

Wahrheit des Lebens und Wahrheit des Glaubens

ROLF KÜHN (FREIBURG I. BR.)

Jedes Erkennen im Rahmen einer bereits konstituierten Disziplin beruht nicht nur geschichtlich – und damit hermeneutisch – auf einem „Etwas“, das ihr voraus liegt, sondern dieses Etwas ist seinerseits abhängig vom Erkennen, sofern es eine Disziplin begründet. Soll mithin eine „Wahrheit“ vor jeder existierenden Disziplin aufgesucht werden, so ist auch noch vor jedes Etwas eines Erkennens zurückzugehen, um die Wahrheit des menschlichen Seins vor jedem Denken ergreifen zu können. Denn jedes Etwas, welches als erkannte Erkenntnis zur Grundlage des Mensch-seins gemacht würde, wäre kleiner als dieses selbst, insofern jedem „Denken von Etwas“ bereits die Möglichkeit zum Denken selbst voraus liegt, welche nicht aus dem Denken selbst stammt, sondern *älter* als dieses ist. In diesem radikal reduktiven Sinne geht das *absolut phänomenologische Leben* dem Denken voraus, da im Denken ein *Vollzug* am Werk ist, dessen Kraft ohne Erinnerung in einem thematischen Sinne ist.

1. Intentionalität und radikaler Anfang in Philosophie und Theologie

Historisch gibt es im Abendland – neben der Kunst - zwei Disziplinen, welcher dieser Ursprungssituation gerecht zu werden versuchen: die Philosophie und die Theologie. Erstere scheint *autonom* zu sein, weil sie kein ihr äußeres Gesetz anerkennt, nach dem sie sich auszurichten hätte, während die Theologie als *heteronom* im Vergleich dazu erscheint, indem sie die Wahrheit Gottes als dessen Selbstoffenbarung über Schrift und Tradition empfängt. Untersucht man jedoch diesen Unterschied in phänomenologischer Perspektive genauer, so ergibt sich schnell, dass sowohl Autonomie als auch Heteronomie in diesem Fall eine *gemeinsame intentionale Struktur* besitzen, da sie sich beide auf *Etwas* beziehen, um von diesem die Wahrheit für das menschliche Erkennen auszusagen. Der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie ist mithin in Wirklichkeit keiner, denn wir kommen durch beide vor ein *cogitatum* zu stehen, welches nicht der immanente Vollzug des Denkens selbst ist, worin allein die Originalität der Wirklichkeit als Wahrheit zu schöpfen wäre.¹ Da diese Situation eines intentional Gedachten von allen Wissenschaften geteilt wird, welche sich seit dem griechischen Beginn des Denkens herausgebildet haben, sind sie für ein reduktives

¹ Vgl. M. Henry, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Freiburg/München: Alber 2002, Schlussteil „Über Phänomenologie und Theologie hinaus – die johanneische Ur-Intelligibilität“ (S. 399-413). Zu den problematischen Versuchen, durch *Genesis* und *Dialektik* philosophisch diese Aporie zu unterlaufen, vgl. R. Kühn, *Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus – Fichte, Schelling, Hegel*. Stuttgart: Kohlhammer 2003.

Aufsuchen einer originären Selbstgegebenheit insgesamt auszuklammern, da sich die wissenschaftliche „Objektivität“ als „Wahrheit“ stets im Vorstellungsbereich eines theoretisch oder praktische relevanten *ideatum* bewegt.²

Philosophie wie Theologie hinterschreiten das Denken des Gedachten mit Blick auf ein erstes *Erscheinen* oder *Sichoffenbaren*, welches jedoch als intentionales Korrelat des Aufweisens (Evidenz) oder Glaubens im Grunde die Struktur der abendländischen Wissenschaftlichkeit voraussetzt und beibehält – nämlich das Erscheinen/Offenbaren als Gegenständlichkeit, Seiendheit oder (höchstes) Sein schlechthin. Dieser *Vorhandenheitscharakter*, wie ihn Heidegger durch ein „anderes Denken“ unterlaufen wollte, markiert ohne Zweifel die Schwierigkeit der Philosophie, sich selbst einen absoluten Anfang zu geben, welcher nicht bereits von der Kategorialität des Denkens selbst bestimmt ist, nämlich *dass* „etwas ist“, ohne die Selbstgegebenheit des „Seins“ in diesem onto-logischen Bezug geklärt zu haben. Die *Differenz* von Sein/Seiend bzw. die *Einheit* von Ereignis/Zeitlichkeit führen aber letztlich auch nicht aus der genannten intentionalen Grundstruktur des Denkens heraus, da ich bei aller Nähe des Seins niemals dieses selbst zu sein vermag, insofern es sich stets als transzendent gibt und im zeitlichen Außer-sich verbleibt, auch wenn es das Da-sein in die „In-ständigkeit“ dieser Differenz als Offenheit der Ek-sistenz ruft.³

Sind Thales und Parmenides in gewisser Weise die Vordenker solcher Rationalität oder Korrelation von Sein/Denken, so hat eigentlich der reine Denkvollzug als Leben oder Kraft (sehen wir hier noch von Meister Eckhart ab) nur einmal ideengeschichtlich eine ebenso kurze wie unmissverständliche Analyse gefunden, nämlich bei Descartes als einer Proto-Phänomenologie. Ist alles im Zweifel als trügerisch auszuschalten, einschließlich des Sichtbarkeitshorizonts selbst, in dem jeder „Zweifel über ...“ nur auftreten kann, dann bleibt allein die reine *passio* oder *affectio* als das eigentliche *cogitare*, wie die „Zweite Meditation“ zeigt: *At certe videre videor, audire, calescere. Hoc falsum esse non potest, hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare.* / „Aber es scheint mir doch, als ob ich sähe, hörte, Wärme fühlte, das kann nicht falsch sein, das eigentlich ist es, was an mir Empfinden genannt wird, und dies, genau so verstanden, ist

² Vgl. hierzu besonders E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1929). Niemeyer: Tübingen ²1981.

³ Vgl. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer ³1988, besonders die beiden Beiträge „Zeit und Sein“ sowie „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“.

nichts anderes als Bewusstsein.“⁴ Das heißt, bevor das Denken irgendein Etwas und dessen Vorstellung ergreift, ist es seinerseits bereits in der originären Gewissheit eines immanenten Lebensvollzugs ergriffen, welcher den apodiktischen Anfang des Denkens ohne weitere Transzendenz oder kategoriale Außenheit ausmacht. Erst auf dieser Ebene ergibt sich eine nachvollziehbare Affinität zum theologischen Offenbarungsbegriff als absolutem Ersterscheinen der Wahrheit (Gottes), insofern mich das Absolute des Lebens als „etwas“ ergreift, was ich meinerseits nie gesetzt haben kann und dennoch in seiner Selbstgebung nicht von mir getrennt ist, sofern es mich ursprünglich affiziert.

