die *Praktik* des Lebens ist, mit der man sich ‚göttlich‘, ‚selig‘, ‚evangelisch‘, jederzeit ein ‚Kind Gottes‘ fühlt.“ (1973 II, Nr. 33, S. 1195 f.)

Gewiss spiegeln sich in diesen Sätzen Nietzsches auch seine eigenen Persönlichkeitszüge wieder, aber er macht im weiteren Zusammenhang darüber hinaus deutlich, dass es genau um eine *Umkehr* der *Phänomenalisierung* als solcher geht: „Das Christ-sein, die Christlichkeit auf ein Für-wahr-halten, auf eine bloße Bewusstseins-Phänomenalität reduzieren, heißt die Christlichkeit negieren.“ (Ebd. Nr. 39, S. 1200) Damit ist unterstrichen, dass es rein phänomenologisch ein unmittelbares Tun gibt, welches in keine Veräußerung eintritt, weil es sich nur als unmittelbare oder ursprüngliche „Identität“ mit der „Seligkeit“ des absoluten Lebens empfinden läßt, aus der alle abstrakten Nominalisierungen „Gottes“ ausgeschaltet sind. Nur auf diese Weise kann das herrschende Objektivierungsgesetz der Modernität ebenfalls aufgehoben werden, welche das Handeln nicht in seiner direkten oder inneren „subjektiven Praxis“ reiner Individuierung durch das absolut phänomenologische Leben zu ergreifen vermag, da das immanente Handeln unter den Blick wissenschaftlicher Disziplinen zu einem „Verhalten“ oder zu „Rollen“ wird, über die Psychologie, Soziologie oder Ökonomie und Jurisprudenz befinden. Die Praxis der je einmaligen Subjektivität erscheint dann als eine Bewegung im Außen der Welt, mithin analog zu anderen Körpern, um es libidinös oder motivational von einem unbewussten bzw. intentionalen Ziel abhängig zu machen, welches als „Erfüllung“ von Lust, Wert oder Sinn die Handlung nur als eine Überwindung des anthropologisch konstitutiven „Mangels“ unserer Bedürfnisabhängigkeit von Natur und Kultur erscheinen läßt.

Auch die theologische Tradition verlegt einseitig das Augenmerk auf solch externen „Produkte“ oder Ziele, wenn sie vom „ewigen Heil“, „Gericht“ oder von „Unsterblichkeit“ spricht, um damit heute in eine gefährliche Nähe zum globalen Marktgeschehen zu rücken, auf dem alles als „Leben“ angeboten wird – als *choose your life*, wie die Reklame auf einem Coca-Cola-Automaten paradigmatisch für alles Kaufbare verspricht. Die radikal phänomenologische „Seligkeit“ des Lebens als die nicht-substituierbare Passibilität der reinen oder ursprünglichen Lebensselbstaffektion scheint die einzige Instanz zu sein, welche der „Entfremdung“ der Modernität als Objektivierung und Kapitalmaximierung entgegensteht, weil sie solchem „Geschehen“ in der bloßen Exteriorität und permanenten Differenz des „Preises“ den *Affekt* als unveräußerbar entzieht, denn er wird dort nie wirklich „leben“ können. Eine Religionsphilosophie der immanenten Lebensselbstoffenbarung impliziert über die Kritik phänomenologischer Außenheit mithin die Reduktion der Allpräsenz der

ökonomischen Zirkulation, auf deren Ebene auch alle Theorien als Marktfaktoren heute gewertet werden – nämlich als dem Gewinn zu- oder abträglich (Düppe 2009). Eine ursprüngliche Immanenz des Handelns in dessen Einheit mit der Potenzialisierung durch ein absolutes Leben ist daher kein Solipsismus oder sogar Autismus, sondern die notwendige Weise, die Frage der transzendentalen Faktizität eines immemoriablen Anfangs als „Leben“ so zu erproben, dass dieser Anfang – wie die ihm entsprechende Ipseisierung – frei von irgendwelchen mundanen Vorherbestimmungen im Sinne der Modernität und ihrer abstrahierenden Kategorialität ist.

