

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 70 (2023)

**Heft:** 2

**Artikel:** Christus als der "Ur-Sohn" in radikal phänomenologischer Sicht bei Michel Henry : zum 100. Geburtstag von Michel Henry 1922-2022

**Autor:** Kühn, Rolf

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-1055257>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 14.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

ROLF KÜHN

## Christus als der „Ur-Sohn“ in radikal phänomenologischer Sicht bei Michel Henry Zum 100. Geburtstag von Michel Henry 1922–2022

Wenn die Wahrheit des Christentums das Leben Gottes selbst in dessen ganzer Fülle ist, dann kann auch die Offenbarung Gottes an die Menschen nur in seiner sich ohne jeden Rückhalt gebenden Selbstoffenbarung bestehen. Diese Antwort der Lebensphänomenologie bedeutet für die Christologie, dass der „Sohn“ oder das „Wort“ als der Erst-Lebendige (*Premier Vivant*) bzw. Ur-Sohn (*Archi-Fils*) verstanden werden muss, sofern er die Selbstoffenbarung Gottes als dessen innertrinitarischen Lebensprozess ermöglicht. Bevor wir diese radikal phänomenologische Perspektive strukturell gemäß Michel Henry<sup>1</sup> ausführen, wie er sie in seinem Werk *Ich bin die Wahrheit* grundgelegt hat, sollen einige allgemeinere Hinweise auf damit zusammenhängende Voraussetzungen in methodischer Hinsicht genannt werden. Indem die Schriften des Neuen Testaments erkennen lassen, dass das Christentum von vornherein die Wirklichkeit der Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes mit dem Leben verknüpft, kann es dabei letztlich nicht um bloße Sätze, Symbole oder Bilder gehen, sondern um die phänomenologische Absolutheit unseres eigenen Lebens „im Anfang“ selbst (Joh 1,1).

Ohne Leben existierten wir nicht, nähmen wir nichts wahr und wären zudem unfähig, auch nur die geringste Handlung zu vollziehen, die durch unsere originäre Leiblichkeit bedingt ist. Schon seit dem Begründer der Phänomenologie, Edmund Husserl, wird das subjektive Leben als „lebendige Gegenwart“ für den Ausgangspunkt allen Erscheinens angesehen. Aber Michel Henry radikalisierte diesen bewusstseinsintentionalen Ansatz, indem er aufweist, dass das absolut phänomenologische Leben wesentlich unsichtbar ist und daher von keiner Erkenntnis veranschaulicht zu werden vermag.<sup>2</sup> In der Tat setzen wir für jeden Akt, den wir bewusst oder unbewusst vollziehen, wie auch in unserem Empfinden und Fühlen, das Leben

<sup>1</sup> Vgl. *C'est Moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil 1996 (dt. „*Ich bin die Wahrheit*“. Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg: Alber 1997). Voraus ging der programmatische Vortrag „Wort und Religion: das Wort Gottes“ von 1992, in: HENRY, Michel: *Radikale Religionsphänomenologie. Beiträge 1943–2001*. Freiburg: Alber 2015, 161–188, auf einer Tagung an der Ecole Normale Supérieure in Paris, an der ebenfalls Ricœur, Chrétien und Marion teilnahmen.

<sup>2</sup> Vgl. ebenfalls WELTEN, Ruud: *Phénoménologie du Dieu invisible. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*. Paris: Cerf 2011.

als originär gewährte Bedingung immer schon voraus.<sup>3</sup> Diese ebenso notwendige wie in sich gewisse Bedingung in transzendentaler Hinsicht nennt Henry in terminologischer Übereinstimmung mit der philosophischen Tradition – wie etwa bei Descartes, Kant, Maine de Biran, Fichte oder Heidegger – „Selbstaffektion“, ohne damit jedoch rationalistische oder idealistische Vorgaben zu übernehmen.<sup>4</sup>

# 1. CHRISTI SOHNSEIN ALS LEBENDIGES URSPRUNGSVERHÄLTNIS

Ist diese Weise des uns affizierenden Lebens in einem solchen material phänomenologischen Sinne der absolute Ursprung unserer selbst, ohne dass wir jemals einen reflexiven Zugang dazu hätten, da dieser schon immer später als das Leben selbst wäre, dann liegt auf der Hand, dass Gottes Leben und unser Leben eine unmittelbare Verknüpfung beinhalten. Dieses Band (*religio*) zwischen Gott und uns ist Christus als jener eingangs genannte Erst-Lebendige, den Henry in seinem zentralen fünften Kapitel von *Ich bin die Wahrheit* auch als den Ur-Sohn bezeichnet. Die göttliche Sohnschaft im Prozess der ewig lebendigen Selbstzeugung Gottes des Vaters ist das entscheidende Offenbarungsmoment als die konkrete Selbstbestimmung dieses innergöttlichen Prozesses als eines Vorgangs der Hervorbringung und Rezeptivität. Der „Vater“ ergreift sich als das originäre Leben selbst, und diese Selbstergreifung ist zugleich sein „Wort“ oder Logos, in dem sich dieses ur-anfängliche Leben als immer lebendiges aussagt, um sich in solcher Selbstergriffenheit an seinen Ursprung zurückzugeben, ohne dass irgendein Abstand zwischen Vater und Sohn hinsichtlich ihres göttlichen Wesens und dessen „innerlicher Gegenseitigkeit“ entstünde. Denn da im rein phänomenologischen Leben keine Differenz im Sinne einer Ek-stase oder Transzendenz bzw. eines zeitlichen Horizontes denkbar ist, können diese letzteren Kategorien für das Welterscheinen auch niemals auf Gott übertragen werden, was Henrys lebensphänomenologischen Ansatz auch unmittelbar in Übereinstimmung mit dem Denken Meister Eckharts sein lässt.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Vgl. zur Auseinandersetzung mit der klassischen Phänomenologie HENRY, Michel: *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Freiburg: Alber 2002, 43–148: „Umsturz der Phänomenologie“.

<sup>4</sup> Die erste radikal phänomenologische Grundlegung dieses Begriffs erfolgte in HENRY, Michel: *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF 1963 (dt. *Das Wesen des In-Erscheinung-Tretens*. Freiburg: Alber 2019), § 66–70; vgl. auch SEYLER, Frédéric: *Der Einfluss der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes auf die Genese des Selbstaffektionsbegriffs in der Lebensphänomenologie Michel Henrys*, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 63 (2018), 107–122.

<sup>5</sup> Vgl. HENRY: *Radikale Religionsphänomenologie*, 97–144, die Kapitel zu seiner Eckhartauslegung, die zum ersten Mal in *L'essence de la manifestation*, § 39–41, veröffentlicht wurde; siehe auch interreligiös MÜLLER, Fabian: *Der Johannesprolog zwischen Nagarjuna, Vasubandhu und Meister Eckhart*. Münster: Aschaffendorff 2022; VASCHAKDE, Roland: *Suivant Michel Henry*. Paris: L'Harmattan 2022, 80–121, für einen Vergleich mit dem hebräischen Denken.

Dieser sich folglich selbst genügende innergöttliche Prozess beinhaltet des Weiteren, dass das Ausgesagte und die liebende Zurückwendung in identischer Gegenseitigkeit in allem das Leben – und nichts als das Leben selbst sind. Dadurch jedoch, dass die Lebensselbstmitteilung als Sicher greifen in Gott zugleich ihre schon genannte eigene Rezeptivität beinhaltet, in der sie sich aussagt, besitzt sie eben eine Erste Ipseität, welche als der „Ur-Sohn“ die Wirklichkeit allen individuierten Lebens überhaupt ist. Somit gibt es einen Zugang zum Leben als unserer transzendentalen Geburt in diesem nur dank der ur-christologischen Konkretion des göttlichen Lebens in seinem Wort. Oder wie es der Johannesprolog festhält, ist Christus als der ewige Logos, der „im Anfang beim Vater war“ (Joh 1,2), die Wahrheit der Welt *als* Leben für jeden Lebendigen. Insofern unser eigener Selbstbezug im „Ich“ sowie unser Fremdbezug zu „Anderen“ nur als lebendige Verbindung möglich ist, beinhaltet dies zugleich, dass die genannte ur-christologische Ipseität als Leben auch all diesen Relationen zugrunde liegt. Wir können mithin keinen Schritt auf den Anderen oder auf uns selbst hin tun, ohne in unserem Fleisch (*chair*) mit dem „Fleisch Christi“ in Berührung zu kommen. Wir sind daher nicht nur „Söhne Gottes“, sondern genauer, wie Paulus sagt, „Söhne im Sohn“, mit anderen Worten Lebendige durch das göttliche Leben des Einzigen Sohnes, des „Erstgeborenen Gottes“ (Joh 1,14b).

Auf diese Weise gelingt es Henry,<sup>6</sup> die Wahrheit des Christentums als eine bisher „beispiellose und ungenutzte Phänomenologie“ zu erweisen, die grundsätzlich das Wesen des Menschen nicht mehr an die *ratio* oder an das Sein bindet, sondern an das Leben, welches immer in seiner originären Hervorbringung selbst ein individuiertes Leben ist.<sup>7</sup> Die lebensphänomenologische Auslegung des Johanneszeugnisses hat damit nicht nur religionsphänomenologische Relevanz, sondern sie vermag dem Christentum eine Leuchtkraft für die Zukunft zu geben, insofern das individuelle wie gesellschaftliche Leben durch die verschiedenen Theorien und Praktiken einer wirtschaftlich-technischen wie digitalen Objektivität in seinem Prinzip selbst bedroht ist. Die absolute Bindung des Christentums an das originäre Wesen des Lebens schlechthin, welches Gott selber ist, könnte der Menschheit insgesamt sowie jedem Einzelnen, und zwar unabhängig von allen äußeren Faktoren wie Rasse, Geschlecht, Stand, Bildung etc., eine Würde zurückgeben, die nicht länger formal über Sprache oder Vernunft zu begrün-

<sup>6</sup> Vgl. „*Ich bin die Wahrheit*“, Kap. 6–7: „Der Mensch als ‚Sohn Gottes‘“ / „Der Mensch als ‚Sohn im Sohn‘“; dazu ebenfalls CAPELLE, Philippe (Hg.): *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf 2004; KÜHN, Rolf: *Der Erst-Lebendige. Christologie leiblicher Ursprungswahrheit*. Freiburg: Alber 2021.