2. Leibliche Originarität als Ersterscheinen

Die rein lebensphänomenologische *Selbstaffektion* als ein je ständiges oder neues Geborenwerden im Leben bezeichnet mithin jene Modalisierungsweise, wo ich aus der intentionalen, wissenschaftlichen oder objektiven Denkstruktur heraustrete, um in die *Passibilität* des absolut vorgängigen Lebens eingetaucht zu werden, welches auf diese Weise eine unhintergehbare „Wahrheit“ als eigenständige Phänomenalisierung *vor* allen Disziplinen bildet. Soll dieses Leben in solcher Ursprünglichkeit verbleiben, kann es nicht zum Gegenstand einer Disziplin werden, etwa der Biologie oder Gehirnphysiologie heute, sondern es muss sich *selbst* als seine ihm eigene Wahrheit aussagen – seine eigene Offenbarung in sich und durch sich vollziehen, ohne auch dem theologischen Wissen in dessen (dogmatischer) Gegenständlichkeit anheim gegeben zu werden. Diese radikal phänomenologische Wahrheit fasst Meister Eckart in ihrer gleichursprünglichen Absolutheit wie Universalität, wenn er von allen lebendigen Menschen sagt: „Warum bleibt ihr nicht in euch selbst und greift in euer eigenes Gut? Ihr tragt doch alle Wahrheit *wesenhaft* in euch.“⁵ Versteht man diese „Wesenhaftigkeit“ nicht als eine solche, die eine neue Disziplin (etwa der Metaphysik) beinhaltet, sondern das lebendige Wesen jeder Impressionalität *als* Vollzug oder Kraft des Lebens, dann entfällt auch der Einwand, wir begäben uns damit in den nicht-rationalen Bereich der *Mystik* –folglich fern von allem Denken, um uns nur der inneren Erfahrung eines problematischen „Aufgehens in Gott“ zu überlassen.

⁴ *Meditationes de prima philosophia* (Übers. L. Gäbe). Hamburg: Meiner 1959; 50 u. 51 (Adam/Tannery, *Œuvres*, t. VII, 28 f.). Zum phänomenologischen Sachverhalt dieser Frage zwischen Descartes und Husserl vgl. auch M. Henry, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Freiburg/München: Alber 2002, Kap. 8-12.

⁵ *Deutsche Predigten und Traktate* (Hg. J. Quint). München: Diogenes 1979, Predigt 6 (S. 181, Hvh. R. K.); vgl. zur Diskussion auch R. Kühn u. S. Laoureux (Hg.), *Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens*. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie. Freiburg/München: Alber 2008.

Wir nehmen also auch hier weder die historische Konstellation von Theologie/Mystik noch von Denken/Mystik⁶ in Anspruch, weil wir dadurch wieder an Disziplinzuschreibungen verwiesen würden. Vielmehr steht allein der radikal phänomenologische Sachverhalt im Mittelpunkt, dass für jeden Menschen die Differenz mit dem „Sein“ oder „Gott“ aufhebbar ist, um *vor* jeder theoretischen Andersheit oder noematischen Transzendenz der Intentionalität eine Übereinstimmung mit der Selbstgegebenheit des rein phänomenologischen Lebens zu vollziehen – genauer gesagt, sich vollziehen zu lassen. Der *Schritt zurück* vor jede Philosophie, Theologie, Mystik(tradition) oder Wissenschaftlichkeit erfolgt dadurch, indem die vorreflexive Einheit des Lebendigen von Affizierendem und Affiziertem in unserer *Leiblichkeit* aufgesucht wird – und zwar dort, wo dieses Leiblichsein an sich selbst in der Originarität des Lebens gegeben wird, das heißt in der schon genannten Passibilität des Lebens als reiner Empfängnis von allem, was wir als unsere transzendentalen wie empirischen Potentialitäten und Vollzüge betrachten können. Ist hier jedes Denken von einem Etwas aufgehoben, weil auch das Denken nur eine Modalität des Lebens ist, welches ihm vorausgeht, dann sind in der Absolutheit solcher *Empfängnis* Selbstgegebenheit des Lebens und *Mich*-Gegebenheit (im Akkusativ) *eins*. Absolutheit des Gegebenseins meint hier, dass in der reinen Empfängnis des Lebens keinerlei Initiative von meiner Seite gegeben ist, weder Wille noch Freiheit, sondern eben nur ur-anfängliches *Geborenwerden* als radikal phänomenologische Passibilität.

Die Affinität zu christlicher Theologie und Mystik als Glaubensvollzug besteht nun darin, dass ich im Modus des reinen Geborenwerdens im Leben dessen „Sohn“ oder „Tochter“ bin, mit anderen Worten von derselben Wesenhaftigkeit wie das Leben selbst, sofern alle anderen Kategorien hier eingeklammert sind und das Leben (Gottes) nichts anderes *als sich selbst* zu geben vermag. Dieses Lebendigsein vor allem existentiellen Sein im Leben impliziert mithin das Sichoffenbaren des Lebens als sein originäres Selbsterscheinen in meinem immanenten Geborenwerden als solchem. Es spricht „sich als mich und mich als sich“ aus, um nochmals Meister Eckhart im Sinne einer uranfänglichen Phänomenalisierungsweise zu zitieren, denn er kann dadurch den prinzipiellen Anfang als Einheit ur-intelligibel werden lassen: Gott „gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und als seine Natur. Im innersten Quell [...] da ist *ein* Leben und *ein* Sein und *ein* Werk. Alles, was Gott wirkt, das ist *Eins*; darum gebiert er mich als seinen Sohn ohne jeden Unterschied.“⁷ Diese immanente Intelligibilitätsstruktur ist *keine Vorstellung* mehr, sondern als Grund unserer rein

⁶ Vgl. hierzu etwa zuletzt M. Sorace u. P. Zimmerling (Hg.), *Das Schweigen Gottes in der Welt. Mystik im 20. Jahrhundert*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2007.

⁷ Predigt 7 (ed. Quint), S. 185.

phänomenologischen Leiblichkeit eine rein impressionale Affektion im Selbstempfinden. In jedem Affekt, im tiefsten Grund unseres Leiblichseins als Fleisch mithin, berühre ich so das Absolute der Gottheit, sofern sie mich gebärend - oder immer wieder neu verlebendigend - zeugt und berührt.