2. Individuierung und absolutes Lebenspathos

Damit dürfte bereits sichtbar geworden sein, dass wir die religionsphilosophische Problematik – als eine durch und durch *phänomenologische* – weder vorrangig bei der Theodizeefrage noch bei einer Entmythologisierung oder ethischen Geschichtshermeneutik beispielsweise ansiedeln (Pöggeler 2007), sondern bei einer grundsätzlichen „Philosophie der Offenbarung“, die allerdings nicht mehr metaphysisch „setzend“ wie bei F. W. J. Schelling (1983) ist oder bloß formal „appellativ“ wie gegenwärtig bei Jean-Luc Marion (2005, 13 ff.) im Sinne eines „letzten Anrufs“, der uns nur zu „Zeugen“ oder „Hingegebenen“ an ein überwältigendes oder „gesättigtes“ Phänomen macht. Vielmehr ist uns die Immanenz der Lebensselbstaffektion bereits als eine absolute Konkretion entgegengetreten, deren radikal phänomenologische Bestimmung als passible Lebensübereignung jedwedem Fühlen, Denken oder Handeln mit dem Eigenwesen des *Pathos* oder der affektiven Erprobung kennzeichnet, in denen Absolutes und Individuation ohne eine mögliche Trennung ein und dasselbe Geschehen ausmachen. Dies läßt sich unmissverständlich an der zuvor genannten „Praxis“ des Handelns weiter aufweisen, insofern schon die geringste Impression, Affektion oder Motivation eine „Kraft“ in Anspruch nehmen muss, welche nicht nur *a priori* – und damit zeitlos – gegeben ist, um „mich“ in meiner Lebendigkeit überhaupt „sein“ zu lassen, sondern ihre ureigenste Selbstgebung zugleich als unsere je subjektive „Geburt“ vollzieht. Demzufolge ist die von Nietzsche genannte „Seligkeit“, welche sich auch bei Spinoza, Fichte oder Michel Henry (1997, 59 ff.) findet, nicht etwas, das qualitätsmäßig zum „Sein“ hinzuträte, sondern jedes lebendig gezeugte Leben als solches ist in sich *beatitudo*, und zwar in seinem transzendentalen Ursprung als Unmittelbarkeit absoluter Geburt und deren Freude über sich selbst in einem Prozess ewiger oder göttlicher Selbstzeugung.

Damit unterlaufen wir nicht nur die stereotype „Objektivität“ der Modernität, sondern ebenfalls ihren ständigen *Sorgecharakter*, der vor Heidegger schon von Hegel als das Merkmal des „unglücklichen Bewusstseins“ festgehalten wurde, sofern sich Sorge wie Begehren je außerhalb von sich entwerfen, um nie *bei sich selbst* sein zu können, was „Dasein“ wie „absolutes Wissen des Geistes“ an sich anstreben, indem sie die Möglichkeit der Freiheit schlechthin realisieren wollen. Das Leben in seinem absoluten Ursprung kennt keinerlei „Warum“ indessen, wie schon Meister Eckhart überdeutlich erkannte, insofern er jeglichen Erkenntnishorizont aufhob, um Gottes und der Seele Geburt *eins* sein zu lassen, nämlich in der vorreflexiven „Lauterkeit“ diesseits aller Hervorbringung von Etwas als „Herausbrechen“ in das Geschaffen-sein: „Sollen aber deine Werke leben, so muss Gott dich inwendig im Innersten der Seele anstoßen, wenn sie (wirklich) leben sollen: *da* ist Leben, und da allein lebst du.“ (Pr. 25: 1979, 268) Wie müssen folglich entgegen einer langen griechischen Denktradition, welche im philosophischen wie epistemologischen Differenzdenken der Modernität ihren Höhepunkt erreicht, diese phänomenologisch radikale Reduktion des mundanen oder intentional Transzendentalen durchführen, um in die genannte Unmittelbarkeit wie Einfachheit des Handelns einzutauchen – das heißt in unser Inneres als jene Modalisierung, welche uns gerade affiziert und damit an den Grund als absoluten Anfang des Lebens im Sinne von Joh 1, 1 zurückverweist: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott.“