<sup>7</sup> Zum Vergleich mit der wesentlich in der Tradition aristotelisch geprägten prädikativen Ousiologie siehe HILT, Annette: *Ousia – Psyche – Nous. Aristoteles' Philosophie der Lebendigkeit*. Freiburg: Alber 2005, 286ff.



den wäre, sondern unmittelbar durch die lebendig fleischliche Faktizität der jeweiligen Existenz gestiftet wird.<sup>8</sup>

Die im Johannes-Evangelium von Henry aufgefundene göttlich-menschliche Lebenspriorität als Affinität zu seiner Lebensphänomenologie besitzt damit gleichzeitig Konsequenzen für eine christliche Ethik im Sinne einer transzendentalen Analyse des Verhältnisses des Christentums zur Welt. Aus ihr ergibt sich, dass der christliche Offenbarungsglaube keinerlei „Weltflucht“ bedeuten kann, wie schon Hegel und ein doktrinärer Marxismus meinten, da gerade das Gebot der Nächstenliebe auf eine Praxis verweist, die als *regeneratio* des Lebens alle materiellen wie geistigen Bedürfen der Menschen originär betrifft. Mit anderen Worten ist die christliche Ethik kein Imperativ, der zum Leben von außen als eine fremde Norm hinzuträte, ohne unmittelbar die Motivation wie die Kraft zu entsprechendem Handeln selbst bereit zu stellen. Henry zeigt exemplarisch an den „Werken der Barmherzigkeit“ sowie mit Hilfe der neutestamentlichen Auseinandersetzung zum „Alten Gesetz“, dass eine Ethik des Christentums ganz der phänomenologischen Ontologie des Lebens selbst entspricht, welche die Wahrheit des Christentums begründet – nämlich in einer „zweiten Geburt“ den Ursprung in Gott wieder zu finden, sofern dieser egohaft vergessen wurde, das heißt einer „transzendentalen Illusion“ verfiel.<sup>9</sup>

In wirkungsgeschichtlicher Hinsicht lässt sich noch vorausschicken, dass zunächst nach der antiken und mittelalterlichen Bestimmung des Menschen als vernunftbegabtem Wesen oder endlichem Geschöpf die neuzeitliche Philosophie von Descartes bis Heidegger und danach das intentionale Subjektsein oder den existenzialen Sorgecharakter des Daseins in den Mittelpunkt gestellt hat. Dabei ist aber zumeist nicht bedacht worden, dass aller ichhaften Aktzentrierung oder fundamentalhermeneutischen Seinsrelation eine originäre Passivität voraus liegt, die Henry<sup>10</sup> aufgrund der material phänomenologischen Verknüpfung von Leben/Leib auch *Passibilität* nennt. Damit wird ausgedrückt, dass alle Lebensvermögen als Potentialitäten sich einer ursprünglich passiblen Empfängnis verdanken,<sup>11</sup> welche als unsere originäre Geburt im Leben nur ein reines „Mich“ im Akkusativ kennt, wie auch Emmanuel Levinas und Jean-Luc Marion in ihrem

<sup>8</sup> Vgl. schon HENRY, Michel: *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*. Freiburg: Alber 1994, 189–193.

<sup>9</sup> Vgl. HENRY: „Ich bin die Wahrheit“, Kap. 9: „Die zweite Geburt“; *Inkarnation*, Kap. 45 u. 48.

<sup>10</sup> Vgl. dazu auch HENRY, M.: *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*. Freiburg: Alber 2005, 33–50: Die Kritik des Subjekts. Zur Berücksichtigung innerhalb der transzendentallogischen „Selbstsetzung“ des Ich siehe auch REMMEL, Daniel: *Die Leiblichkeit der Offenbarung. Zur anthropologischen, offenbarungstheologischen und christologischen Relevanz der Lebensphänomenologie Michel Henrys*. Innsbruck: Tyrolia 2021, 377–385.

<sup>11</sup> Vgl. HENRY, Michel: *Können des Lebens. Schlüssel zur radikalen Phänomenologie*. Freiburg: Alber 2017.

phänomenologischen Ansatz betonen.<sup>12</sup> Auf diese Weise ist der post-strukturalistische Vorwurf überwunden, der Subjektivitätsbegriff gehöre einem überkommenen Subjektdenken auf einem metaphysischen Hintergrund von onto-(ego)-theologischem Substanzdenken an. Vielmehr sind alle bisherigen differe(ä)ntiellen oder alterologischen Konzepte der Philosophie auf ihre Überdeterminiertheit hin zu untersuchen, sofern sie den Lebensbegriff, wie etwa bei Maurice Merleau-Ponty und Jacques Derrida, nur als „Opazität“ oder „Spur“ benutzen, ohne diese Dunkelheit oder Unsichtbarkeit als die immanente Erscheinungsweise des Lebens in seiner affektiven Passibilität als Pathos selbst aufzuklären.<sup>13</sup>

Verbindet man in der Tat den Johannesprolog mit den übrigen Reden Jesu über sich selbst im gesamten Johannes-Evangelium, dann springt aus den „Ich-Reden“ Jesu jene ungeheuerliche „Egozentrik“ ins Auge, die maßloser nicht sein könnte, aber eben nur angemessen aus dem Wissen um die Einmaligkeit der Sohnschaft Christi in Gott verstanden werden kann. Denn das „Ich-sein“ schließt – christologisch gesehen – gerade die originäre Empfänglichkeit nicht aus, da diese innerhalb der innerlichen Gegenseitigkeit des göttlichen Geschehens genau dem Wesen des Sohnes entspricht, das lebendig gezeugte Wort der Selbstoffenbarung Gottes zu sein. Dies ist nur ein weiteres Beispiel, um strukturell zu unterstreichen, inwieweit die innere Wirklichkeit des Lebens Gottes in den absoluten Modalisierungsweisen des rein phänomenologischen Lebens eine „Affinität“ besitzt, wie sie Henry zwischen dem Johannes-Evangelium und der Lebensphänomenologie erblickt.<sup>14</sup> Lässt man methodisch wie inhaltlich solche Affinität als einen der wichtigsten Vorstöße im phänomenologischen wie religionsphilosophischen Denken der Gegenwart überhaupt gelten,<sup>15</sup> dann wird auch verständlich, warum es nicht einfach um einen Paradigmenwechsel innerhalb der Wahrheitsdiskussion geht, sondern um deren Grundverlagerung, soweit die neuere gnoseologische Auseinandersetzung zumeist vom hermeneutischen oder sprachanalytischen Erbe geprägt blieb. Geschichte wie

<sup>12</sup> Vgl. NOVOTNY, Karel: *Was ist Phänomen? Phänomenalitätskonzepte beim frühen Husserl und in der nachklassischen Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2011; GABELLIERI, Emmanuel: *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métasologie*. Paris: L'Harmattan 2019, 56–76 u. 86–89.

<sup>13</sup> Vgl. KÜHN, Rolf: *Postmoderne und Lebensphänomenologie. Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens*. Freiburg: Alber 2019, 383–396; *Leben als Präsenz und Immanenz. Hinführung zu Grundfragen der Phänomenologie*. Dresden: Text & Dialog 2021, 209–213.

<sup>14</sup> In einem anderen Beitrag wird auch der Begriff *Kongruenz* verwendet; vgl. HENRY: *Radikale Religionsphänomenologie*, 210–228: „Das Christentum – eine phänomenologische Annäherung“ (1997).

<sup>15</sup> Vgl. WELTEN, Ruud: *God is Life. On Michel Henry's Arch-Christianity*, in: JONKERS, Paul (Hg.): *God in France. Eight Contemporary French Thinkers on God*. Leiden: Peeters 2002, 119–142; RIVERA, Joseph: *Christian Life and the Phenomenology of Life*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 16 (2017), 161–184.

Sprache können jedoch – ebenso wie Vernunft oder Diskurs – letztlich keine Wahrheit im material phänomenologischen Sinne bezeugen, sofern die intentionalen Verweisstrukturen im Welthorizont notwendigerweise idealisierend und damit irrealisierend bleiben.

Ist also Wahrheit in ihrem Erscheinen konkret an eine selbstaffektiv fleischliche Ermöglichung gebunden, dann kann auch nur das Leben selbst als ein solch inkarnierter Ursprung für sich als Wahrheit zeugen. „Ur-christologisch“ bedeutet dies vor allen theologischen oder religionsphilosophischen Diskursen über Christus, dass die ewige oder transzendente Sohnschaft Christi immer schon in unserer je eigenen Lebensaffektion originär grundgelegt ist, bevor wir sie als „Wort Gottes“ in der Heiligen Schrift wieder erkennen. Wenn Christus derjenige ist, der allein „lebendig macht“, dann muss diese radikal ontologische Verlebendigung als unser Geborenwerden in der ebenso lebendigen Selbstoffenbarung Gottes eine Wirklichkeit besitzen, die keine bloße Satzaussage jemals erschöpfend begründen kann, weil sie sich im Horizont der Welt und deren Sprache als je sinnauf-schiebendem Referenzsystem bewegt. Die Eucharistie ist hier zusätzlich ein Hinweis auf das methodisch notwendige Umdenken: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (Lk 22,19b; 1 Kor 11,24). Erst das Vollziehen leiht mithin dem Wort seine konkrete Verwandlungsfähigkeit, womit phänomenologisch wiederum unterstrichen ist, dass die stringente Analyse des Lebens einschließlich seiner leiblich affektiven Vollzugsweisen dem Verstehen des Christentums einen rein praktischen Rahmen verleiht.<sup>16</sup> Dies kommt dem Wesen wie Wirken des christlichen Credo in seiner auch sakramentalen Natur selbst entgegen, um eine ursprüngliche „johanneische Ur-Intelligibilität über Phänomenologie und Theologie hinaus“<sup>17</sup> anzudeuten, wie es das strukturelle Ziel dieses Beitrags ist.

Im Johannesprolog muss sich daher eine Epoché aller welthaften Genealogien aufweisen lassen, welche sowohl das transzendente Geborenwerden der Menschen wie die Ur-Zeugung des Sohnes Gottes betrifft. Daher beginnt Henry seine Auslegung von Joh 1,1–18 als „Phänomenologie Christi“ damit, dass das menschliche Vater/Sohn-Verhältnis keine Analogie für die Selbstoffenbarung Gottes abzugeben vermag,<sup>18</sup> weil der Sohn Gottes im Anfang selbst ist, während einem menschlichen Sohn stets ein Vater vorausgeht, ohne dieses Verhältnis der Vorgängigkeit jemals aufheben zu können. Aber es ist nicht nur die naturhafte Unumkehrbarkeit dieses Verhältnisses, welche im Johannesprolog unterstrichen wird, sondern auch jene

<sup>16</sup> Vgl. dazu HENRY: *Radikale Religionsphänomenologie*, 274–283: „Sakrament der Eucharistie und die Phänomenologie in der gegenwärtigen philosophischen Reflexion“ (2000); VIDALIN, Antoine: *La Parole de la Vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence des Écritures*. Paris: Parole & Silence 2006.

<sup>17</sup> So lautet das Schlusskapitel von *Inkarnation*, 399–413.

<sup>18</sup> Diese Auffassung vertrat in seinen Johanneskommentaren auch schon Johannes Scotus Eriugena; vgl. *Homélie sur le Prologue de Saint Jean*. Paris: Cerf 1969, Kap. XVIII, 13–19.

Differenz, wie sie zwischen menschlichem Vater und menschlichem Sohn herrscht. Denn die Exteriorität, welche in diesem uneinholbaren Abstand zwischen natürlichem Vater und Sohn am Werk ist, bedeutet letztlich die Außenheit der Welt als ihren transzendenten Erscheinensmodus selbst, wodurch ein jedes in ihr Erscheinende dem anderen äußerlich bleibt, was für Menschen wie Dinge gilt. Genau diese allgemeinste, aber in der Welt als solcher unhintergehbare Erscheinensbedingung, bricht der Johannestext von vornherein auf, indem Geburt und Leben diesseits einer solchen Welt und ihrer ekstatischen Wahrheit angesetzt werden – nämlich „in der Innerlichkeit des transzendentalen Erlebens“, welches eine Einklammerung aller lebendigen Funktionen und Organe zugunsten des sie hervorbringenden Lebens selbst einschließt.<sup>19</sup> Damit sind zugleich auch alle wissenschaftlichen Sichtweisen eines bloß biologischen, chemischen oder neuronalen Lebens eingeklammert, weil sie – wie die naiv alltäglichen Lebenswahrnehmungen – niemals an eine originäre Selbstzeugung heranreichen, sofern diese eine Selbstoffenbarung in einer wesenhaften Ersten Ipseität impliziert.