Das Einssein meines Lebendigseins mit meinem Leiblichsein bedeutet daher eine rein *praktische* Wahrheit des Ersterscheinens, welche in ihrer phänomenologischen Absolutheit nur im Vollzug jeder Sinnlichkeit und Affektion *ge-geben* ist, um sich im intentionalen Blick darauf zu verlieren, da die Unmittelbarkeit der Lebensgeneration in seinem iterativen Selbstbedürfen in keine horizonthafte Intentionalität einzutreten vermag - diese sehr wohl aber als „lebendige Gegenwart“ unthematisch durchzieht. Älter als das Bündnis von Denken/Sein bei Parmenides bis Heidegger ist damit die ur-anfängliche wie ur-offenbarende Verknüpfung von Leben/Leib, welche *allen* Disziplinen voraus liegt und so auch die eigentliche „Lebenswelt“ bildet, aus der alle Theorien und Praxen geschichtlich entstehen. Wurzelt aber alle Phänomenalisierung in der originären Produktion, Konsumtion und Kulturalität des Lebens, dann ergibt sich daraus nochmals der Hinweis auf die Offenbarungsmächtigkeit des Lebens in seiner unentwegten *Iteration* selbst. Denn was auch stets individuell wie gesellschaftlich im intentionalen Sinne geplant und verwirklicht werden kann - das absolute „Mehr“ des Lebens ist immer schon all diesen Projekten voraus, indem es in seiner reinen Passibilität seine Kraft zum Vollzug jeglich gewünschten Tuns zur Verfügung stellt, welches sich leiblich generiert und somit als *Deixis* in die Geburt des absoluten Lebens zurückverweist. Die „Wesenhaftigkeit“ des Selbsterscheinens ist dementsprechend zu jedem Augenblick und an jedem Punkt seiner immanenten Praxis affektiv oder impressional greifbar, wenn die Vorstellungen von besonderen Weisen, das Absolute sichtbar besitzen zu wollen, aufgegeben werden, wie es phänomenologische Gegen-Reduktion und mystische Krieriologie des Erkennens und Handelns übereinstimmend fordern.⁸

3. Offenbarungswahrheit als Inkarnation

Versteht man unser uranfängliches Geborenwerden im Leben als „Sohnsein“, dann ist damit des Weiteren ein Bezug zur christologischen *Inkarnation* gegeben, welche die eigentliche Konkretion der Selbstoffenbarung Gottes in der Theologie und des Selbsterscheinens des Erscheinens in der Phänomenologie ausmacht, indem sie zugleich als Realität über beide Disziplinen als theoretische Konzeptualisierungen hinausführt. Bildet Leiblichsein unsere Originarität des Lebendigseins als Passibilität, dann *empfängt* sich mit anderen Worten das

⁸ Zum Begriff solcher *Krieriologie* wie *Affinität* vgl. R. Kühn, Geburt in Gott. Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie. Freiburg/München: Alber 2003, 12 ff.

Leben selbst, indem es sich *gibt*. Die Selbstoffenbarung Gottes ist als Wahrheit des Christentums das „Wort“ (Logos) des Vaters *in* seinem „Sohn“ und *als* dieser. Entkleidet man diese theologische Darstellungsweise von ihren metaphysischen Implikationen einer naturanalogen Generation etwa, dann beinhaltet dies als phänomenologische Wahrheit des absoluten Sich-gehens des Lebens, dass letzteres eine erste *Ipseität* zeugt, *um* sich in seinem Geben selbst entgegennehmen zu können.⁹ Die reine Bezüglichkeit des Lebens findet also in einem „Sich“ statt, dessen absolute Phänomenalität als „Wort“ die immanente (phänomenologische) Materialität der ur-anfänglichen Inkarnation Gottes besitzt. Diese vorzeitliche Inkarnation als konkretes Wesen der Selbstoffenbarung Gottes besagt mit anderen Worten eine innergöttliche „gegenseitige Innerlichkeit“ ohne Differenz und Fremdheit, insofern „das Wort im Anfang bei Gott war“ und in diesem Anfang auch „Fleisch geworden ist“, wie der Johannesprolog bezeugt.

Wenn wir daher unser Leben leiblich entgegennehmen, um nur auf diese Weise am Leben überhaupt teilhaben zu können, dann vollzieht sich unsere transzendente „Menschwerdung“ innerhalb der innergöttlichen Inkarnation Gottes selbst, da dieser sich nur geben kann, indem er sich als Wort inkarniert – und dementsprechend sich selbstoffenbarend aussagt. Formuliert Michel Henry als eigene Zusammenfassung dieser genannten Erscheinens- wie Offenbarungsproblematik: „In der Tiefe seiner Nacht ist unser Fleisch Gott“, dann zieht er damit die letzten Konsequenzen aus einem nicht-griechischen Denken, um die unmittelbare Ur-Intelligibilität des göttlichen „Logos“ an die Selbstgebung unserer fleischlichen Leiblichkeit zu binden, welche über kein Weltverständnis als intentionales „Bewusstsein von ...“ zugänglich ist.¹⁰ Die Struktur der absoluten Offenbarungswahrheit ist als inkarnatorische Wirklichkeit daher kein „Logos“ des Denkens, sondern ein rein affektiver Logos – die ursprüngliche Lebensimmanenz jeder Impressionalität als Affektion in der Ipseität des Erst-Inkarnierten als Erst-Lebendigem (Christus).

Diese prinzipielle Zugänglichkeit der Wahrheit Gottes im Leben für jeden und zu jedem Augenblick macht die „Wahrheit des Christentums“ als einer leibaffektiven Wahrheit *vor* jeder Philosophie und Theologie im diskursiven Sinne aus. Diese Wahrheit liegt auch insofern aller Phänomenologie selbst noch voraus, als hier unter einer solchen Weise des Philosophierens nicht mehr die Konstitutions- oder Destruktionsphänomenologie im Sinne Husserls, Heideggers und ihrer Nachfolger verstanden werden kann. Es handelt sich um eine

⁹ Vgl. M. Henry, „Ich bin die Wahrheit“. Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg/München: Alber 1997, 79 ff.; dazu auch F. Gaiffi, La dimension trinitaire dans la philosophie du christianisme de Michel Henry. In: J.-F. Lavigne (Hg.), Michel Henry, pensée de la vie et culture contemporaine. Paris: Beauchesne 2006, 149-166.

