

Roman Winter-Tietel*

Leiblicher Glaube

Eine phänomenologische Skizze in Anlehnung an Michel Henry

<https://doi.org/10.1515/nzsth-2024-0008>

Zusammenfassung: In der gegenwärtigen Diskussion um Leiblichkeit wird der Glaubensbegriff nur selten thematisiert. Dieser Beitrag reflektiert ausgehend von der *Neuen Phänomenologie* die leibliche Bedingung des christlichen Glaubens als Selbstaffektion Gottes. Mit Rekurs auf Michel Henry und Meister Eckhart wird die Gottesgeburt in den Seelengrund als eine Bewegung des Lebens verstanden, die den menschlichen Leib als Fleisch lebendig und affektiv erfüllt. Im Anschluss daran wird der Glaubensbegriff als ein Vermögen entwickelt, worin Gott sich als Gabe in einem Sich des Menschen selbstaffiziert und erkennt. Korrelativ dazu wird ein Verständnis der Sünde skizziert, das im Vergessen dieser Gottesgeburt als Sohn wurzelt.

Schlüsselwörter: Glaubensbegriff, Leiblichkeit, Fleisch, Leben, Gabe, Affektion, Subjektivität

Abstract: The contemporary discussion of corporeality and embodiment rarely addresses the concept of faith. In this article I draw on the *New Phenomenology* in order to specify the corporeal conditions of Christian faith – understood as God’s self-affection. With reference to Michel Henry and Meister Eckhart, I spell out “the birth of God into the soul’s ground” as a movement of life itself animating and affecting the human body, namely as flesh. I then develop the concept of faith in terms of a capacity in which God, as a gift, affects and recognizes himself in a “Sich” of the individual human being. Finally, and correspondingly, I argue for an understanding of sin as oblivion or forgetfulness – a forgetfulness, which is rooted in the denial of the birth of God into the soul’s ground as a Son.

Keywords: Faith, Corporeality, Flesh, Life, Gift, Affection, Subjectivity

***Korrespondenzautor:** Roman Winter-Tietel, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Protestant Theology, Norbert-Wollheim-Platz 1, 60323 Frankfurt am Main, E-Mail: r.winter@em.uni-frankfurt.de

 Open Access. © 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter.  Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

0 Einleitung

Es ist ein geläufiges Theologumenon, dass der Glaube ein ‚Geschenk Gottes‘¹, eine Gabe des Heiligen Geistes durch Gnade (*sola gratia*) ist. Ebenso vertraut ist der Standpunkt, dass der Mensch nicht untätig im Glauben ist, sondern diesem antwortend oder annehmend begegnet, mithin durch seinen Glauben das Heil hat (*sola fide*). Seit jeher standen diese beiden Aspekte des Glaubens, also die Passivität der Gabe und die Aktivität der Annahme, in einer Spannung, die zu unterschiedlichen theologischen und konfessionellen Richtungen geführt hat. Dass der Mensch nicht völlig passiv gegenüber der göttlichen Erwählung gedacht werden kann, sodass sein Geschick letztlich in eine (doppelte) Prädestination zerfällt, scheint aber seit der Leuenberger Konkordie ein allgemeines Gut des Protestantismus zu sein.² Freilich hat die Interpretation über den „Ernst menschlicher Entscheidung“³ bezüglich des Heils zu mehreren Modellen der Heilsaneignung geführt. Oft ist ihnen gemeinsam, dass sie ein Zwei-Subjekte-Schema favorisieren, von denen das erste Subjekt (Gott) spricht – und das zweite Subjekt (Mensch) antwortet. Wie das in einem Kommunikationsgeschehen aussehen kann, hat z.B. Ulrike Link-Wieczorek mit dem Verweis auf Risto Saarinen und dessen Konzept eines personalen Gegenübers aufgezeigt. Sofern man sich den Glauben als eine Kommunikation vorstellt, ist eine Reaktion des glaubenden Menschen notwendig, um das Handeln Gottes am Menschen nicht in ein bloßes Echo zu verwandeln. „Der Akt des Gebens [muss] ein personales Gegenüber voraussetz[en], das einen Akt der Antwort, des Responses vollzieht, wenn es die Gabe empfängt.“⁴ Eine andere bildhafte Analogie kann das von Ingolf Dalferth skizzierte Erben-Modell sein: „Man kann zum Erben des Vermögens eines Onkels werden, aber man wird das durch nichts, was man selbst tut. Und während es wahr ist, dass man kein Erbe sein kann, ohne in der einen oder anderen Weise zu handeln, wird man nicht durch das eigene Tun zum Erben, sondern durch das, was einem widerfährt.“⁵ Dalferth stärkt

1 Wilfried Härle, *Dogmatik* (Berlin: De Gruyter, 2012), 529–30.

2 Die Leuenberger Konkordie stellt fest: Der Glaube „bezeugt zugleich den Ernst menschlicher Entscheidung wie die Realität des universalen Heilswillens Gottes. Das Christuszeugnis der Schrift wehrt uns, einen ewigen Ratschluß Gottes zur definitiven Verwerfung gewisser Personen oder eines Volkes anzunehmen.“ (Teil III, Abs. 3). Dieter Kraus, Hg., *Evangelische Kirchenverfassung in Deutschland* (Berlin: Duncker & Humblot, 2001), 928.