Der Vers 1,13 im Johannesprolog scheidet geschlechtliche Zeugung nicht deshalb für ein angemessenes Verständnis einer ur-anfänglichen Geburt aus, weil „Blut“ oder „Fleisch“ irgendwelchen moralischen Makel an sich besäßen, sondern weil alles menschliche Zeugen – wie im natürlichen Verhältnis von Vater und Sohn – bereits das Leben unhintergebar voraussetzt. Die allein „aus Gott Geborenen“ im selben Vers 1,13 verweisen daher auf eine ältere Geburt als die irdische zurück, welche den Logos betrifft und damit die Offenbarung des Wortes in Gott selbst als Zeugung desselben im Sinne des Ur-Sohnes. Durch die transzendente Reduktion der welthaften Genealogie hat der Johannesprolog gleichfalls alle Zeithaftigkeit phänomenologisch reduziert, so dass Gott, Anfang und Zeugung des Ur-Sohnes als göttlicher Selbstoffenbarung zusammenfallen. Dies schließt ein, dass das originäre Leben strukturell als „Vater“ nur dadurch gegeben ist, indem es seine Offenbarung als Selbstzeugung beinhaltet, nämlich im Sinne der Ipseität eines Erst-Lebendigen *als* Anfang, sofern alles Werden sich nur in ihm vollziehen kann (Joh 1,1 u. 3). Die Ipseisierung des göttlichen Lebens ist aber nicht nur ebenso alt wie dieses selbst, sondern meint auch keine Differenz, Transzendenz oder Exteriorität in dieser ur-anfänglichen „Umschlingung“ (*étreinte*), wie Henry sie nennt. Das Bei-Gott-sein ist deshalb mit dem Gott-sein als solchem identisch, weshalb die Tautologie von Anfang/Gott/Wort den Kern des Christentums selbst ausmacht. Und wenn Henry hier kritisch anmerkt, dass jenes originäre „Bei-Gott“ des Logos „aus der langen Reihe der Widersprüche losgerissen wird, die das abendländische Denken ihm bis zum hegelschen ‚Bei sich‘ zufügen

<sup>19</sup> Vgl. HENRY: „*Ich bin die Wahrheit*“, 110; außerdem DELHOM, Pascal/HILT, Annette (Hgg.): *Das Leben denken. Philosophische Anthropologie und Lebensphilosophie im deutsch-französischen Gespräch*. Freiburg: Alber 2018.



wird“, dann können wir darin die radikal phänomenologische Relevanz des Johannestextes erkennen. Denn dieser legt die Identität von Leben und Ipseitität in einer zeitlosen Immanenz oder „gegenseitig phänomenologischen Innerlichkeit“ von Vater und Sohn für die christliche Religion und ein phänomenologisch angemessenes Denken zugrunde: „In ihm war das Leben“ (Joh 1,4). Für Hegel spielen in der Tat im Verhältnis von Gott und Logos „objektive“ und „subjektive“ Lesart allein als Bezug der Reflexion zum vorausgesetzten Reflektierten eine Rolle, wodurch das „bei Gott“ für den Logos nur die Trennung von Form und Stoff in Gott betreffe.<sup>20</sup> In den späteren Vorlesungen über die „Philosophie der Geschichte“ bedeutet das *πρός* die Vereinigung des reinen Gotteswesens mit dem Geschichtlichen in der Gestalt Christi.<sup>21</sup>

Wie bei Meister Eckhart und Fichte wird also dem Johannesprolog von Henry eine denkerische Potenz zuerkannt,<sup>22</sup> welche nicht nur für seine eigenen frühen Untersuchungen zur Selbstaffektion einen stringenten Abschluss bedeutet, sondern die Zerbrechlichkeit alles Ek-statischen erkennen lässt, sofern dieses sich nicht selbst gründen kann – und damit auch die menschlichen Verhältnisse oder Bewusstseinsvollzüge als scheinbar intentionale Autonomie aufhebt. Wenn der Prozess der Lebensselbsthervorbringung als „Zeugung des Wortes“ mit dieser letzteren begonnen hat, dann umschließt diese Selbstzeugung als Selbstoffenbarung Gottes die Ipseitität des Erst-Lebendigen als seine eigene innere Bedingung – und kehrt als Zeugung jedes Lebendigen im Erst-Lebendigen wieder, sofern wir Menschen ebenfalls im Anfang in der ewigen Fleischwerdung des Sohnes geboren werden. Das Verhältnis des Erst-Lebendigen zum Leben („Vater“) ist mithin nicht kontingent, sondern das Leben kann sich nicht ohne sein ihm originär eingeborenes Wort verwirklichen. Der Ur-Sohn ist als Wort dem ursprünglichen Leben gleich wesentlich, damit sich die Selbstzeugung als Selbstoffenbarung überhaupt erfüllen kann. Nach Joh 1,18, dem Schluss des Prologs, ruht der „Einziggeborene“ im Schoß (Joh 1,18) des Vaters, so wie der Vater im Sohn ruht, um von dieser „gegenseitigen Innerlichkeit“ das ganze vierte Evangelium durchdrungen sein zu lassen. Die Reden, mit denen Christus die gewöhnlich weltlichen Bezüge der Menschen in Frage stellen wird, betreffen daher nicht nur eine ethisch oder geschichtlich unvollkommene Ordnung, sondern Henry<sup>23</sup> unterstreicht mit Recht, dass es

<sup>20</sup> Vgl. *Der Geist des Christentums*, in: *Frühe Schriften* (Werke I). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, 373f.

<sup>21</sup> Vgl. Frankfurt/M. 1970, 401; dazu auch RUHSTORFER, Karlheinz: *Gotteslehre*. Paderborn: Schöningh 2014, 263–351: „Der dreieine Gott als Geschichte und Gegenwart“.

<sup>22</sup> Vgl. ENDERS, Markus/KÜHN, Rolf: „Im Anfang war der Logos...“. *Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart* (mit einem Beitrag von Christoph Bruns). Freiburg: Herder 2011, 149ff., 175–182 u. 313–319.

<sup>23</sup> Vgl. *Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung*. Freiburg: Alber 2010, 52–56.



sich dabei jeweils um die ontologische Bedingung unserer transzendentalen Geburt im Leben durch den Erst-Lebendigen selbst handelt. Ist diese Geburt unsichtbar, aber zugleich unser wesenhaft phänomenologischer Ursprung, dann bilden jene Verhältnisse, welche sich familiär wie gesellschaftlich um das welthafte Vatersein herum errichten, keine letzte Wirklichkeitsreferenz und werden daher von Christus selbst suspendiert: „Nur wer den Willen Gottes tut, ist mir Bruder, Schwester oder Mutter“ (Mt 10,43f. u. 12,48f.).<sup>24</sup>

Aus dieser radikalen Umkehr der weltlichen Verhältnisse ergibt sich letztlich die umfassende Konsequenz der christlichen Religion, wie sie eine Phänomenologie des Lebens in Übereinstimmung mit der bisher „unerreichten Phänomenologie“ des Johannes-Evangeliums zum Ausdruck bringen kann: Das Kommen Christi hat zum Ziel, den Menschen ihren wahren „Vater“ wieder erkennen zu lassen, den sie in ihrem ausschließlichen Interesse für die Welt vergessen haben. Die Überwindung dieses Vergessens ist mit dem Heil identisch, welches Jesus verkündet und als Christus für die Menschen realisiert, indem er in der Manifestationsweise der Welt – in deren „Außenheit“ oder „Sorge“ – für den wesenhaft unsichtbaren, aber ursprünglichen Vater zeugt. Diese strukturelle Erkenntniskonstellation, im Bereich welthafter Sichtbarkeit für die ur-anfängliche „Vaterschaft“ des absoluten Lebens einzutreten, ist daher die radikal phänomenologische Situation schlechthin, indem das scheinbar Nicht-Manifeste (Gott) die eigentliche Phänomenalität (Leben) darstellt, welche die Welterscheinung strukturell ausblendet, da sie als „Bewusstsein von ...“ dieses göttliche Leben nicht ergreifen kann – und damit stets vergisst. Was gegenüber dem absoluten Leben der transzendentalen Affektivität aus *L'essence de la manifestation* als phänomenologische Analyse hinzutritt,<sup>25</sup> ist genau diese Notwendigkeit eines Ersten Sich zur Verwirklichung des Absoluten in seiner Einfachheit als Wesen der Erscheinung selbst. Insofern liegt bei Henry in der Trilogie „*Ich bin die Wahrheit*“, *Inkarnation* und *Christi Worte* keine „theologische Wende“ seiner Phänomenologie vor, sondern eine konsequente Vertiefung der letzteren durch den Ur-Sohn im Sinne einer für das Leben unaufhebbaren Erst-Ipseisierung.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Dies kann auch mit der Suspension der allgemein symbolischen „Vater“-Metapher als „Ödipuskomplex“ bei Lacan parallelisiert werden; vgl. KÜHN, Rolf: *Diskurs und Religion. Der psychoanalytische Wahrheitszugang nach Jacques Lacan als religionsphilosophische Problematik*. Dresden: Text & Dialog 2016, 90–95.

<sup>25</sup> Vgl. *Das Wesen des In-Erscheinung-Tretens*, § 70.

<sup>26</sup> Vgl. KANABUS, Benoit: *La généalogie du concept d'Archi-Soi chez Michel Henry*. Hildesheim: Olms 2011; zur Kritik einer „theologischen Wende“ siehe JANICAUD, Dominique: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Eclat 1991 (dt. *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*. Wien: Turia & Kant 2014).