¹⁰ Inkarnation, 412.

radikale „Umkehr“ in der Phänomenologie als solcher, welche sich an keine bloße Formalität zum Gegebensein von Wahrheit oder Offenbarung mehr bindet, sondern jede Spaltung von Form und Inhalt¹¹ bzw. von Ontik und Ontologie durch die leibliche (inkarnatorische) Konkretion unterlaufen hat. Denn fasst M. Heidegger „*Philosophie [als] das formale anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe*“,¹² dann wird genau dieses deiktische Verhältnis lebensphänomenologisch umgekehrt, indem der eigentliche „Gehalt“ der christlichen Wahrheit weder philosophisch noch theologisch in einem bloß regionalen, konstituierenden oder existenzialen Sinne fungiert, sondern das Erscheinen selbst in seinem fleischlichen Selbsterscheinen bildet.¹³

4. Wort und Schrift als Wahrheit

Die Grundannahme für eine Intelligibilität der Heiligen Schrift lautet daher phänomenologisch, dass der Mensch die Wahrheit der Selbstoffenbarung Gottes nicht verstehen könnte, wenn er deren Wesen nicht bereits in sich trüge, nämlich als jene absolute Lebensselbstaffektion, welche in der lebensgenerierenden "inneren Reziprozität" zwischen Gott Vater und Gott Sohn das göttliche Wort (Logos) in Gestalt der genannten zeitlosen Inkarnation einschließt. Insofern Gott sich in diesem Wort des ewigen Lebens aussagt, welches vom und als Sohn empfangen wird, ist auch jeder "Mensch" seiner transzendentalen Bedingung nach in dieser innergöttlichen Inkarnation geboren, so dass er das innertrinitarische Wort Gottes bereits in sich trägt und in jeder affektiven Lebensmodalisierung zu "hören" vermag. Christologisch ist dieses lebensphänomenologische Wahrheitsverständnis der menschlichen Natur deshalb, weil die Weise, wie jedes "Sich" als Ipseität an sich selbst gegeben wird, in der *Ur-Ipseisierung* des Wortes Gottes oder Christi geschieht. Damit ist von vornherein klargestellt, dass Gottes Wort gemäß dem Johannesprolog zunächst "nicht Text, sondern Fleisch geworden ist", und unser inneres Hören dieses Wortes

¹¹ Dies betrifft kritisch die Sicht eines letzten „formalen Anrufs“ als Möglichkeit der Offenbarung bei J.-L. Marion, *Le Visible et le Révélé*. Paris: Cerf 2005, 13-34: *Le possible et la révélation*; vgl. auch K. Wolf, *Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer 2006, 110 ff.

¹² In seinem Vortrag „Phänomenologie und Theologie“ von 1927 (Frankfurt/M.: Klostermann 1970), 51. Zur religionsphilosophischen Bedeutung von Heidegger und Henry vgl. auch J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la Religion, tome II: Les approches phénoménologiques et analytiques*. Paris: Cerf 2002.

¹³ Zu dieser Methodenfrage vgl. auch R. Kühn, *Individuum und Geschichte. Phänomenologie politischer Aktualität*. Freiburg/München: Alber 2008, Kap. 3: Michel Henry – Substitution und *Deixis* im politischen Denken.

unserer fleischlichen oder affektiven "Selbsterprobung in Christus" als dem inkarnierten Leben Gottes entspricht.¹⁴

Die unsichtbare Immanenz dieser Lebensoffenbarung als Bezug zwischen Vater/Sohn sowie zwischen Absolutem/Mich in Christus als dem Ur-Sohn bedeutet also beides Mal eine Selbstoffenbarung, worin das Leben sich ausschließlich selbst als affektiver "Logos" aussagt, das heißt sich als *Pathos* selbsterprobend erfährt - wobei dieses Pathos in Gott *Liebe* ist und für den Menschen in den beiden Grundaffektionen von Freude und Schmerz besteht. Deren Affinität - sowie letztlich Identität - mit der Passion und Auferstehung Christi basiert daher nicht nur auf einer existentiell-hermeneutischen Struktur, sondern auf dem *Rememorial* der Affektivität in uns, wie als Kritik an anderen vorherrschenden Sprachtheorien in der Exegese auszuführen wäre.¹⁵ Dies rein affektive Gedächtnis schließt des Weiteren die dargestellte radikale Leibphänomenologie ein, wodurch die absolute Subjektivität des je lebendigen Empfindenkönnens zum einen auf den immanenten Selbstgenerierungsprozess des göttlichen Lebens verweist und zum anderen auf die transzendente oder intentionale Eröffnung von Welt mit ihren axiologischen Implikationen.

Im Rückgriff auf die Studien Henrys zu Maine de Biran (1766-1824) kann für das Sprachproblem die Analyse dieses nachcartesianischen Denkers vom "doppelten Zeichengebrauch" integriert werden: Wenn ich etwa das Wort "sehen" gebrauche, greife ich dabei spontan auf die Vorstellung des transzendenten Organs des Auges zurück, welches aber gleichzeitig eine "innere transzendente Erfahrung" voraussetzt, nämlich die lebendige Selbstaffektion¹⁶ unseres Ursprungsleibes reiner Subjektivität als selbstapperzeptive "Anstrengung". Damit ist eine zusätzliche Bedingung für die gesuchte theologische Sprachverwendung geklärt, dass nämlich eben *vor* jedem diskursiven Referenzsystem von Zeichen/Bezeichnetem immer schon innerhalb der Wahrnehmung ein rein immanentes Empfinden vollzogen wurde, welches phänomenologisch gegeben sein muss, damit eine bestimmte Bedeutung überhaupt verstanden werden kann. Verbindet man diese leibliche Sprachanalyse mit der christologischen Inkarnationsrealität, dann wird fassbar, dass für jede Intentionalität die apriorisch immanente Selbstbewegung des unsichtbaren Lebens vorausgeht, wodurch Gesten wie Worte in der Welt an die innere Realität des "Wortes des Lebens" als Affektion zurückgebunden bleiben.

¹⁴ Vgl. A. Vidalin, *La Parole de la Vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Ecritures*. Paris: Parole et Silence 2007, 18.

¹⁵ Vgl. auch R. Kühn, *Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie*. Würzburg: Echter 2004, 19 ff.

¹⁶ Vgl. P. Maine de Biran, *Von der unmittelbaren Apperzeption* (Berliner Preisschrift 1807). Freiburg/München: Alber 2008; Y. Yamagata, *Sprache, Stimme und Kinästhesie*. In: E. Blattmann u. a. (Hg.), *Sprache und Pathos. Zur Affektwirklichkeit als Grund des Wortes*. Freiburg/München: Alber 2000, 125-145.