Denn im reinen „Jetzt“ der augenblicklichen Impressionabilität bin ich ein radikal subjektiviertes „Mich“, mit anderen Worten ein rein passibles „Ich“ im Akkusativ, welches sich ohne Trenn- oder Fluchtmöglichkeit als Affektion der Empfängnis des Lebens empfindet und aus dieser immanenten Gegebenheitsweise die „Kraft“ seines Tuns schöpft, welche die vorgängige Über-Mächtigkeit des absoluten Lebens selbst ist. Mein affektives oder sinnliches „Existieren“ ist mithin ein ständiger Selbsterweis des Lebens, welches sich durch diese seine Über-Mächtigkeit ohne Unterlass durch sich selbst in sich selbst begründet, ohne dabei irgendeines äußeren Beweises durch eine intentional erfüllte oder überbordete Evidenz zu bedürfen. Denn das Spiel der Vorstellungshorizonte schreibe die durchgängige Zeitdifferenz welthaften Erscheinens nur endlos fort, in dessen je notwendiger Distanzierung niemals die angeführte Apodiktizität des Lebens „sich zeigen“ kann, weil es kein Phänomen der Welt bildet, sondern prinzipiell „unsichtbar“ ist, da allem Sichtbarkeitsraum voraus liegend (Staudigl 2001). Religionsphilosophie diesseits von Aufklärung und Modernität in deren methodologischem Monismus ist daher radikal- oder lebensphänomenologisch *eins* mit der

Selbsterprobung meiner selbst in der jeweiligen Modalisierung der transzendentalen Affektivität, durch die das rein phänomenologische Leben *sich* gibt, um *mich* in meiner subjektiven Individuierung zu gebären – und zwar je neu ohne irgendeine zeitliche Unterbrechung.

Der *Sich*-Vollzug des Lebens ist demzufolge auf identische Weise *mein* Vollziehen-*Können*, indem die Meinigkeit oder Individuierung „meines“ Lebens mit dem Vollzug des absoluten Lebens zusammenfällt: Indem sich das rein phänomenologische Leben als eine Erste Ipseität verwirklicht, realisiert es in dieser Selbstkonkretion zugleich die *Ipseisierung* aller Lebendigen in ein und demselben Leben, so dass meine passible Erprobung ebenfalls eine gleichzeitig gegebene originäre Gemeinschaftlichkeit einschließt, deren *Mit-pathos* die globalisierte Modernität in ihrer rein funktionalen, normativen oder konsensuell gesellschaftlichen „Übereinstimmung“ immer virulenter zu ersehnen scheint, weil die Grenzen ausschließlicher Objektivierung mehr und mehr ein reelles oder diffuses Unbehagen bei den Menschen erzeugen. Die phänomenologische Analyse der individuellen Subjektivität als Verwurzelung im absoluten Leben bleibt daher zentral für ein Religionsverständnis unter den zukünftigen Bedingungen der „Lebenswelt“, um dabei zugleich ein Neubedenken der christlichen Tradition vorzubereiten, welche in ihrem Zentrum von der „Selbstoffenbarung“ eines lebendigen Gottes in Christus lebt. Insofern wir die Passibilität im Pathos des uns zeugenden Lebens bisher deutlich unterstrichen haben, wurde damit auch zugleich geklärt, dass sie an die Selbstgründung des absolut phänomenologischen Lebens gebunden ist. Haben bisherige Religionskritik und Modernität diesen entscheidenden Punkt verkannt, weil idealistisch wie materialistisch von der Illusion eines sich autonom „selbst setzenden“ Subjekts oder Ego ausgegangen wurde, dann weisen alle Zeichen der Zeit darauf hin, diese epochale Selbsttäuschung sowohl theoretisch wie ethisch zu korrigieren, ohne in ein anachronistisches Subjekt/Objekt-Denken zurückzufallen.