## 2. RADIKALE UR-CHRISTOLOGIE UND DIE FRAGE DER BEZEUGUNG

Die Wiedererkenntnis der ewigen Vaterschaft Gottes als unser Heil, wie es Christus verkündet und realisiert, ist somit kein geistiges Ereignis im Sinne irgendeiner Bewusstseinsleistung, sondern sie liegt in der Einheit von Selbstoffenbarung Gottes und Christi Sohnsein als Wort im Fleisch. Damit verlagert sich die konstitutive Situation zwischen Phänomenologie der Welt und Phänomenologie des Lebens in eine Problematik diesseits aller theoretischen Erkenntniszugänge, denn in seiner originären Leiblichkeit ist jedes „Fleisch“ zunächst und vor allem Selbstempfinden. Die „Herrlichkeit“ (*doxa*) aus Joh 1,14 und 18 ist die Herrlichkeit des Vaters in seinem Ur-Sohn, mithin die Selbstoffenbarung des göttlichen Lebens in ihrem absoluten Anfang selbst, welcher vor aller Welt und Zeit liegt. Wenn daher die Fleischwerdung Christi Gottes Offenbarung für die Menschen verwirklichen soll, dann kann dies auch nur über die menschliche Fleischlichkeit geschehen, sofern diese als Geburt unseres Ins-Leben-Kommens ebenfalls vor aller Zeit gegeben ist. In der Sichtbarkeit der Welt tritt Jesus von Nazareth als ein Mensch mit einem sichtbaren Körper auf, der sich in nichts von den anderen menschlichen Körpern als Weltphänomen unterscheidet, so dass auf diesem Weg der welthaften Wahrnehmung niemals eine Gewissheit über das Heil in Christus zu erlangen wäre, da es welt- oder bewusstseinshaft kein absolutes Kriterium für diese Gewissheit des absoluten Lebens in und durch Christus gibt. Die Verlagerung der phänomenologischen Grundsituation in Bezug auf das Wiedererkennen unseres Heils betrifft daher nicht nur die Verlagerung vom Welthorizont als äußerem Manifestationsraum oder „Lichtung“ (Heidegger)<sup>27</sup> in das selbstaffektive Empfindenkönnen des Fleisches als ursprüngliche Immanenz im Sohnsein Christi, sondern die damit gleichzeitige Verlagerung der Problematik der Bezeugung. Diese erwartet Christus von keinerlei Menschen mehr, sondern allein von seinem Vater selbst, weshalb im Johannes-Evangelium die Frage der Zeugenschaft zur Kernfrage der johanneischen Ur-Intelligibilität überhaupt wird.<sup>28</sup>

Vollziehen wir diese Verlagerung mit, so verändern sich Methode wie Gegenstand einer strukturellen Religionsphänomenologie des ursprünglich inkarnatorischen Lebens. Die Herrlichkeit des Sohnes „im Schoß des Vaters“ (Joh 1,18) ist nur unsichtbar vor aller sichtbaren Welt gegeben, so dass auch solche Unsichtbarkeit allein das Leben des Sohnes *im* Vater und umgekehrt des Vaters *im* Sohn erkennen lassen kann. Sofern diese Unsichtbarkeit aber gleichzeitig Fülle der Wahrheit ist, beinhaltet sie die Wirklichkeit Gottes selbst und seine Selbstumschlingung im Sohn, das heißt

<sup>27</sup> Vgl. GRÄTZEL, Stefan/SEYLER, Frédéric (Hgg.): *Sein, Existenz, Leben: Michel Henry und Martin Heidegger*. Freiburg: Alber 2013.

<sup>28</sup> Vgl. „Ich bin die Wahrheit“, 116–121.

seine Selbstoffenbarung im Wort, die älter als das erste Zeugnis des Johannes des Täufers ist (Joh 1,15f.). Mit der Zeugenschaft des Täufers wird daher die Problematik jeder Zeugenschaft in Bezug auf Christus bereits grundsätzlich thematisiert, insofern die sichtbare Erscheinung als „Herabkommen der Taube“ aufgehoben wird. Denn die Sichtbarkeit der Taube erübrigt nicht, dass Gott selbst die Zeugenschaft für die Wahrheit dieses Ereignisses übernimmt – nämlich dieselbe an seine Selbstoffenbarung zurückbindet: „Der mich gesandt hat, er hat mir gesagt: Auf wen du den Geist herabkommen siehst [...], der ist es“ (Joh 1,33f.). Die Bezeugung der Offenbarung des Erst-Lebendigen kann mithin nur vom Leben und dessen Selbstoffenbarung als solcher übernommen werden, in diesem Fall vom Sprechen Gottes als Offenbaren der Sohnschaft Jesu. Von gleicher Struktur der Unsichtbarkeit geht das Zeugnis gegenüber den fragenden Pharisäern aus: „Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt“ (Joh 1,16). Ebenso reicht beim Wunder am Blindgeborenen sowie im Gespräch mit Philippus die sichtbare Erscheinung Christi nicht aus, um ihn als Messias und Sohn Gottes erkennen zu lassen (Joh 9,35ff. u. 14,16ff.), so dass sich diese Situation in den Begegnungen mit Jesus nicht nur immer wiederholt, sondern nach dem Johannestext die Grundsituation des Glaubens als einer Umkehrung der phänomenologischen Bezeugungsproblematik überhaupt beinhaltet. Christus zeugt für sich selbst, insofern seine lebendige Immanenz im Vater für ihn zeugt.

Der Glaube, welcher diese Innerlichkeit des Ur-Sohnes in Gott als Ursprung des Lebens ergreift und damit im transzendentalen Menschen selbst dieses Verhältnis wieder erkennt, ist also kein geringeres Wissen als das Weltwissen, unvollendeter als dieses, wie es eine objektivistische Sicht meist hinstellt. Vielmehr betrifft der Glaube strukturell eine andere Erscheinungsordnung, da das Weltgesetz der Sichtbarkeit ihm keineswegs homogen ist und folglich auch nicht daran gemessen werden kann. Diese „Substitution“ der Weltordnung durch eine „wesentlichere Ordnung“, wie Henry sie nennt, nimmt daher dem Glauben nicht nur seine angebliche Unvollkommenheit. Vielmehr klammert sie auch die gewöhnliche Erwartung ein, wie sie mit jedem sonstigen Glauben als Vermeinen verbunden ist, um so die absolute Selbstgegebenheit der Offenbarung zu betonen, wie sie mit der Offenbarung des Wortes des Lebens als Leben des Ur-Sohnes im Vater gegeben ist. Die „präsentische Theologie“ im Johannes-Evangelium ist daher nicht nur ein besonderes literarisches Merkmal desselben, sondern die Offenbarung Gottes als seine lebendige Anwesenheit selbst. Und zwar erweist sich in der genannten Unsichtbarkeit gegenüber der Welt die notwendige phänomenologische Bestimmung des Glaubens, wenn dieser in seiner immanenten Identität mit dem absoluten Lebensprozess selbst erkannt wird. Im Glauben als solchem bezeugt sich der *Selbtglaube des Lebens* an sich selbst, insofern in solch originärer Selbstbindung des immanenten Lebens als seine unzerstörbare Weise von Freude/Schmerz als Geburt/Em-

pfang die gegenseitige Lebenshingabe von Vater und Sohn selbst erkannt wird. Der Glaube ist letztlich dieser Prozess des Lebens schlechthin, wenn die Epoché der Weltsichtbarkeit zugleich die Einklammerung jeder intentionalen Thematisierung und Protention als Erwartung bedeutet. An diesem Punkt lässt sich die henrysche Bestimmung einer radikalen Religionsphänomenologie als die grundsätzliche menschliche wie religiöse Erfahrungsstruktur diesseits aller Logik und Hermeneutik im Sinne der Erprobung der Selbstoffenbarung des Lebens als solchem verstehen.<sup>29</sup>

Allerdings will Henry nicht irgendeine zusätzliche „spekulative Christologie“ errichten, wie sie vor dem deutschen Idealismus auch schon innerhalb der neuplatonischen oder aristotelischen Theologiebemühungen vorliegt, sondern er fragt nach jener „Ur-Christologie“, wie sie allen denkerischen Bemühungen insgesamt voraus liegt, um im Johannestext als die Identität von Echtheit und Wahrheit aufzutreten.<sup>30</sup> Was Christus als Erst-Lebendiger selbst von sich sagt, entspricht nicht nur der historischen Wirklichkeit, sondern impliziert zugleich die akosmische Wahrheit des von Jesus dergestalt Bezeugten. Denn wenn Jesus subjektiv wie objektiv im historischen Sinne von sich als „Sohn Gottes“ gesprochen hat, so wäre das Zeugnis solcher Authentizität noch nicht das ausreichende Kriterium dafür, dass er auch wirklich der Ur-Sohn ist. Seine Liebe zu Gott als „Vater“ (Abba) und der eigene Enthusiasmus für das „Reich Gottes“ hätten ihn zu solchen Aussagen veranlassen können, ohne seinem immanenten Sein als tatsächlichem „Wort Gottes“ im Sinne von dessen ur-anfänglicher Selbstoffenbarung zu entsprechen.<sup>31</sup> Die von Henry diskutierte johanneische Bezeugungsproblematik muss daher einer solchen Ur-Christologie an sich entsprechen, in der das von Johannes Aufgezeichnete das Selbstverständnis Jesu als Gottes Wort selber wiedergibt und nicht erst eine spätere Gemeinderedaktion darstellt, ohne dies ganz auszuschließen. Joh 14,10f. ist daher als Ausdruck der Einheit von Echtheit wie innerer Wahrheit der Selbstbezeugung Christi zu hören: „Die Worte, die ich zu euch sage, habe ich nicht aus mir selbst. Der Vater, der in mir bleibt, vollbringt seine Werke. Glaubt mir doch, dass ich im Vater bin und dass der Vater in mir ist.“ Michel Henry beruft sich für seine phänomenologische Analyse Christi dabei auf Claude Trèsmontant,<sup>32</sup> der Johannes dem theologischen Kreis um den Ho-

<sup>29</sup> Vgl. *Christi Worte*, 149f.; zum Vergleich siehe auch HARDY, Jean-Sébastien/LECLERCQ, Jean/SAUTEREAU, Cyndie (Hgg.): *Paul Ricœur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*. Louvain: Presses Universitaires 2016.

<sup>30</sup> In Bezug auf die jüngere Theologie besonders bei Karl Rahner vgl. REMMEL: *Die Leiblichkeit der Offenbarung*, 455–463.

<sup>31</sup> Vgl. „Ur-Christologie“ (1997), in: HENRY: *Radikale Religionsphänomenologie*, 229–246.

<sup>32</sup> Vgl. *Le Christ hébreu*. Paris: Seuil 1992; dazu HERNANDEZ-DISPAUX, Joaquim: *De la Bible comme poème aux Paroles du Christ. Enjeux herméneutiques de la lecture henryenne du Christ hébreu de C. Trèsmontant*, in: JEAN, Grégory/LECLERCQ, Jean/MONSEU, Nicolas (Hgg.): *Michel Henry. La vie et les vivants*. Louvain: Presses Universitaires 2013, 617–627.



henpriester in Jerusalem zuordnet und dadurch als Jünger Jesu direkten Zugang zum Prozess Jesu sowie den damit verbundenen Auseinandersetzungen in rechtlicher wie theologischer Hinsicht seitens der damaligen religiösen Autoritäten hatte. Die *ipsissima verba* Jesu über seine Gottessohnschaft würden damit dem unmittelbaren Zeugnis Jesu selbst entstammen, dessen Dramatik und Echtheit eben darin beruht, ihn zum Tod geführt zu haben.

Verstanden werden können diese und andere Aussagen der „Ich-Reden“ Jesu daher nur, wozu auch die Worte des Prologs gehören, wenn zugleich der Umsturz der phänomenologischen Wahrheitsbedingungen mit erkannt wird, die den Zugang zum Gehalt des christlichen Glaubens zum Ausdruck bringen. Grundlegend umgekehrt wird, wie schon durch die Bezeugungsproblematik erwähnt wurde, das Verhältnis von Welt- und Lebenswirklichkeit. Letztere hebt den Vorrang der griechischen und späteren rationalen Philosophie auf, Wahrheit allein über die Phänomenalität der Sichtbarkeit bzw. des Wahrnehmungs- und Verstandeslichtes zu ermöglichen. Dieser intentionale Weltlogos wird nicht zerstört, aber er gilt im Sinne der klassischen Phänomenologie seit Husserl nur für den Bereich von Horizont- und Gegenstandswissen,<sup>33</sup> welcher gerade für die immanente Christuswirklichkeit nicht in Frage kommen kann. Im Aufheben der scheinbar allein maßgeblichen Weltkategorien einschließlich ihrer daraus resultierenden menschlichen Verhältnisse eröffnet Christus einen anderen Zugang, nämlich zur unmittelbaren Erprobung der Lebenswirklichkeit, welche er selbst *ist*. Bedingung der Wahrheit und ihre Unmittelbarkeit fallen damit in Christus zusammen: „Ich bin die Wahrheit“ / „Ich bin nicht von der Welt“ / „Im Anfang war das Wort“ (Joh 14,6; 17,14; 1,4) Christus, und nach ihm das originär verstandene Christentum, vollziehen mithin eine radikale Umkehr der phänomenologischen Erscheinensbedingung jener distanzierter Bewusstseinsweise, nach denen sich unser Denken traditionellerweise ausformt.