Will die Theologie mithin verständlich machen, wovon sie spricht, wenn sie das *Heil* den Menschen verkündigen möchte, dann muss sie sich genau in dieses "Fleisch" jedes lebendigen Menschen versetzen, um darin sowohl die "Ur-Intelligibilität" der christlichen Geheimnisse wie der Heiligen Schrift auszumachen. Denn dieses rein immanente Fleisch als Ort der Offenbarung des Wortes des Lebens kann niemals lügen, weil es als passible Affektion oder Pathos an die Inkarnation des Sohnes Gottes zurückgebunden ist, um unsere unsichtbare Geburt im Leben Gottes zu bezeugen. Daraus ergibt sich, *dass meine innerste phänomenologische Wahrheit der Wahrheit des lebendig inkarnierten Christus gleich ist*, so dass der Zugang zu den Schriften (wie eine entsprechende Theologie und Verkündigung) darin liegt, im biblischen Wort vom "Sohnsein" meine eigene innerste Lebensaffektion wieder zu empfinden, weil in meiner "Ur-passibilität" die "Ur-intelligibilität" des inkarnierten Christus bereits gegeben ist und in den Worten der gläubigen Tradition ihren Widerhall findet.¹⁷

Im engeren theologischen Sinne geht die Schrift dabei von der *Eucharistiefeyer* als einem "Tun des Gedächtnisses" an Christi Leben und Realität aus, wodurch unterstrichen wird, dass der "Leib" der Eucharistie mit unserem rein affektiven "Fleisch" von Freude und Schmerz eine gemeinsame Offenbarung kennt, welche alle benutzten Worte und literarischen Bedeutungen von Wahrheit, Leben, Fleisch, Gedächtnis, Inkarnation, Passion, Brot, Wein usw. an den Ort ihrer *originär* phänomenologische Hervorbringung zurückführt. Damit sind wir im Besitz einer Fundamentaltheologie wie auch (christlichen) Religionsphilosophie, welche ein wirkliches "Wort Gottes" (*theo-logos*) ist, da es sich ausschließlich vom Leben in dessen Modalisierungen her speist. Gewiss geht die christliche Praxis in *Sakrament* und *Kirche* über die Phänomenologie hinaus, insofern letztere nur die Möglichkeitsbedingungen der Realität aufweisen kann, ohne diese selbst zu sein. Aber die Realität der Inkarnation, der Eucharistie und des christlichen Heils, von der die Theologie spricht, findet in der phänomenologischen Lebensimmanenz eine "neue Aussagekraft", welche an das Empfinden auch des einfachsten Lebens zurückgebunden ist.¹⁸

Christi Worte an die Menschen und über sich selbst aus der Heiligen Schrift zu hören, heißt daher, sie nicht nur in den Freuden und Leiden unseres eigenen Lebens zu hören, sondern in jener ur-passiblen Lebensumschlingung der Affektivität, welche stärker und älter ist als wir selbst.¹⁹ Wenn dieses Wort des Lebens in Christus als sein Wesen gesprochen hat, so wie es in jedem Menschen ebenfalls spricht, dann ist auch die Theologie zunächst kein

¹⁷ Vgl. M. Henry, „Ich bin die Wahrheit“, 133 ff.; Inkarnation, 410 ff.

¹⁸ Vgl. A. Vidalin, *La Parole de la Vie*, 113 ff.

¹⁹ Vgl. M. Henry, *Paroles du Christ*. Paris: Seuil 2002, 63 ff.

menschliches Wort "über Gott", sondern ein menschliches Wort, welches von vornherein in die Wahrheitsrealität des absoluten Lebens hinein versetzt ist. Im Unterschied zum griechischen Denken, besonders in seiner hellenistischen Gnosisform, hat auch für die Theologie mit den ersten Kirchenvätern ein Logos ohne Fleisch (*asarkos*) keinen Sinn.²⁰ Vielmehr wurzelt die konkrete Möglichkeit des Glaubens in unserer fleischlichen Bedingung als solcher, die Sünde *wie* Heil gleichermaßen impliziert: Sünde insofern, als wir illusionshaft unsere Vermögen des "Ich kann" allein als die unsrigen ausgeben, und Heil dadurch, indem wir in allem leiblich-geistigen Tun die unsichtbare Lebensoffenbarung als Sohnesoffenbarung in Christus (wieder)erkennen.²¹

Ausgehend vom Memorial der Eucharistie, bei dem die Präsenz Christi *proklamierend* vollzogen wird, nahmen in der Kirche nach und nach auch die Evangelien Gestalt an, welche keine äußeren Berichte sind, sondern zur *Kommunion* mit Gott in seinem Sohne hinführen wollen: „Denn das Leben wurde offenbart, wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde. [...] Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus.“ (1 Joh 1, 2 f.) In diese unauflösbare Einheit von *Eucharistie* und *Evangelium* wurde auch das *Alte Testament* mit aufgenommen, um die Geschichte Israels in sukzessiven Relektüren von Sünde/Vergebung, Exil/Wiederkehr und Tod/Leben zu verstehen. Auf diese Weise ergibt sich beispielsweise eine ganz neue lebensgenealogische Entwicklungsgeschichte des Schriftkanons, um in der Auferstehung "die Vollendung des Historialen des Absoluten" auszumachen, das heißt den definitiven Übergang des Leidens in die Freude.²²

Ein solches Verständnis der Schrift löst sich von dem überall noch vorherrschenden Interpretationsverständnis des hermeneutischen Zirkels (Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Semiotik, Narrativität usw.). Denn all diese - auch in der historisch-kritischen Schriftexegese verfolgten - Auslegungsmethoden bleiben einem *Wortverständnis* verhaftet, welches allein der Transzendenzphänomenologie als *Distanz* oder *Differenz* zwischen Zeichen/Bezeichnetem unterworfen ist, während eine an der absoluten Lebensaffektion orientierte „Hermeneutik“ dem "Herzen" des Einzelnen verpflichtet ist. In diesem Herzen als absoluter bzw. christologischer Lebensaffektion gibt es keine Kluft mehr: *Wort und Hören sind dasselbe*, weil in der Zeugung des Hörenden selbst, und zwar als seine jeweilige Geburt im absoluten

²⁰ Zur Auseinandersetzung mit dieser Gnosis vgl. M. Henry, *Inkarnation*, 199 ff.