Für die transzendente Geburt jedes Individuums müssen vielmehr äußerste *Ohnmacht* und gleichzeitige *Kraftfülle* zusammen gedacht werden, insofern die genannte Passibilität den phänomenologischen Grund eines jeglichen „Ich kann“ abgibt, welches sich gerade in seiner konstitutiven Ermöglichung durch das konkret absolute Leben nicht von diesem letzteren zu lösen und – in diesem Sinne – zu „befreien“ vermag. Vielmehr beinhaltet diese ur-anfängliche Verknüpfung als unverlierbare *religio* gerade die Vollzugswirklichkeit jeder in Anspruch genommenen Freiheit, so dass diese kein Gegenteil zur „Religion“ bildet, sondern letztere ihr eigentlicher Nährboden ist. Mit anderen Worten muss phänomenologisch das „Ich kann“ jedes

Lebendigen als reine Bezüglichkeit zum transzendental gebärenden Leben erkannt werden, wobei der gründende Bezug des absoluten Lebens zum in ihm individuierten Leben nie ein äußerer oder zeitlich vorhergehender ist. Diesem notwendigen Verständnis meiner Geburt im Leben sowie durch dasselbe eigent daher eine Transzendentalität (welche mit keiner ekstatischen Transzendenz zu verwechseln ist), in der sich die Ipseisierung des Einzelnen durch die Selbstzeugung des Lebens durch sich selbst ereignet. Denn wie wir schon andeuteten, impliziert die immanente Selbstwerdung des Lebens als Prozess seiner Selbstzeugung eine ursprüngliche Ipseität, einen „Erstgeborenen“ *vor* aller Welt, in dem alle anderen lebendigen Individuen ebenfalls *vor* aller Welt geboren werden (vgl. Joh 1, 2 f. u. 13).

An dieser Stelle, wo sich die Bedeutung der Gestalt „Christi“, allerdings *vor* aller Historie, abzeichnet, findet jede Theorie ihr Ende – und damit auch alle Erklärungsansprüche der Modernität, „Sein“ oder „Leben“ greifbar und verständlich machen zu wollen. Unterwirft man all diese quasi-transzendentalen oder eher empirischen Ansprüche einer notwendigen „Gegenreduktion“ (Henry 2002, Teil I), dann besagt dies, dass jedes individuelle Sich in seinem subjektiven Selbstempfinden durch die Selbstaffektion des absoluten Lebens (Gottes) gekennzeichnet ist, das heißt durch jene phänomenologische Weise, welche den inneren Prozess der Lebensselbstwerdung bestimmt: Das absolute Leben ist keineswegs „lebendig“, bevor es eine Ipseität wird, sondern nur *als* Erste Ipseität und *durch* dieselbe, welche es in sich zeugt, um diese grundlegende phänomenologische Materialisierung oder lebendige Selbstoffenbarung in jede subjektiv-transzendente Affektivität einzuschreiben, sofern diese sich in ihrer reinen Phänomenalisierung nur selbstaffektiv erproben kann. Das absolute Vermögen der Lebensselbstzeugung nimmt mithin in sich die Bestimmung der Ipseisierung als sein inneres Wesen an, weshalb die christliche Tradition sagen kann, dass in Gott „Vater“ und „Sohn“ nicht getrennt voneinander gedacht werden können.

Es verwirklicht sich, anders gesagt, als absoluter Anfang der Selbstgenerierung des Lebens eine Bezüglichkeit „gegenseitig phänomenologischer Innerlichkeit“ (M. Henry), die keine stumme Faktizität mehr darstellt, etwa als vorrationales absolutes *Daß* der Existenz als *Potenz* wie bei Schelling (1983, 4. Vorlesung, 55 ff.), sondern vielmehr eine Selbstzeugung als Selbstoffenbarung. Dementsprechend ist das rein phänomenologische Leben ein ur-anfänglich *selbstaffektiver Logos*, nämlich die wirk tatsächliche Phänomenalisierung eines Ersten Sich, ohne welches kein Leben möglich wäre, so dass das ständige „Sprechen des Lebens“ in uns als sein Pathos identisch ist mit der *Selbstoffenbarung* des Lebens in seinem Erstgeborenen als Bezug zum Ursprung: „Ich bin im Vater und der Vater ist in mir“, wie es Joh 14, 11 heißt

(vgl. Henry 1997, Kap. 5). Damit sind alle naiven wie wissenschaftlichen Vorstellungen hinsichtlich autonomer Selbstbegründung oder evolutionärer Hervorbringung von Bewusstsein und Geist (bzw. Gehirn) hinterschritten, denn sie fußen alle auf einem ersten apriorischen *Sich-Selbst-Empfinden-Können*, dessen Leugnung einer Selbstaufhebung oder Verunmöglichung des Denkens selbst gleich käme. Die Modernität gelangt daher nicht nur über ethische, ökonomische oder ökologische Grenzen heute zu einer Neubesinnung hinsichtlich des „Phänomens Leben“, sondern die Frage von Leben und Zukunft wird die entscheidende „metaphysische“ Frage sein, ohne deren Klärung kein Zivilisations- oder Kulturwandel möglich erscheint.