Dies wird unmittelbar am schon erwähnten Zusammenhang von Licht/Finsternis greifbar, wie ihn gerade der Johannesprolog der gläubigen Erkenntnis Christi als maßgeblich für das gesamte weitere Evangelium voranstellt. Die Äquivalenz von Wahrnehmung, Welt und Wahrheit durchzieht nicht nur wie selbstverständlich alles Alltags- und Wissenschaftsdenken, sondern als „Transzendenz“ auch das gewöhnliche religiöse Sprechen, wodurch Gottes Leben bereits konstitutiv in eine Distanz oder Außenheit gerät, wozu gelegentlich – wie etwa bei Augustinus oder grundlegend für Meister Eckhart – die „Innerlichkeit“ als Gottes Immanenz in der „Seele“ hinzutritt. Der Johannesprolog hebt die ekstatische Weltwahrheit als Licht

<sup>33</sup> Vgl. DOPATKA, Ulrich: *Phänomenologie der absoluten Subjektivität. Eine Untersuchung zur präreflexiven Bewusstseinsstruktur im Ausgang von Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Michel Henry und Jean-Luc Marion*. Paderborn: Fink 2019, 25–31.



auf, insofern sie sich gerade beim Kommen Christi in solch lichthafte Welt in das Gegenteil der Finsternis verkehrt. Das „wahre Licht“, welches in das „Licht der Welt“ kommt (Joh 1,9), würde aber in der Tat zu *einem* Licht führen, in dem sich alles erhellt, falls dieses Kommen nicht die ihm eigenwesentliche Erkenntnisbedingung selbst hervorbringt. Denn „kommt“ das ur-anfängliche Wort Gottes „in die Welt“ (Joh 1,9), so setzt dies voraus, dass es ihr nicht wesenhaft zugehört, da es sonst selbst im Licht solcher Welt aufleuchten müsste und mit ihm seit jeher identisch wäre. Die johanneische Ur-Intelligibilität zerbricht genau diese selbstverständliche Voraussetzung, indem das welthafte Licht zur Finsternis wird, wodurch die genannte radikale Umkehr vollzogen ist, die es für den christlichen Glauben sowie eine ihm entsprechende Religionsphänomenologie zu verstehen gilt,<sup>34</sup> nämlich als eine apriorische Ur-Christologie und deren Zeugnis- bzw. Wahrheitskonstellation. Das Licht der Welt ist nicht Finsternis an sich, denn es erhellt durchaus alles Seiende, um es erkennen zu lassen. Aber dieses ek-statische Horizontvermögen wird zur Ohnmacht hinsichtlich der Selbstoffenbarung des Lebens als Ur-Sohn Gottes: „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen“ (Joh 1,4). Wenn das Licht der Welt dieses Licht des Lebens „nicht erfasst“ (οὐ κατέλαβεν; *non comprehenderunt*), obwohl es darin „scheint“ (φαίνει; *lucet*), dann manifestiert diese plötzliche Verwandlung von Licht in Finsternis, sobald das wahre Licht erscheint, eine neue Weise der originären Phänomenalisierung: „Ich bin das Licht, das in die Welt gekommen ist, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibt“ (Joh 12,46).

Allein die kritische Herausarbeitung von zwei unterschiedlichen Erscheinungsmodi als Welt- und Lebensphänomenalität vermag folglich eine Antwort darauf zu geben, dass Jesus in allem wie ein Mensch dieser Welt erscheint und zugleich den unerhörten Anspruch auf sein göttliches Wesen im Sinne seiner Offenbarungswirklichkeit als Logos oder „Wort Gottes“ stellt. Die Entäußerung seiner göttlichen Bedingung nach Phil 2,6f. ist so total, dass er in der Welt zwar als Jesus von Nazareth unbezweifelbar gesehen wird, aber die meisten nicht an ihn glauben (Joh 6,36). Ist diese göttliche Selbstentäußerung, um sich den Bedingungen der phänomenalen Welt zu unterwerfen, so radikal, dass das Sehen das Glauben – sowie das Glauben das Sehen – ausschließt, dann wird die gesamte Dramatik der „Phänomenologie Christi“ als einer „Ur-Christologie“ nur umso größer. In den Augen der Welt und einer monotheistischen Religion absoluter Transzendenz wie dem Judentum muss der Selbstanspruch, „Gottes Wort“ unter den Bedin-

<sup>34</sup> Dies hat allerdings nichts mit einer ontologischen und ethischen Entwertung der Welt zu tun, wie Markus Enders diese Analysen deutet; vgl. *Postmoderne, Christentum und Neue Religiosität. Studien zum Verhältnis zwischen postmodernem, christlichem und neureligiösem Denken*. Hamburg: Dr. Kovacs 2010, 147–184: „Ich bin die Wahrheit‘ – eine kritische Lektüre von Michel Henrys Philosophie des Christentums“.

gungen der welthaften Selbstentäußerung zu sein, zum Vorwurf der Gotteslästerung führen, welcher solch unaufhebbares *Inkognito* fast zwangsläufig folgt.<sup>35</sup> Es gibt aber nicht nur einen Zugang zur Wahrheit Christi durch das seinerseits unsichtbare Leben und seine Selbstaffektion als immanente „Selbstumschlingung“. Denn selbst wenn dieser Zusammenhang erkannt werden sollte, so ist darüber hinaus im johanneischen Sinne festzuhalten, dass es eine ursprüngliche Einheit von göttlichem Leben und dem Erst-Lebendigen gibt. Christus ist mithin nicht „im“ Leben, wie es die Dinge „in“ der Welt sind, sondern in der Ur-Zeugung des Sohnes vollzieht sich zugleich das Selbstwerden des Lebens als Verwirklichung seiner selbst (Vater) in einer Ersten Ipseität (Logos). Für den Menschen und seinen Glauben gibt es daraufhin keinen anderen Weg, zum Leben oder zum Heil zu gelangen, als auf originär passible Weise „sich in der Bewegung dieser Selbstumschlingung selbst zu umschlingen“, wie Henry<sup>36</sup> sagt, das heißt in der genannten wesenhaften Ipseität des Erst-Lebendigen als Ur-Sohn.

Die an Christus Glaubenden sind somit im johanneischen Denken nicht nur ihrerseits „nicht von der Welt“ (Joh 17,4), sondern sie erfahren auch den Lebenszugang in der ur-anfänglichen Selbstumschlingung von Vater und Sohn selbst als eine ganz neue Phänomenalisierungsweise, nämlich als die reine Immanenz solcher Innerlichkeit diesseits aller Distanz oder Transzendenz. Sie „glauben“ also nicht nur ohne jedes intentionale Meinen oder Erwarten, sondern sie leben in der Wirklichkeit solchen Glaubens als der inneren Wesenserprobung des Sohnes schlechthin, wodurch sie die Bedingung des göttlichen Lebens dank der Sohnschaft Christi als ihre eigene Erprobungswirklichkeit im Sinne des Erst-Lebendigen in sich selbst tragen. Der Johannestext spricht durchgehend von nichts anderem als von dieser Bewegung ohne Ende in Gott, wodurch sich Vater und Sohn in „all ihren Werken“ selbstzeugend umschlingen, wozu auch jene gehören, die „aus Gott geboren sind“ (Joh 1,13). Im Bereich solcher Ur-Christologie ist es dann gar nicht anders möglich, als dass Christi eigene Rede über sich selbst stets bis zu seinem – als wesenhafter Ipseität gezeugten – „Ich“ zurückgeht, in dem das Leben sich selbst erprobt und ohne Unterlass an sich selbst offenbart. Sein Leben erprobt sich selbst als die Selbsterprobung des göttlichen Lebens, das heißt als die Weise der ständigen Selbsterfüllung dieses Lebens, dessen „Herrlichkeit“ (*doxa*) die Offenbarung des Vaters ist – und damit auch „die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, [die] wir gesehen haben“ (Joh 1,14).<sup>37</sup> Christi Sprechen, Wollen und Tun kann aufgrund dieser radikalen Zugehörigkeit des Sohnes zum Vater, in dieser prinzipiell-

<sup>35</sup> Dieses Motiv des *Inkognito* wird von Kierkegaard her aufgegriffen; vgl. bereits HENRY: *Die Barbarei*, 335f.

<sup>36</sup> Vgl. „Ich bin die Wahrheit“, 125f.

<sup>37</sup> Vgl. in exegetischer Hinsicht CHIBICI-REVNEANU, Nicola: *Die Herrlichkeit des Verherrlichten: das Verständnis der doxa im Johannesevangelium*. Tübingen: Mohn 2007.

len Erst-Ipseisierung des absoluten Lebens, nichts anderes als der Wille und das Tun des Vaters selbst sein: „Alles, was der Vater tut, ist mein“ (Joh 16,15; vgl. 5,19; 10,39).<sup>38</sup> Insofern kann man auch Thomas von Aquin<sup>39</sup> zustimmen, wenn er für den Menschen in der Freiheit seiner Handlung zu gehen, „wohin er will“, einen Hinweis auf das „vollkommene Leben“ in ihm erblickt. Es wäre daher eine metaphysisch bedingte Einschränkung, diese *vita perfecta* nur auf die ungeschaffene Seinsweise des menschlichen Lebens als göttliche „Exemplarursache“ begrenzen zu wollen, da die Ungeschaffenheit radikal phänomenologisch gerade in der immanenten Potentialität unseres Tuns stets originär am Werk ist.

Die gegenseitige Innerlichkeit von Vater und Sohn ist daher nicht nur eine solche ihrer Selbstzeugung als Selbstumschlingung, sondern auch ihr Wollen ist wesentlich *eins*, so dass die Ipseität des Sohnes als Erst-Lebendiger nichts anderes als die Selbsterfüllung der Bewegung des göttlichen Lebens als solchem zu sein vermag. Beispiele dafür sind im geschichtlichen Leben Jesu unter anderem die Heilungen am Sabbat, wodurch eine unmittelbare Gottgleichheit zum Ausdruck kommt, die zur schon genannten Anklage seitens der religiösen Autoritäten führte, aber für Jesus als den Christus eben die Bestätigung seiner vollkommenen Willenseinheit mit dem Vater impliziert – bis hinein in die Stunde der Zerstreuung: „Ich bin nicht allein, denn der Vater ist in mir“ (Joh 16,32; vgl. 10,38). Die Selbigkeit des Wollens mit dem Vater, was auch für den Gläubigen gelten wird, ist deshalb vor aller ethischen Relevanz eine phänomenologische Identitätswirklichkeit, wie sie durch Johannes – aber auch von den Synoptikern (vgl. Lk 10,22: „mir ist alles von meinem Vater übergeben worden“) – stets im Modus der Apodiktizität festgehalten wird. Gibt es nicht zwei auseinanderfallende Willensformen in der einen Person Christi, dann erfüllt sich alles in Christus als dem Ursprung der göttlichen Einheit selbst,<sup>40</sup> womit gleichfalls der gewöhnliche Wollensbegriff einer phänomenologischen Umkehr unterliegt, sofern er an keinem äußeren Gesetz mehr orientiert ist. Als der „Gesandte Gottes“ in der Gleichheit mit Gott versteht Christus die Thora, ohne dafür eigens ausgebildet zu sein (Joh 7,15); und was er sagt, ist notwendigerweise die „Lehre Gottes“ selbst bzw. dessen „Wort“ (Joh 8,28; 12,49; 14,10).