²¹ Vgl. ebd. 363 ff.

²² Außer der genannten Studie von A. Vidalin vgl. auch Ph. Capelle (Hg.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf 2004, wo insbesondere auch die *Intertextualität* zwischen Altem und Neuem Testament von Henry mit den Exegeten diskutiert wird.

Leben, die Selbstoffenbarung Gottes - sowie die des Hörens an sich selbst - ebenso gleichzeitig wie unmittelbar erfolgt.²³

Wenn mithin schließlich keine Modalität meines Lebens außerhalb dieses Rememorials eines inkarnierten Lebens Gottes empfunden zu werden vermag, dann besteht der lebendige Schriftsinn mit seiner Verkündigung eben nicht darin, den Schrifttext durch eine eigene Interpretation beherrschen zu wollen, sondern "in uns zu empfinden, was in Christus Jesus ist" (Phil 2, 5). Christus hat auf passionhafte Weise *alle* Wirklichkeit der Schrift erfüllt, und deshalb ist "die Auslegung der Bibel durch die Bibel selbst" ein Durchqueren dieser von Christus durchlebten Wirklichkeiten, wie sie in uns ebenfalls gegeben sind, nämlich als 1) das Geheimnis der Vereinigung von Christus/Kirche; 2) als das Geheimnis der Sohnschaft Christus/Gläubiger sowie 3) als das Heilsmysterium, in das wir durch unser eigenes Leben immer tiefer eingeführt werden.

Die Menschen und Gläubigen haben heute also keine *Ideen* mehr zu empfangen (und wollen es auch nicht), sondern in der Weitergabe der Schrift mit deren sich gegenseitig erhellenden und vertiefenden Symbolmotiven sollte es das Ziel sein, die gegenseitige Innerlichkeit zwischen Gott Vater und Sohn in uns selber als Wirklichkeit unserer Wesenhaftigkeit aufscheinen zu lassen. In einer Art "eidetischer Variation" führt so zum Beispiel die phänomenologische Beschreibung von Begehren, Brot, Wasser, Haus usw. zum Erleben derselben Wirklichkeiten in Christus, wo all diese ihre eigentliche Wahrheit besitzen, ohne uns eben selber fremd zu sein.²⁴ In einer solchen "Hermeneutik" begegnen sich also nicht nur Philosophie und Theologie, Vernunft und Glaube, wie in den herkömmlichen Versuchen einer Fundamentaltheologie oder Religionsphilosophie, sondern es wird vielmehr die gemeinsame *Originalität* beider im konkretesten inneren Leben eines jeden Individuums aufgewiesen. Dadurch wird eine notwendige Antwort auf das Selbsterleben der Menschen heute aus der innersten Wahrheit Christi, der Kirche und der Schrift selbst heraus gegeben, um eine Einheit zu Wort kommen zu lassen, die weder bloß diskursiv noch spekulativ oder sozial engagiert ist, sondern die unbezweifelbare Praxis eines von jedem vollzogenen Lebens in dessen phänomenologischem wie göttlichem Wesen impliziert.

5. *Barmherzigkeit statt Gnosis*

Ein Einwand von maßgeblicher Tragweite auf das bisher Gesagte könnte lauten, ob bei aller lebensphänomenologischen Kritik an einer leibfeindlichen Gnosis diese nicht trotzdem jenes Wahrheitsverständnis charakterisiert, welches mit der Einheit von Selbstoffenbarung Gottes

²³ Vgl. M. Henry, *Paroles du Christ*, 127 ff.

²⁴ Vgl. A. Vidalin, *La Parole de la Vie*, 211 ff.

und der lebendigen Selbstaffektion des Menschen gegeben ist, zumal Henry selber im letzten Satz seines Werkes über die „Inkarnation“ festhält: „Die Ur-Gnosis ist die Gnosis der Einfachen.“²⁵ Es fehlen allerdings bei dieser Bestimmung nicht nur alle mythologischen oder spekulativen Elemente, welche sonst eine gnostische Erkenntnislehre auszeichnen, sondern die jedem zugängliche „Einfachheit“ *in ihm selbst*, von der hier die Rede ist, verweist auf einen zentralen Satz bei Irenäus von Lyon zurück, welchen Henry auch als das fundamentale „christliche“ oder „fleischliche Cogito“ qualifiziert: „Dass nämlich das Fleisch fähig ist, das Leben [Gottes] aufzunehmen, *zeigt sich durch dasselbe Leben, wodurch das Fleisch lebt.*“²⁶ Diesseits aller Bildhaftigkeit, Spekulation oder Diskursivität ist mithin das Fleisch in seiner Ermöglichung durch das Leben eine Ur-Intelligibilität, ein ebenso unmittelbares wie einfaches Cogito, welches von *keiner* Intentionalität jemals eingeholt werden kann, wie wir sagten, aber gerade dadurch mit jenem „Weg der Wahrheit“ als dem Christus selbst identisch ist, von dem das Johannesevangelium durchgehend spricht.

Dieses „Ur-Gnosis der Einfachen“ vor jeder konstruierten *wissenden Gnosis* wird mithin keinen Eingeweihten vorbehalten, sondern sie kehrt vielmehr jedes Wissen, welches sich als theoretisches „Verstehen der Wahrheit“ dünkt, in einem radikalen Sinne um, wodurch in der phänomenologisch materialen *Konkretheit* die fleischlich absolute Affektion zugleich als die *Universalität* des Heils für jeden Menschen unterstrichen ist.²⁷ Ideengeschichtlich wie philosophisch bedeutet dies, dass mit dem Christentum eine grundlegende Umkehr des Wahrheitsverständnisses überhaupt stattgefunden hat, welche bisher kaum – weder in der Philosophie noch in der Theologie oder Religionsphilosophie – wirklich realisiert wurde: dass die Wahrheit nämlich keine Kategorie einer je transzendenten *Theorie* ist, sondern der *immanenten Praxis* unseres Fleisches als radikaler Subjektivität im Sinne des *Lebenspathos*.

Damit ist jeder Gnosis, Intuition oder Vernunft der Boden als solcher entzogen, sich zu einem distanzierten Wissen der Wahrheit zu machen, denn wenn Wahrheit nur „erprobt“ werden kann, dann ist die Passibilität dieser absoluten Erprobung (*épreuve*) zugleich Selbstoffenbarung des Lebens Gottes, welche originär nie von unseren Vermögen abhängen kann, wohl aber in ihnen permanent in ihrer Wirktatsächlichkeit „gegeben“ ist. Das „christliche Cogito“ unseres Fleisches lässt daher keinen entfernten oder fremden Gott zu, der über eine wie immer auch geartete Anstrengung des Denkens aufgesucht werden müsste, um

²⁵ Inkarnation, 413; vgl. auch M. Henry, *La vérité de la gnose*. In: M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, t. IV: *Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF 2004, 131-144., welcher eine eindeutige Kritik der Gnosis als *Weltflucht* bietet.