Der Vorstoß bis an den Punkt „gegenseitig phänomenologischer Innerlichkeit“ im Pathos subjektiver Praxis macht religionsphilosophisch deutlich, dass die Frage der „Religiosität“ des Menschen nicht (wenn wir uns hier auf das Christentum beschränken) von der Frage der historischen Existenz Jesu von Nazareth zunächst abhängig ist, sondern eine phänomenologische Intelligibilität als solche impliziert. Diese bleibt nicht beim Aufweis der apriorischen Natur einer Ersten Ipseität und deren Logos-Bezüglichkeit als affektiver Selbstoffenbarung des absoluten Lebens stehen, sondern sie muss die rein phänomenologische Vollzugswirklichkeit als materialisierte Ipseisierung zu Ende analysieren, das heißt als uranfängliche *Verfleischung*. Denn ein Sich in der Passibilität des Lebens zu sein, besagt nicht nur, unweigerlich empfinden zu müssen, sondern dies nur in einem Fleisch – oder als solches – überhaupt zu können, wodurch die Individuierung als subjektives Sich (Ipseität) identisch ist mit unserer originären Selbstgegebenheit, ein ur-phänomenologisches Fleisch zu sein, welches die unauflösbare Einheit von Leben/Leib darstellt. Damit steigt die phänomenologische Bestimmung des Wesens der *religio* ein für allemal aus ihren bisherigen metaphysisch-ontologischen Vorgaben heraus, um sich an das Konkreteste zu binden, was überhaupt existiert, nämlich an die Wirklichkeit des *Leibes*.

3. Religion als Gesellschaft und Kultur

Wenn die Individuen ein erneuertes Gemeinschaftsleben im Privaten wie Gesellschaftlichen herbeisehnen, dann kann dieser Erwartung nicht durch neue Ideologien entsprochen werden, da deren geschichtliche Hypostase wie Machtinstrumentalisierung grundsätzlich durchschaut ist – einschließlich der einseitig rationalen Selbstaufklärung der Modernität. Wenn das rein phänomenologische Leben *vor* jedem Denken als „Ideen“ kommt und diese lebendige Ursprünglichkeit nicht von einer entsprechend verstandenen „Religion“ getrennt zu werden

vermag, dann liegt die Zukunft der Religion gerade nicht in einem der Zeit angepassten Kodex von Überzeugungen und Riten. Schon vor Jahren sagte der bekannte Theologe Karl Rahner, das Christentum der Zukunft werde „mystisch“ sein, oder es werde gar keines mehr geben. Ohne hier die sehr vielfältigen Bestimmungen von Mystik auf einen Einheitsbegriff festlegen zu wollen, der auch den interreligiösen Entwicklungen zuvorkäme, ist das absolut phänomenologische Leben insofern dennoch „mystisch“ zu nennen, als es sich wesenhaft auf *nichts Äußeres* zu stützen hat, um es selbst zu sein und als entscheidende Kraft der Individuen zu wirken (Sorace u. Zimmerling 2007). Die Mystik aller Jahrhunderte impliziert das Phänomen der *Einheit* mit einem göttlichen oder universalen Leben, worin die Ansprüche von Vorstellungen und Institutionen aufgehoben werden, um „Individuum“ und „Urgrund“ zusammenfallen zu lassen, was weder eine ich-vernichtende noch anonym-diffuse „Verschmelzung“ bedeuten muss. Das heißt, die ausschließlich subjektiv-transzendente Bindung an die anerkannte Lebensabsolutheit und deren pathisch-immanente Selbstoffenbarung ist prinzipiell in der Lage, den Boden dafür abzugeben, um „Religion“ und Zukunft als individuelle wie gemeinschaftliche Lebenspotenzialisierung konkret zu ermöglichen.