In seiner Person als wesenhafter Ipseität wird folglich Christus als das Ereignis des Lebens schlechthin von Johannes erkannt, um aus dieser

<sup>38</sup> Vgl. ausführlicher zu diesen Ich-Reden HENRY: *Christi Worte*, 62–66.; ebenfalls SCHOLTISSEK, Kurt: *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*. Freiburg i.Br.: Herder 1999.

<sup>39</sup> *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, hg. v. R. Cai. Rom: Cedam 1972, I,3 (n. 99): *Homo vero, cum sit dominus sui actus, libere se movet ad omnia quae vult, et ideo homo habet vitam perfectam.*

<sup>40</sup> Vgl. auch REMMEL: *Die Leiblichkeit der Offenbarung*, 404–408, zum Bezug von Freiheit und Wollen in der Transzendentaltheologie.

Grundwahrheit den Kern des christlichen Glaubens zu machen. Als der „Gesandte Gottes“ schöpft Christus die Bedingung dieser Sendung in Gott selbst, dessen Lehre und Werk er selbst ist, insofern der ihn Sendende die originäre Wahrheit sagt und für deren Bezeugung durch die Einheit mit Christus als seinem Wort bürgt (Joh 8,25). Jeder Versuch, eine solche Wahrheit des Lebens in seiner inneren gegenseitigen Selbstoffenbarung mit dem Logos der Welt und ihren Seienden, einschließlich ihrer geschichtlichen Zeitlichkeit, verstehen zu wollen, zerbricht aus rein phänomenologischen Gründen an der zentralen Wahrheit des Lebens, überall und stets nur es selbst zu sein und sich damit auch allein durch sich selbst in sich selbst zu offenbaren. Nämlich in der Ipseität des Erst-Lebendigen, dessen Sprechen die Identität mit dem ur-anfänglichen Wort des Lebens selbst ist und sich in solchem Sprechen selbstoffenbarend erfüllt. Die Frage, wie sich in Jesus von Nazareth die Wahrheit seiner Christuswirklichkeit zeigt, kann daher nur mit dem Hinweis auf den immanenten Prozess der Selbstoffenbarung des Lebens beantwortet werden, welche als Phänomenalität des Lebens mit der innergöttlichen Phänomenalisierung des Selbstzeugungsprozesses des Lebens identisch ist. Die Manifestation Christi in der Welt, seine Epiphanie in ihr, vermag keinesfalls mit einem welthaften Sichzeigen oder Sehenlassen überein zu stimmen, sondern sie kann nur die Einheit der „Herrlichkeit“ Gottes und Christi selbst bedeuten, welche als transzendentes Lebensgeschehen bis in den passionshaften Tod hinein den Sohn „verherrlicht“ (Joh 13,31; 17,4f.).<sup>41</sup> Im Unterschied zur „Ehre der Welt“, welche nur sich selbst sucht und sich nur um sich selbst sorgt, kennt der Ur-Sohn allein die Ehre dessen, der ihn gesandt hat und dem als Ursprung des Lebens allein Ehre zukommt (Joh 5,41ff.; 7,17f.).

### 3. DIE „SOHNSCHAFT“ DES LEBENDIGEN INDIVIDUUMS ALS SICH UND MICH

Glauben, um Gott als dem Lebensursprung vor aller Welt die Ehre zu geben, ist damit aufgrund der phänomenologisch gegenseitigen Innerlichkeit von Vater und Sohn identisch mit dem Glauben an Christus, da nur in ihm der Vater gesehen werden kann, der sich selbst jedem Sehen entzieht (Joh 12,45). Aber da Christus seinerseits als der Erst-Lebendige oder Ur-Sohn nicht in der Welt als solcher erkannt zu werden vermag, jedes welthafte Zeichen für seine Wahrheit eingeklammert werden muss (Joh 6,31ff.), eröffnet sich die Wahrheit eines solch autarkischen Lebens nur durch die Mitzugehörigkeit zur phänomenologischen Innerlichkeit solchen Lebens

<sup>41</sup> Vgl. für eine jüngste Untersuchung, die exegetisch wie phänomenologisch Schrei und Stimme beim Tod Christi unterscheidet, DUSSERT, Jean-Max: *La voix crue. Du phénomène au fondement, la voix comme passage – phoné megále. La philosophie du christianisme de Michel Henry et la « grande voix » de la Croix*, theol. Dissertation Institut Catholique de Paris, 2020. Am Ende der irdischen Existenz Christi gibt es hiernach kein gesprochenes Wort mehr, sondern nur die Originalität einer Stimme, die jeglichem Sprechen vorausliegt.



und seines Offenbarungsprozesses: „Niemand hat den Vater gesehen außer dem, der von Gott kommt“ (Joh 6,46). Die Aporie des Sehens Gottes, wie sie auch schon das Alte Testament kannte, löst sich also nicht dadurch, dass wir Jesus von Nazareth in der Welt sehen, da solches Sehen gerade nicht seine innere Zugehörigkeit zum Vater „im Anfang“ erkennen lässt. Wird jedoch der Glaube als die phänomenologische Umkehr des Weltsehens verstanden, dann wird das innere lebendige Wesen Gottes und seines fleischgewordenen Wortes für uns zugänglich, insofern sich der Mensch gegenreduktiv nicht mehr primär als ein Wesen dieser Welt versteht. Das Christentum der strukturellen Ursprungsverhältnisse erschüttert mithin radikal Wesen wie Wahrheitszugang des grundlegenden Erscheinens, indem es den Menschen durch eine transzendente Geburt in der Ipseität des Sohnes Gottes selbst geboren sein lässt, um das Heil durch solch originäre Zugehörigkeit zum innersten Leben Gottes und dessen Selbstoffenbarung zu verwirklichen. Besonders der Johannesprolog enthält damit in seiner prägnanten Kürze wie gewaltigen phänomenologischen Ursprungsansage die Möglichkeit eines anderen Gottes-, Welt und Lebensverständnisses. Dessen Konsequenzen wurden bisher noch nicht wirklich im abendländischen Denken realisiert, um in der Wahrheit der christologischen Erst-Ipseisierung auch die radikale Wahrheit jedes menschlichen *Sich* als Ipseität zu verstehen, welche an den selbstaffektiven Gehalt des innergöttlichen Lebensprozesses wesentlich zurückgebunden ist.<sup>42</sup>

Indem nämlich die johanneische Ur-Intelligibilität als eine Ur-Christologie auf die vorzeitliche Autonomie des Lebensprozesses in Gott verweist, benennt sie das In-sich-selbst-Kommen des ur-anfänglichen Lebens als eine Selbstgründung desselben dank seiner inneren Selbsthervorbringungsmacht vor jeglichem Sein, welche sich in der Ipseität Christi erfüllt. Ist Christus als Ur-Sohn nicht das „Ergebnis“ dieses Prozesses, sondern seine originär phänomenologische Konkretion selbst, wie Henry unterstreicht,<sup>43</sup> dann ist diese Selbsthervorbringung des Lebens in jeglicher Hinsicht ein radikal phänomenologischer Vorgang. Das heißt die Selbstphänomenalisierung als rein immanente Erprobung des Sich-Offenbarens, wobei Sagen und Gesagtes in eins fallen, mit anderen Worten die Selbstumschlingung von Vater und Sohn bilden. Beide sind füreinander jene Subjektivität, in der sich der andere jeweils selbstaffiziert, um auf diese Weise das *Sich* dieser Selbstaffektion als seiner Selbsterprobung zu sein.<sup>44</sup> Das *Sich* ist mithin

<sup>42</sup> Dies bietet zugleich eine Antwortmöglichkeit auf J. Derridas Kritik an der Negativen Theologie in *Über den Namen. Drei Essays*. Wien: Passagen Verlag 2000; siehe ENDERS: *Postmoderne, Christentum und Neue Religiosität*, 111–125.

<sup>43</sup> Vgl. „Ur-Christologie“, 235–238; in Bezug auf die Reduktion der Onto-Theologie siehe auch MARION, Jean-Luc/WOHLMUTH, Josef: *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*. Bonn: Börengässer 2000.

<sup>44</sup> Vg. auch BOZGA, Alexis: *The Exasperating Gift of Singularity: Husserl, Levinas, Henry*. Bukarest: Zeta 2009.



nichts anderes als das In-sich-Kommen des Lebens im Modus jeweiliger Ipseisierung, so dass das Sich nur im Leben sein kann, so wie das Leben nur als Sich auftritt. Anders gesagt nur als radikale Individuierung, die jedes allgemeine oder anonyme Leben sowohl als Wirklichkeit wie als Begriff ausschließt.<sup>45</sup> Die johanneische Ur-Intelligibilität der innergöttlichen Selbsthervorbringung als christologische Wahrheit bezeugt damit einen Wahrheitsbegriff, der jede formale, apersonale oder wissenschaftliche Wahrheit als Objektivitätsbereich hinter sich lässt, da die Wahrheit ein singuläres „Ich“ ist – die Erst-Ipseität Christi. Bezeugt Christus, in seiner lebensimmanenten Einmaligkeit wie Einzigartigkeit die Wahrheit ursprünglicher Verlebendigung zu sein, dann ist er damit wesentlich zugleich der „Weg“ zu ihr, aber nicht in einem transzendierenden Sinne, sondern als die Immanenz eines jeden Sich, welches in diesem originär ipseisierten Leben Christi ebenfalls als ein „Mich“ geboren wird. Denn im Leben geboren zu sein, ist identisch mit der Selbstankündigung solchen Lebens in sich selbst, welches durch solches Kommen in sich selbst unmittelbar seine Selbstoffenbarung als seine Selbstaffizierung in diesem Geschehen selbst ist. „Sehen“ wir auf diese Weise Christus und durch Ihn den Vater, dann erfolgt dieses Sehen nur als ständig originäre Individuierung in Ihm als die sich selbst erprobenden Ipseisierung des Lebens „im Anfang“ – mithin vor und ohne alle Anschauungskategorien.