²⁶ *Adversus haereses* V, 3.3.: *Fünf Bücher gegen die Häresien*, Band II (Bibliothek der Kirchenväter). München: Kösel 1912, 159; zit. M. Henry, *Inkarnation*, 215 f.

²⁷ Zur Diskussion vgl. auch J. Hatem, *Le Sauveur et les viscères de l'être: sur le gnosticisme et Michel Henry*. Paris: L'Harmattan 2004.

uns nahe zu werden.²⁸ Die nie fehlende Ur-Intelligibilität Gottes *vor* Vernunft und Glaube in deren intentionalem Sinne ist zugleich die Ur-Intelligibilität unserer radikalen Erstaffektion, mit der wir an uns selbst im Leben gegeben werden, so dass wir Gott in allem vernehmen, wenn wir uns affektiv selbst in unserer lebendigen Gewissheit empfinden, wodurch wir zugleich die Absolutheit des Lebens verspüren.

Daraus folgt aber auch, dass wir Gott und den Anderen ebenso dann vergessen, wenn wir uns selbst vergessen, das heißt das Ich der Vorstellung für das sich selbst gründende Maß aller Wahrheit und Wirklichkeit halten. Ist das „christliche Cogito“ keine Gnosis der Erkenntnis mehr, sondern eine Umkehr jeder abstrakten Wahrheitshypothese, um zur rein inneren Praxis der Affektion zu werden, dann bedeutet dies zugleich, dass wir damit immer schon in ein Tun eingebettet sind, welches das Wort des absoluten Lebens ist. Um bei diesem Status rein innerer oder praktischer Wahrheit auch nochmals den gnoseologischen Stellenwert der zuvor genannten Mystik zu klären, lässt sich mit Meister Eckhart eine *Einheit von Sein und Wirken* Gottes festhalten, wie wir schon einmal zitierten: „[Gott] gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und als seine Natur. Im innersten Quell [...], da ist *ein* Leben und *ein* Sein und *ein* Werk. Alles, was Gott wirkt, das ist Eins; darum gebiert er mich als seinen Sohn ohne jeden Unterschied.“ Und weiter heißt es an der derselben Stelle bei Eckhart: „Darum ist der himmlische Vater [und nicht mein leiblicher Vater] in Wahrheit mein Vater, denn ich bin sein Sohn und habe alles das von ihm, was ich habe; und ich bin derselbe Sohn und nicht ein anderer. Weil der Vater (nur) *ein* Werk wirkt, darum wirkt er mich als seinen eingeborenen Sohn ohne jeden Unterschied.“²⁹

Im reinen *Wirken* durch das absolute Lebenswissen in mir kann es demzufolge kein Wissen der Mystik über sich selbst als „Mystik“ mehr geben, denn in dieser thematischen Selbstversicherung verlöre sie, was ihre Wahrheit *vor* allem Disziplinendenken ist, nämlich die „Ungeschaffenheit“ in der reinen Kraft des Lebens als innere Vollzugswirklichkeit allen Tuns und Denkens im Sinne des geburtlich *einen* Wirkens nach Meister Eckhart. Die Ur-Intelligibilität ist daher mit anderen Worten zugleich immer auch ein *Ethos* als absolutes „Bündnis mit dem Leben“, welches von seinem Einheitswesen her nicht anders vermag, als jedes individuelle und gemeinschaftliche Leben dort zu regenerieren, wo es sich dem

²⁸ Zu einer solchen Auseinandersetzung mit dem ontologischen Gottesbeweis nach Anselm von Canterbury vgl. auch M. Henry, Hinführung zur Gottesfrage: Seinsbeweis oder Lebenserweis? In: M. Henry, Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie. Freiburg/München: Alber 2002, 251-273; sowie zur Bezeugung des „schlechthin Unübertrefflichen“ als eines normativen Gottes- und Vernunftbegriffs anhand des Zeugnisses der drei monotheistischen Weltreligionen auch M. Enders, Ist der Mensch von Natur aus religiös? Zum Verständnis des Menschen aus der Sicht christlicher Religionsphilosophie. Jahrbuch für Religionsphilosophie Band 6 (2007) 37-68, hier bes. 64 f.

²⁹ Predigt 7 (éd. Quint), S. 185.

ständigen inneren „Mehr“ als Steigerung des Lebens verweigert, indem es das Absolute seiner je „frischen Geburt“ im Sinne Eckharts nicht mehr zu vernehmen meint.³⁰ Die lebensphänomenologische Verknüpfung des Wirkens Gottes in der Einheit von Leib und Seele oder Fleisch als inkarnatorischer Ipseität löst damit zugleich jene Widersprüchlichkeit zwischen gnostischer Erkenntnis und Ethik auf, die Welt einerseits als Bereich Gottes (des Schöpfers) nicht gelten zu lassen und andererseits die Leiblichkeit von den Elementen der Welt her verstehen zu wollen - und somit für eine Heilsperspektive als verloren anzusehen. Die fleischliche Ur-Intelligibilität überwindet in ihrem Prinzip nicht nur allen gnostischen (oder späteren) Leib-Seele-Dualismus, sondern auch eine Ethikkonzeption, welche sich durch eine *Weltverleugnung* (Gnosis) oder eine *Welthypostase* (Modernität) verwirklichen will.