Wer dabei dem Begriff einer laizistischen oder liberalen Demokratie folgt, wird also nicht zu „Glaubensbekenntnissen“ aufgefordert, die er für sich in seinem Gewissen nicht einlösen könnte. Andererseits ist jedoch auch klar zu erkennen, dass der Demokratiebegriff und seine gegenwärtig gelebte Realität nicht nur weiterhin von einem reflexiven Traditionsüberhang jüdisch-christlicher „Werte“ lebt, welche man in sehr vager Form noch für ein europäisches Selbstverständnis in einer globalisierten Welt gelten lassen will. Vielmehr ist eine theoretische wie praktische *Selbstbegründung* der Demokratie als solcher nicht möglich, denn „Würde“ und „Achtung der Person“ gemäß dem 1. grundlegenden Artikel unseres Grundgesetzes in der BRD steht gerade nicht für eine stets mehrheitsorientierte Abgeordnetenabstimmung zur Disposition, weil diese ontologische Würde der einzelnen Individuen bereits *vor* jeder Demokratie und deren Konsensdebatten unverrückbar gegeben ist. Diese Faktizität *a priori* kann sich letztlich jedoch nicht auf eine rein empirische Feststellung begrenzen, wie sie im Gesetz vorliegt, sondern verweist – über alle naturrechtlichen oder normpragmatischen Auseinandersetzungen hinaus – auf die Rückbindung des individuellen Lebens an ein absolutes Leben („Gott“) im rein phänomenologischen Sinne. Einfach ausgedrückt heißt dies, dass die Individuen die Demokratie sekundär begründen und von letzterer nicht ihr Wesen

oder Existenzrecht bestimmt bekommen, welche älter sind als jeder politische Zusammenschluss und dessen öffentliche Beratungsfunktion.

Mit der notwendigen Anerkennung eines solch absoluten Lebens als Ursprung von Individualität und Gemeinschaftlichkeit ist dann aber auch zugleich die phänomenologische Tatsache der *religio* im Zentrum jeder Demokratie und Gesellschaftlichkeit selbst gegeben. Das heißt, eine a-religiöse Grundgemeinschaftlichkeit vermag gar nicht zu existieren, wenn das *Mit-pathos* ebenso originär ist wie die absolute Würde jedes Individuums, sofern es in der Absolutheit des (göttlichen) Selbstzeugungsprozesses geboren wird. Eine konsequente Religionsphilosophie endet daher nicht mit dem Aufweis einer ur-anfänglichen Verknüpfung der subjektiven Ipseität in der vorzeitlichen Selbststipisierung des absoluten Lebens, sondern die Analyse des phänomenologischen Wesens des Staatlichen und Kulturellen gehört mit zu ihrem eigensten Bestimmungsbereich, um die verlebendigende Potenzialisierung der Individuen als grundlegend „religiöse“ Gemeinschaftlichkeit zu denken (Kühn 2008, 364 ff.).

Um dies genauer nachvollziehen zu können, muss die bisher begrifflich in Anspruch genommene Transzendentalität der radikalen Subjektivität in deren *Empfindenkönnen* des Weiteren als eine kulturelle Sinnlichkeit oder Ästhetik von Anfang an verstanden werden. Beinhalten in der Tat Ohnmacht und Kraftfülle des Lebens dessen originäres Sicherleiden und Sicherfreuen als immanente Grundphänomenalisierung, dann ist jedes Erleben der einzelnen Individuen nicht nur stets affektiv-werthaft gefärbt. Die dabei jeweils erprobte Sinnlichkeit als Gefühl, Denken oder Handeln strebt vielmehr auf eine ständige *Selbststeigerung* hin, welche das Wesen der Kultur im radikal phänomenologischen Sinne ausmacht. Damit sind Religion wie Kultur gleichursprünglich und bergen das innere Anwachsen des Lebens in dessen größten Tiefen wie Höhen in sich, wie sie Kunst, Ethik und „Glaube“ immer durchlitten und durchschritten haben. Mit der Modernität wird diese lebendige Kulturation der Menschheit zum ersten Mal abrupt unterbrochen, insofern sich Wissenschaft, Technik und Ökonomie von der Kultur als subjektiv-gemeinschaftliche Selbststeigerung des Lebens lösen, um die anonyme Transzendenz einer allein noch zählenden „Objektivität“ als zivilisatorisches Zukunftsmodell den Menschen vorzugaukeln.