Diese strukturelle Gegebenheit der menschlichen Individuierung in der christologischen Individuierung als einer Ur-Affektion ist die transzendente Faktizität unseres Lebens innerhalb der johanneischen Ur-Intelligibilität als einem Geschehen vor aller Weltwahrheit, wie bisher ausgeführt wurde. Unsere Individuierung als eine solch passible Wirklichkeit bedeutet damit das lebendige Wahrheitszeugnis der rein phänomenologischen Christuswirklichkeit als die Ur-Bezeugung durch den Vater selbst. Indem wir je singulär vom Leben affiziert werden, indem wir in ihm geboren oder radikal individuiert werden, gehören wir in den Ursprung Gottes als dessen Ipseisierung selbst hinein – und vernehmen infolgedessen Gottes Wort in der ständigen Verwirklichung unserer transzendentalen Geburt als „Sohnschaft im Sohn“ (Röm 8,28f.). Ist in der Tat die Hervorbringung des Sohnes durch den Vater das Zeugnis des Vaters für den Sohn im Sohn, indem dieser den Vater als sein eigenes Wesen empfängt, dann ist der Sohn als die Erkenntnis Gottes in der Selbsterprobung seiner eigenen Ipseität jenes „Ich“ der Wahrheit, welches in den „Ich-Reden“ des Johannes-Evangeliums so überwältigend zu uns spricht. Nicht nur Zeugnis und Wahrheit gehören

<sup>45</sup> Zur Abgrenzung vom blinden „Leben-Wollen“ bei Schopenhauer vgl. HENRY: *Inkarnation*, 285–291. Insofern macht es keinen Sinn, Henry einen „phänomenologischen Vitalismus“ zuzuschreiben; vgl. JEAN, Grégory: *Force et Temps. Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry*. Paris: Hermann 2015; siehe auch KÜHN, Rolf: „Ich kann“ als Grundvollzug des Lebens. Analysen zur material-phänomenologischen Handlungsstruktur. Dresden: Text & Dialog 2021, 29–66: „Ich kann“ und Wille bei Maine de Biran und Schopenhauer.

somit im johanneischen Sinne zusammen, sondern auch Wahrheit und Ichsein als Ipseität der „Erkenntnis“, welche unmittelbar lebendig erprobt wird. Diese innergöttlichen Wahrheitsbedingungen müssen sich daher im menschlichen Bereich der Phänomenalisierung unseres Lebens wieder finden lassen, wenn das Selbstzeugnis Christi für die Wahrheit Gottes auch von uns erkannt und gelebt werden soll. Das Christentum in der Perspektive der johanneischen Ur-Christologie legt durch die Epoché der Weltwahrheit die prinzipielle Möglichkeit für die Menschen offen, ihrerseits überhaupt „Ich“ sagen zu können und sich transzendental je als ein solches Ich/Mich in der Selbstaffektion des Lebens zu erproben. Diese Erprobung ist keinerlei Selbsterfahrung in einem bloß psychologischen oder existentiellen Sinne mehr, sondern es handelt sich um die originäre Erprobung der „Sohnschaft in Gott“ im Mich-Empfinden als solchem.<sup>46</sup>

Jedes individuelle „Ich“ ist aufgrund dieses rein phänomenologischen Aufweises in struktureller Affinität zum johanneischen Denken ein gottgebürtiges *Mich* der Empfänglichkeit, da es ein jegliches Ich nur auf jene unvorstellbare Weise gibt, wie der Erst-Lebendige im Schoß seines Vaters geboren wird, um darin Fleisch zu werden, das heißt die selbstaffektive Materialität der innergöttlichen Phänomenalisierung. Indem meine Geburt nur in Gott denkbar ist, um ein transzendentes Mich in seiner originären Ipseisierung zu sein, muss die zuvor genannte Vollzugswirklichkeit eines Ersten Sich (*Archi-Soi*) gegeben sein, wie es die Ipseisierung Gottes als Ur-Sohn einschließt. Indem wir zu „Söhnen im Sohn“ durch unsere vorzeitliche Geburt werden, wiederholen wir die Ur-Geburt des Erst-Geborenen in Gott, wobei diese „Wiederholung“ keine monotone Abfolge eines ontisch geschaffenen Selben meint, sondern die radikale Individuierung aller nur denkbaren Menschen, wie sie im Ur-Sohn – dank seiner in ihm eröffneten Proto-Relation zum absolut göttlichen Leben – geboren werden. Damit ist jedes Sich ausschließlich ein Bezug zu sich selbst, indem es durch das Leben ermöglicht wird, wie auch schon Kierkegaard erkannte,<sup>47</sup> um in solch reiner Bezüglichkeit als Wirklichkeit des Ur-Sohnes ebenfalls den Selbstbezug des lebendig Absoluten im Sinne eines jeden affizierten Mich auszumachen. Die Individuierung als affektives Sich erfolgt mithin ohne Vorstellungsreferenz auf rein passible Weise, und die pathische Fleischlichkeit einer solchen Ur-Affektion ist kein anderes Fleisch als die ewige Inkarnation Christi. In meiner transzendentalen Geburt als impressionaler Individuierung werde ich daher selbst originär durch das Fleisch Christi als die mate-

<sup>46</sup> Vgl. Henrys eigene Darstellung in „*Ich bin die Wahrheit*“, 161–166 u. 186–191.

<sup>47</sup> Vgl. HENRY: *Inkarnation*, 299–302; dazu MOONEN, Christoph: *Touching from a Distance. In Search of the Self in Henry and Kierkegaard*, in: *Studia Phaenomenologica* 9 (2009), 147–156; HATEM, Nicole: *Le Secret partagé: Kierkegaard – Michel Henry*, in: LAVIGNE, Jean-François (ed.): *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*. Paris: Beauchesne 2006, 195–210.

riale Selbstaffektion des einen göttlichen Lebens in dieser Ur-Geburt des Erst-Lebendigen affiziert.<sup>48</sup>

Demzufolge lässt sich insbesondere der Johannesprolog im zweifachen Sinne als eine Ur-Christologie verstehen. Zum einen ist er kein theoretischer Diskurs über Christus in einem Objektsinne, wie es jede christologische Theologie diskursiv beinhaltet, sondern dieser Prolog erschließt die Immanenz der Christuswirklichkeit als Bedingung jeder Geborenheit in Gott, womit zum anderen die absolute Anfangshaftigkeit aus Vers 1,1 in das ewige sowie stets neue „Voraus“ der Bezüglichkeit zu uns selbst verwandelt wird. Die Affinität und Kongruenz zwischen einer radikalen Lebensphänomenologie bei Henry und der johanneischen Intelligibilität impliziert, nochmals gesagt, eine radikale Epoché aller Weltwahrheit als Gegen-Reduktion,<sup>49</sup> weil sie die Selbstgebung Christi in der rein gebürtigen Selbstgebung des „Menschen“ bedeutet. Wird nämlich ein affektiver Selbstbezug nicht mehr in der Außenheit der Welt gesucht, dann gründet sich solcher Selbstbezug im jeweiligen Pathos von Freude und Leid nicht vom Sich eines jeden Individuums selbst her,<sup>50</sup> sondern der eigene Zugang zu sich selbst – die Identität mit sich als innere Selbsterprobung – erfolgt durch Christus und sein Fleisch als Ur-Ipseisierung. In diesem Sinne gilt die Aussage „Im Anfang war das Wort“ für Gott wie für den Menschen, denn als Leben und dessen innere Selbstoffenbarung geschieht dieser Anfang als bleibende Bedingung für jedes Sich, um in solch transzendentelem „Voraus“ in sich selbst zu kommen, das heißt seine immanente Individuierung als reine Lebenselbstaffektion zu erproben.

Im Unterschied zu jeder philosophischen, exegetischen oder theologischen Christologie, die einem allgemein diskursiven Logos verhaftet bleibt,<sup>51</sup> macht eine Ur-Christologie wie im Johannesprolog und seine Weiterführung in den Ich-Reden des vierten Evangeliums unhinterschreitbar deutlich, dass sich unser Verhältnis zu Christus weder durch das Denken noch durch Welt oder Geschichte gründen lässt, welche ein und derselben Ek-stasis als Zeitlichkeit oder Differenz angehören. Henry zeigt rein phänomenologisch unmissverständlich auf, dass Glauben nicht Sehen ist, weshalb auch nur Christus allein Zugang zu sich selbst gewährt, indem er je ur-anfänglich ein Sich dergestalt zu sich selbst kommen lässt, indem es durch Ihn als die Erste Ipseität zu sich selbst als seine eigene Ipseität gelangt. Die Ur-Christologie ist daher Selbstgebung in diesem nicht voneinander zu trennenden phänomenologischen Sinne – Selbstgebung jedes Sich

<sup>48</sup> Vgl. auch KANABUS: *La généalogie du concept d'Archi-Soi chez Michel Henry*, 31–38.

<sup>49</sup> Vgl. HENRY: *Können des Lebens*, 28–45: Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion.

<sup>50</sup> Vgl. HENRY: *Affekt und Subjektivität*, 124–139: Leid und Leben.

<sup>51</sup> Vgl. zum Beispiel BEUTLER, Johannes: *Das Johannesevangelium. Kommentar*. Freiburg: Herder 2016, 73–76 u. 557–559.

an sich selbst in der innergöttlichen Selbstgebung Christi als Wort Gottes. Im Leben zu sein, und zwar in einer unauflösbaren Individuierung, ist mit anderen Worten nur in einer immanenten Ur-Christologie möglich, deren originäre Strukturen der Johannesprolog über alle Zeiten hinweg zeichnet. Das gottheitlich Absolute als „Ungrund“ bei Meister Eckhart, welcher als weitere Quelle für diese rein phänomenologischen Analysen eine Rolle gespielt hat, wie wir zu Beginn schon kurz erwähnten,<sup>52</sup> ist daher mehr als nur eine Herausarbeitung eines „philosophischen Christus“,<sup>53</sup> da die Analyse selbst dem Vollzug des Lebens entspricht – und nicht in einer bloß formalen Ideation und Typisierung verharret.

Ist der Glaube keine Erwartung mehr, sondern unmittelbare Präsenz der Selbstgebung Christi in unserem Fleisch, welches sich in seinem Fleisch affiziert, dann können wir uns auch nicht in irgendeiner Weise von unserer Sohnschaft aus zu Ihm „erheben“, da die Selbstwerdung des Mich als reine Sich-Bezüglichkeit im Leben keine Distanz im Sinne einer intentionalen Transzendierung zulässt. Bevor wir in uns sind, ist Er bereits in uns, und allein dieses immemorable Werk Gottes in der abgründigen Nacht unseres affektiven Fleisches, in der Passibilität seiner Selbstimpression, macht aus uns ein Leben „in Fülle“: „Ich bin die Tür, wer durch mich hineingeht, [wird] ein und ausgehen und Weide finden“ (Joh 10,9f.).<sup>54</sup> Der Logos des Lebens findet mithin niemals als Diskurs über das Leben statt, sondern nur affizierend in diesem Leben selbst, in seiner Immanenz als der ständigen Geburt in der absoluten Selbsthervorbringung des Lebens als Christi Fleisch im Schoß des Vaters (Joh 1,18). Wenn Jesus im Johannes-Evangelium ohne jede welthafte Vermittlung von seinem eigenen Wesen als „Sohn Gottes“ spricht, um uns im „Wort des Lebens“ daran teilhaben zu lassen, das heißt durch die je absolut anfängliche Selbstgebung des Sich, dann ließ er zugleich dieses Sprechen nicht ohne konkretisierende Geste, um solch reine Selbstgebung als seine Lebensgabe für immer zu besiegeln, nämlich im „Brot des Lebens“ der Eucharistie, wie wir eingangs schon erwähnten.<sup>55</sup> Die Ur-Christologie als Sakrament ist daher als liturgische Praxis die phänomenologische Aktualisierung der originären *religio* als reiner

<sup>52</sup> Vgl. vorherige Anm. 5; dazu ebenfalls KÜHN, Rolf/LAUREUX, Sébastien (Hgg.): *Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie*. Freiburg: Alber 2008.