Gibt es aber nur *ein* Wirken Gottes, so ist dieses Wirken Gottes in der Welt zwar unsichtbar, wie auch die Selbstoffenbarung Gottes in seinem Sohn in der Welt unsichtbar bleibt,³¹ aber diese *Immemoriabilität* des absoluten wie inkarnierten Lebens haben wir zugleich als eine stets *präsente Potentialität* dank der originären Affektion unserer Leiblichkeit darstellen können. Dies bedeutet, dass die Welt in christlicher Sicht nicht auf ihr *äußeres* Erscheinen reduziert werden kann, wie es die Wissenschaften heute tun, sondern sich in ihrer phänomenologischen Wirklichkeit dank der immanenten Leibvermögen erstellt, die zugleich als immanente Axiologie des Lebens eine unmittelbare „Bewertung“ allen Seins beinhalten. Ihnen folgt im Grund jegliche Geschichte, sofern sie eine Geschichte unseres affektiven Bedürfnisses und dessen ständiger Iteration letztlich bildet – und keine zeitliche oder dialektische Transzendenz mit unverständlichen „Sinn-Ereignissen“. Wenn aber das praktische Lebensethos schon immer jegliche Gnosis überwunden hat, insofern die Welt ihrerseits in der Unsichtbarkeit des absoluten Lebens entsteht und darin weitergeführt wird,³² so bleibt eine letzte Frage dieser „christlichen Ethik“ zu klären, welche identisch mit der Frage des Heils im Christentum ist: Wie kann die göttliche Lebensaffektion im Leben selbst verloren gehen und darin wieder gefunden werden, wenn wir prinzipiell nicht aus der transzendentalen Geburt im Leben heraus zu fallen vermögen?

Wir haben schon angedeutet, dass wir unseren reinen Ursprung „vergessen“ können, indem wir der transzendentalen Illusion verfallen, das *Ego* sei der Quellpunkt aller Mächtigkeit, weil die Transparenz zum reinen passiblen *Mich* hin nicht mehr gesehen wird, in dem jede

³⁰ Schon vor den Ethikkapiteln in „Ich bin die Wahrheit“ (326 ff.) wie „Inkarnation“ (385 ff.) hat M. Henry diese Analyse in seinem vorhergehenden Werk „Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik“ (1987). Freiburg/München: Alber 1994, 189 ff., durchgeführt. Vgl. auch R. Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*. Brüssel: Peter Lang 2007.

³¹ Über das Verhältnis von Welt und Leben in Bezug auf die *Schöpfung* vgl. M. Henry, *Inkarnation*, Kap. 45: „Die Stufen der Passivität – von der Genesis zum Johannesprolog“.

³² Vgl. M. Henry, *La vérité de la gnose*, 142 f.

subjektive Kraft als lebendiges Vermögen an sich selbst gegeben wird, das heißt in der absoluten Lebensaffektion als unzurückweisbarer „Gabe“ Gottes. Die Gnosis in ihrem Versuch, solches Vergessen aufzuheben, indem sie bestimmte Erkenntnisweisen „übernatürlicher“ Offenbarungen oder Retter in Anspruch nimmt, die den negativ definierten Leib- und Weltcharakter aufheben sollen, vergisst selber in solchen Versuchen ihre *Eigenmächtigkeit*, das Denken oder die Spekulation an die Stelle dessen zu setzen, was schon in ihr stets als wirkmächtiger Ursprung wirkt. Es ist mit anderen Worten das gesetzte Postulat einer absoluten *Differenz*, um diese als Fremdheit oder Andersheit überwinden zu können – und sei dies unter den heutigen Formen der „Dekonstruktion“. Wenn das „Heil“ aber prinzipiell nicht über irgendeine Form von „Erkenntnis“ zu gewinnen ist (wie es gegenwärtig noch die Psychoanalyse glaubt), dann kommen wir damit auf unsere Ausgangsfrage zurück: Von welcher Art ist ein „Wissen“ vor allen Disziplinen, wie sie historisch oder hermeneutisch auch immer aussehen mögen?

Es ist ein reines *Lebenswissen*, welches ausschließlich im *Vollzug* realisiert, dass die transzendente Bedingung des Menschen und seines Lebens die Absolutheit des Lebens selbst bildet, mithin ein apriorisch *wirkendes* Voraus darstellt. Sein Vergessen kann nur aufgehoben werden, wenn das zu Tuende plötzlich in seiner inneren Praxis als affektive Gewissheit erprobt, dass keine Normativität von außen es generiert, sondern allein die Unendlichkeit jener Kraft, die es ins Leben gerufen hat und weiterhin ruft. Wenn das Neue Testament und die christliche Tradition dafür die Wirklichkeit der *Liebe* oder *Barmherzigkeit* setzen, dann bedeutet dies, dass im Tun eine Kraft des Lebens am Werk ist, welche die Selbstliebe des Lebens zu sich selbst ausmacht, um in allem „die Fülle des Lebens“ zu erwirken, die der johanneische Christus als die Wahrheit Gottes selbst verkündet, indem er, der Sohn, diese *ist*. Woher sollte diese Fülle anderswoher kommen als aus dem Leben, welches Gott ewiglich ist und in dem wir unsererseits durch unsere transzendente Geburt als seine „Söhne“ schon sind?

Der „Ort“ des Wissens vor allen Disziplinen ist diese Fülle als solche, im Bescheidensten wie im Höchsten, im „einig Einen“ von Allem nach Meister Eckhart, wo es kein Vergessen mehr geben kann – und damit auch keine *Sorge* mehr um sich selbst als allein um das Ego der transzendentalen Illusion bemühtes Handeln.³³ Nehmen wir Meister Eckharts Worte nicht als eine geschichtliche Mystik, sondern als eine *je* gegebene Aktualität in uns selbst, so lautet deren unhintergehbare Wirklichkeit wie folgt: „Es gibt nichts, was man so sehr begehrt wie das Leben. Was ist mein Leben? Was von innen her aus sich selbst bewegt wird. Leben wir

³³ Zur Aufhebung der *Sorge* durch die *Barmherzigkeit*, die mit Rückgriff auf das Neue Testament kein *selbstbezogenes* Handeln mehr im Blick hat, vgl. M. Henry, „Ich bin die Wahrheit“, 233 ff.

denn also mit ihm, so müssen wir auch von innen her in ihm mitwirken, so dass wir nicht von außen her wirken. [...] Sollen wir also denn in ihm oder durch ihn leben, so muss er unser Eigen sein und müssen wir aus unserem Eigenen wirken; so wie Gott alle Dinge aus seinem Eigenen und durch sich selbst wirkt. [...] Alle Dinge sind mir gleich eigen in ihm; und wenn wir zu diesem Eigenen kommen sollen, dass alle Dinge unser Eigen seien, so müssen wir ihn gleicherweise in allen Dingen nehmen, in einem nicht mehr als in dem andern, denn er ist in allen Dingen gleich.“ Der ursprüngliche Ort aller Wahrheit ist also „weiselos“, was heißt, „in allen Dingen gleicherweise“, um so zugleich Gott „in rechter Weise“ zu empfangen,³⁴ da er als Leben das „Sein“ von allem ist, sofern Er es wirkt und wir in dieser Einheit mit ihm wirken.

³⁴ Predigt 7 (ed. Quint), 176 f.