Dass Kunst wie Religion hierbei marginalisiert und sind, gehört zu der erschreckenden Leere oder Stereotypie unserer heutigen Lebenswelt, deren Eintreten aber eben nicht geschichtlich zufällig ist, sondern auf den eingangs genannten ontologischen Subversionen seit Galilei und Descartes durch die Physikalisation und Algebraisierung allen Seins zurückgehen – und als solche proto-typisch „gewollt“ waren. Eine lebensphänomenologische

Gegenreduktion läßt diese tief greifenden Einschnitte überhaupt erst epochal wie transzendental angemessen verstehen, so dass für eine zukünftige Kulturentwicklung im Sinne der individuell-gemeinschaftlichen „Lebenssteigerung“ hier zumindest drei Kriterien formuliert werden können, um als Gradmesser der Entwicklung zu dienen:

1) Ist jedem Individuum gewährt, die Ipseisierung seines Lebens in Übereinstimmung mit dem absoluten Leben zu vernehmen und konkret zu vollziehen, wobei die Eigen- wie Fremdkulturen mit ihren unterschiedlichen Traditionen interferieren können?

2) Werden die Individuen sozial und politisch nicht auf bloß funktionale „Rollen“ festgeschrieben, so dass sich weder die je subjektive Lebenssteigerung noch deren gemeinschaftliche Potenzialisierung verwirklichen läßt?

3) Ist die hierzu erforderliche „Aufmerksamkeit für das Leben“ in transzendental-praktischer Hinsicht so weit gegeben, dass sie jeden staatlichen wie gesellschaftlichen Normprozess begleitet, um *in* der Normfindung selber deren unmittelbare Übereinstimmung mit dem rein phänomenologischen Leben methodisch so zu integrieren, dass noch im Vollzug der Normierung selbst eine jeweilig notwendige Neuanpassung an die Situation oder den kulturellen Kontext möglich ist?

Diese scheinbare Formalität der genannten Kriterien hat mit der zuvor genannten *religio* im Zentrum von Demokratie und Gesellschaft gemein, dass die „Aufmerksamkeit für das Leben“ nicht nur eine transzendente Reduktion auf das reine Ego und die Intersubjektivität darstellt (wie bei Bergson oder Husserl), sondern die Transzendentalität sich vom *Bild* ihrer eigenen methodischen Performativität löst, um die Affektion des Absoluten des Lebens beim Vollzug dieses seines Aktes zur eigentlichen Triebfeder des Denkens und Handelns zu machen. Diese schon bei Fichte ansatzweise gegebene transzendente Praxis der Reflexion bezieht also einerseits ihre Handlungsmotive aus den jeweiligen „Bildern“ der egologischen Selbstvorstellung und des gesellschaftlich-politischen Kontextes, um sich allerdings zugleich auch davon zu lösen, indem der unmittelbar immanenten „Sollensforderung“ des absoluten Lebens dabei zu entsprechen ist: „[Der transzendental wie religiös Handelnde] erfasst seine Welt als ein *Tun*, [...]. Dieses Tun will er nicht darum, damit sein Erfolg in der Sinnenwelt wirklich werde; wie ihn denn in der Tat der Erfolg oder Nichterfolg durchaus nicht kümmern, sondern er nur im Tun, rein als Tun, lebt [...]. Und so fließt denn sein Leben ganz einfach und rein ab, [...] über diesen Mittelpunkt nie herausschwebend, durch nichts außer ihm Liegendes, gerührt, oder getrübt“ (1994, 5. Vorlesung, 86, sowie dazu Maesschalck u. Kanabus 2009).

Unser Gesamtzusammenhang dürfte erkennen lassen, dass es darum geht, die Apodiktizität des Lebens und konkreteste Alltäglichkeit bis hinein in ihre politischen und kulturellen Strukturen so zu durchwirken, dass das grundlegende „Bündnis mit dem Leben“ zugleich der Selbstverwirklichung dieses Lebens in seiner Selbststeigerung selbst entspricht. Die „Religion“ des Lebens ist dann nicht etwas *vor* oder *über* den menschlichen Affektionen, sondern deren jeweils innerste Wirklichkeit, weil sich dann jedes individuelle wie gemeinschaftliche Handeln aus der anerkannten reinen Empfängnis des Lebens speist und sich entsprechend praktisch weiterzeugt. Die „Kulturalität“ wäre mit anderen Worten zu jedem Augenblick der Vollzug der subjektiven Kräfte von deren absoluter Ermöglichung her, wie sie mit dem „Ich kann“ als Ipseisierung im Leben angesprochen wurde.