<sup>53</sup> So die Einschränkung bei TILLIETTE, Xavier: *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*. Paris: Cerf 1990, 262f.; siehe auch REMMEL: *Die Leiblichkeit der Offenbarung*, 506–510, betreffs seiner lebensphänomenologisch rezipierten Christologie.

<sup>54</sup> Zur Auslegung dieses Gleichnisses vom Schafstall im Sinne der Geburt des Sich in der Ipseität Christi vgl. HENRY, M.: „Ich bin die Wahrheit“, 162–164.

<sup>55</sup> Vgl. auch HOPING, Hubert: *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*. Freiburg: Herder 2015; SACCI, Andrea: *Fenomenologia e liturgia. Confronto teologico partendo da Michel Henry – Jean-Luc Marion*. Madrid: Colibri 2011; VIDALIN, Antoine: *Acte du Christ et actes de l'homme. La théologie morale à l'épreuve de la phénoménologie de la vie*. Paris: Cerf 2012, 285–291.



Christusbezüglichkeit innerhalb der göttlichen Innerlichkeit von Lebenszeugung und Lebensselbstoffenbarung.

Die Ur-Intelligibilität des johanneischen Logos als Fleisch gewordenes Wort Gottes vor aller Zeit kann darüber hinaus die problematische Zweinaturen-Lehre der klassischen Christologie besser verstehen lassen. Denn wenn das Fleisch bereits ursprünglich jenes göttliche Pathos der Selbstumschlingung bedeutet, in dem sich Gott als Vater und Sohn in der Ipseität des Erst-Lebendigen gegenseitig empfangen und ihre Gottheit als „Personen“ austauschen, dann ist dieselbe Ipseität auch jene ewig passible Phänomenalitätsweise, in der Jesus von Nazareth als sichtbarer Mensch geboren wurde. Setzt nämlich die gegenseitige Innerlichkeit von Vater und Sohn in Gott selbst ein „Ur-Fleisch“ (*archi-chair*) ihres Austausches voraus, welches die Ipseität des Wortes als Verwirklichung der Selbstoffenbarung Gottes darstellt, dann wird auch der geschichtliche Jesus – wie jeder andere Lebendige in dieser Welt – zu einem menschlich individuierten Fleisch im Ur-Fleisch als Gottes Sohn. Unsere transzendente Geburt als Verknüpfung von Leben/Fleisch impliziert in jedem Sich die Bedingung zu einer solchen Ipseisierung, die keine andere Bedingung als das Kommen des Sich in sich selbst dank der Erst-Ipseität des göttlichen Wortes ist. Jesus Christus ist geschichtlich wie existentiell ein Fleisch wie das unsrige, fähig zu Freude und Leid, aber zugleich ist er das ewige Fleisch der originären Lebensverwirklichung in Gott selbst. Aus diesem Grund ist er das Heil der Menschen als deren „Heiligung“, welche die ersten Kirchenväter des Weiteren als „Vergöttlichung“ auslegten (vgl. Joh 17,15ff.).<sup>56</sup> Denn kein Mensch vermag sich von sich aus in seinem Fleisch zu gründen – dies vermag allein Christus in seinem Ur-Fleisch, welches somit die göttliche Innerlichkeit als Bezug zwischen Vater und Sohn ebenfalls auf der Ebene seiner irdischen Inkarnation wiederholt, insofern diese die Fleischwerdung „im Anfang“ gleichfalls in der historischen Menschwerdung aktuell sein lässt.

Die ewige wie zeitliche Inkarnation im Sinne der gegenseitigen Innerlichkeit von Vater und Sohn nach Johannes in ihrem absoluten Ursprung wie Werk entfaltet somit ihre strukturell phänomenologischen Konsequenzen der Einheit von Lebenshervorbringung und fleischlicher Individuierung als Konkretion dieses ständigen Prozesses bis in jede Leibanalyse hinein, von der letztlich auch die Welt selber nicht ausgenommen ist. Mit Henry lässt sich dies als das *christliche* oder *fleischliche Cogito* verstehen,<sup>57</sup> um aufzuweisen, dass der menschliche Leib nicht nur des göttlichen Lebens fähig ist, indem er es empfangen hat und effektiv in sich trägt, sondern damit zugleich auch aus aller materiellen Weltontologie heraustritt.

<sup>56</sup> So etwa bei Origines; vgl. BRUNS, Christoph: *Christologischer Universalismus. Der Johannesprolog in der Wirklichkeitsdeutung des Originies*, in: ENDERS/KÜHN: „Im Anfang war der Logos...“, 7–45, hier bes. 30f.

<sup>57</sup> Vgl. *Inkarnation*, 199–203.



Wir hatten dies zu Beginn dieses Beitrags schon als die einmalige Würde der Fleischlichkeit als transzendental konkrete Individuierung bezeichnet, um abschließend zu ergänzen, dass das Pathos des Fleisches in seiner ursprünglichen Passibilität genau das besitzt, was keine Welt und deren Intentionalität beinhaltet, nämlich jegliches Erscheinen in seinem affektiven Selbsterscheinen zu fundieren. Das reine Gedächtnis bei Augustinus, die kategoriale Verstandesintuition bei Kant oder die zeitliche Transzendenz bis hin zum „Ereignis“ bei Heidegger vermögen zum Beispiel keinerlei Seiendes in seiner sinnlichen Gegebenheit zu begründen, weil Gedächtnis, Begriff oder Zeitlichkeit nur jeweils eine erste Öffnung und einen möglichen Platz darin zur Erscheinung von Da-sein und Onta zur Verfügung stellen. Deren lebendige Bestimmtheit als „Erfahrung“ erfordert als konkrete Gegebenheit eine zusätzliche Ur-Phänomenalität, wie sie mit dem Ur-Fleisch im Erst-Lebendigen verwirklicht wird. Denn nur auf diese letztere Weise wird das phänomenologische Erscheinen zu einem Sich-Selbst-Erscheinen, in der jegliches Erscheinen als Erscheinung an sich selbst gegeben wird, um so „Erscheinen von etwas“ sein zu können.

Die radikal phänomenologische Rezeption des Johannes-Evangeliums besitzt mithin eine grundsätzliche gnoseologische Relevanz,<sup>58</sup> insofern das fleischliche Cogito das innergöttliche wie menschliche Fleisch dergestalt miteinander verbindet, dass jede transzendente Subjektivitätsleistung, sei es Empfinden oder Weltintentionalität, auf eine ursprüngliche Leiblichkeit in uns zurückgreift. Diese bildet nicht nur die Ermöglichung der konkreten Leib- und Geistvollzüge, sondern bleibt ihrerseits an das Ur-Fleisch Christi als absoluten Anfang jeder Erscheinung in ihrem pathischen Selbsterscheinen zurückverwiesen. In diesem Ur-Fleisch kommt nach Henry das göttliche Leben in sich selbst, und in dieser „Selbstumschlingung“ als Ipseisierung gelangt jegliche Potentialität als ein lebendiges Vollzugskönnen in sich selbst, so dass mit jedem fleischlichen Cogito die Inkarnation Christi berührt wird, indem sie in der passiblen Selbsterprobung jeglichen affektiv gegründeten Vollzugs konkret vorausgesetzt ist. Dieses zugleich christliche Cogito wie fleischliche Cogito beinhaltet dann nicht nur das Heil aller menschlichen Individuen, insofern in ihnen in allem Tun und Denken solch ursprüngliche Inkarnation als die göttlich geburtliche Innerlichkeit bzw. als „Heiligung“ und „Vergöttlichung“ am Werk ist, sondern durch solche Einheit von subjektiver und christologischer Praxis ist auch die Welt gehalten.<sup>59</sup> In letzter phänomenologischer Konsequenz ist sie nämlich das rein praktische Korrelat unseres Tuns, welches als lebendiges „Ich-kann“

<sup>58</sup> Zur Diskussion mit der Gnosis hierbei vgl. HATEM, Jad: *Le Sauveur et les viscères de l'être. Sur le gnosticisme de Michel Henry*. Paris: L'Harmattan 2004, 31–66: Etincelle christique et gnose remanente.

<sup>59</sup> Für eine damit verbundene Intersubjektivität im Rahmen des „mystischen Leibes Christi“ vgl. HENRY: „Ich bin die Wahrheit“, 345–349; „Sie in mir: eine Phänomenologie“ (2001), in: *Radikale Religionsphänomenologie*, 322–336.

an die Ermöglichung jedes handelnden Sich durch die Ipseisierung in Christus als Erst-Lebendigem zurückgebunden ist.

Dadurch entfaltet die johanneische Intelligibilität eine ständige Originalität der ur-anfänglichen Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch, welche weder ein bloß zusammengesetztes noch ein opakes Verhältnis darstellt. Es ist vielmehr der Einbezug aller Wirklichkeit in eine Selbstgegebenheit unzerstörbarer Verlebendigung, da es in allem Leben und Sein auch kulturell am Werk ist,<sup>60</sup> insofern es die Wirkmächtigkeit aller Bewegung als immanent notwendiger Selbstbewegung ist. Das Verständnis der Johannestexte nach Henry bildet daher nicht nur ein Paradigma für eine adäquate Phänomenologie von Welt und Leben, sondern die johanneischen Zeugnisse beinhalten als „Erkenntnis“ eine Ur-Erkenntnis, welche als solche Ur-Intelligibilität jedem thematischen oder regionalen Erkennen voraus liegt und darin je inkarnatorisch als Ur-Affizierung wirksam wird: „Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist“ (Joh 1,3). Schließt dieses strukturell betrachtete Ursprungsverhältnis als transzendente Verlebendigung von allem, was erscheint, jede zu interpretierende Metaphorik aus, dann bilden Wort und Wirklichkeit „im Anfang“ eine proto-relationale Meta-Genealogie des Erscheinens schlechthin. Deren Struktur ist als immanente Verlebendigung jene immemorable Bewegung, die in jedem Diskurs – sei er philosophisch oder theologisch – zu hinterschreiten bleibt, um solch originär genealogische Struktur als unmittelbares Wollen oder Begehren des Lebens selbst zu verstehen, das jeden Weltlogos zugunsten einer unmittelbaren Ur-Affektion aufhebt, ohne ihn allerdings zu zerstören, sondern vielmehr zu fundieren.

<sup>60</sup> Vgl. ebenfalls BARÓ, Miguel: *Die henrysche Kulturanalyse und die Bestimmung des Christentums als Selbstoffenbarung Gottes im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext*, in: ENDERS, Markus/KÜHN, Rolf (Hgg.): *Kritik gegenwärtiger Kultur. Phänomenologische und christliche Perspektiven*. Freiburg: Alber 2013, 120–139.

*Zusammenfassung*

*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 „Ur-Sohn“ (Archi-Fils) gezeugten Lebens denkbar ist.*

*Abstract*

*If God is no longer understood in terms of the concept of being, but as an original reality of life, then Christ can be defined as the inner-Trinitarian Word in the sense of the first one who is really alive. Radically phenomenological, this means the self-production of absolute life in a “sonship” that makes possible the conception of absolute life as self-giving in a “mutual interiority”. Thus this Christological incarnation “in the beginning” (Jn 1:1) is at the same time the making possible of our own corporeality insofar as this is only conceivable in the reciprocity of the life begotten by God in the “Arch-Son”.*