Das Leben „ohne Warum“ ist alles andere als Armut der Initiativen oder Verlust an Begehren und Anstrengung; es ist vielmehr der Reichtum oder die „Kompossibilität“ all seiner leiblich-sinnlichen Fähigkeiten, welche erst ein wirklich kulturelles Leben in seiner realen Inter-Subjektivität ermöglichen. Wenn geschichtlich betrachtet alle Religionen „Gott“ stets als den Ursprung und das Ziel des Lebens gefeiert haben, dann sind Paroxysmus des Lebens und die Erfahrung seiner Absolutheit phänomenologisch das Selbe. Ohne diese erneute wie vertiefte Erfahrung wird es keine „Religion“ mehr geben, aber auch kein „Leben“ mehr, welches diesen Namen verdiente, weil sein phänomenologisches Wesen die Verwirklichung seiner absoluten Hervorbringung selbst bildet – und nicht die Atrophie und Apathie, die heute zunehmend um sich greift, weil das Leben als reine Subjektivität aus Technik und Produktion verbannt wurde und das *ressentiment*, von dem Nietzsche als Kennzeichen des Nihilismus gesprochen hat, nicht ab-, sondern zunimmt. Wer hat das Christentum mehr gezeißelt als Nietzsche? Aber ist nicht er in gewisser Weise der wirklich „Gläubige“, indem er schreibt: „Wenn man das Schwergewicht des Lebens *nicht* ins Leben, sondern ins ‚Jenseits‘ verlegt – ins *Nichts* –, so hat man dem Leben überhaupt das Schwergewicht genommen“ (Der Antichrist, Nr. 43, S. 1205).

Literatur

T. Düppe, Vom *Niedergang* des Lebens zum Niedergang des *Lebens*. Eine Einführung in lebensphänomenologische Marktkritik. In: R. Kühn u. M. Maesschalck (Hg.), *Ökonomie als ethische Herausforderung. Grundlagen der Lebensphänomenologie*. Freiburg/München: Alber 2009, Kap. 3

J. G. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*. Hamburg: Meiner 1994

J. Habermas u. J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg i. Br.: Herder 2005

- M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske ¹¹1997
- M. Henry, „Ich bin die Wahrheit“. Für eine Philosophie des Christentums. München: Alber 1997
- M. Henry, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Freiburg/München: Alber 2002
- R. Kühn, *Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie politischer Aktualität*. Freiburg/München: Alber 2008
- M. Maesschalck u. B. Kanabus, *Immanenz und Norm in den Humanwissenschaften*, In: R. Kühn u. M. Maesschalck (Hg.), *Ökonomie als ethische Herausforderung* (2009), Kap. 8
- J.-L. Marion, *Le Visible et le Révélé*. Paris. Cerf 2005
- Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate* (Hg. J. Quint). München: Diogenes 1979
- F. Nietzsche, *Werke III* (Hg. K. Schlechta). München: Hanser 1973
- O. Pöggeler, *Braucht Theologie Philosophie? Von Bultmann und Heidegger bis Voegelin und Assmann*. Paderborn: Schöningh 2008
- F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (Schellings Werke, 6. Ergänzungsband, Hg. M. Schröter). München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung ⁴1983
- M. A. Sorace u. P. Zimmerling (Hg.), *Das Schweigen Gottes in der Welt. Mystik im 20. Jahrhundert*. Nordhausen: T. Bautz 2007
- M. Staudigl, *Phänomenologie der Religion oder „theologische Wende“? Focus Pragensis. Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie der Religion 1* (2001) 44-63

Korrespondenzadresse: Dr. Rolf Kühn, Heuweilerweg 19, D-79194 Gundelfingen/Frb. Email: rw.kuehn@web.de