3 Ebd.

4 Ulrike Link-Wieczorek, „Auf keinen Fall ein Heilsprozess? Überlegungen zur kritischen lutherischen Rezeption der ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ in Deutschland,“ in *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog*, herausg. v. Uwe Swarat, u.a. (Frankfurt: Lembeck, 2006): 66–94, hier 80–1. Ergänzt R.W.-T.

5 Ingolf U. Dalferth, *Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020), 413.

mit diesem Vergleich das Moment der Passivität im Widerfahren des Glaubens. Jedoch macht das Erben-Bild auch klar: ohne, dass das menschliche Subjekt das Erbe annimmt, geht dieses ins Leere (wird also wie oben zum bloßen ‚Echo‘ Gottes). Ein letztes Beispiel kann man Wilfried Härles Dogmatik entnehmen. Härle spricht, stärker an der reformatorischen Terminologie ausgerichtet, vom Glauben als Vertrauen: „das grundlegende, daseinsbestimmende Vertrauen oder Sich-Verlassen eines Menschen auf ein Gegenüber [...]“. ⁶ Auch hier herrscht das Zwei-Subjekte-Schema sowie die Spannung aus Passivität und Aktivität vor. Denn, so macht Härle deutlich, das Vertrauen oder Sich-Verlassen impliziert eine reflexive Relation zum ‚Sich‘, die sich *verdankt*: ⁷ „Vertrauen‘ meint in der Regel ein spezifisches *Bestimmtwerden* durch ein Gegenüber, aufgrund dessen ein Mensch sich auf dieses Gegenüber ausrichtet und sich ihm hingibt. Erst dieses Bestimmtwerden löst Handlungen des Vertrauens aus [...].“ ⁸ Sich auf Gott zu verlassen, setzt voraus, dass sich dieser als vertrauenswürdig erweist und so zum Vertrauen einlädt. Beide Momente aus Gnade und Annahme werden daher im Vertrauensbegriff festgehalten.

Ist nun aber der Glaube eine daseinsbestimmende, angenommene Gabe und ein Existenzereignis, „das den Modus menschlichen Existierens vor Gott verändert von einem Leben, das Gott ignoriert (altes Leben), zu einem Leben, in dem das nicht geschieht (neues Leben)“ ⁹, so stellt sich berechtigt die Frage nach dem *Ort* dieser Transformation im Menschen, oder wie Härle es ausdrückt: nach der *anthropologischen Ortsbestimmung des Glaubens*. ¹⁰ Der Begriff der Existenz ist nämlich in diesem Zusammenhang so unspezifisch, dass man seiner Verwendung leicht zustimmen wird, ohne zu wissen, was eigentlich gemeint ist, wenn altes in neues Leben verwandelt wird. Härle thematisiert daher auch, ob der Glaube in Wille, Vernunft oder Gefühl situiert ist. ¹¹ Er kommt zu dem Schluss, dass eine solche Unterteilung nur künstlich sinnvoll sein kann, da der Ort des Glaubens nur im Gesamtzusammenhang dieser drei Daseinsbestimmungen gesucht werden kann. Dennoch scheint in seiner Besprechung der menschlichen *conditio* eine subtile Hierarchisierung dieser Vermögen durch: „Das Bestimmtwerden durch den Adressaten des Glaubens, Gott, hat also unmittelbar den Charakter des Sich-bestimmt-Fühlens, mittelbar den Charakter des Sich-bestimmt-Wissens und des Sich-bestimmen-Lassens.“ ¹² Es ist so-

6 Härle, *Dogmatik*, 56. Kursiv im Original.

7 Vgl. Saskia Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung* (Regensburg: Pustet, 2002), 265; 281.

8 Härle, *Dogmatik*, 58. Kursiv im Original.

9 Ingolf U. Dalferth, „Ereignis und Transzendenz“, *ZThK* 110 (2013): 475–500, hier 494.

10 Härle, *Dogmatik*, 66.

11 Vgl. Härle, *Dogmatik*, 66 mit Rekurs auf die Dreiteilung bei J. N. Tetens.

12 Härle, *Dogmatik*, 68–9. Das Wissen verweist dabei auf die Vernunft, das Lassen auf den Willen.

mit das *Gefühl*, in dem der Glaube seinen primären – oder unmittelbaren – Ort findet, von dem aus er dann – mittelbar – auf Vernunft und Wille überfließt. Mit der Thematisierung des Gefühls trifft Härle freilich einen protestantischen Kern der Glaubensreflexion seit Schleiermacher. Aber noch ein anderer Aspekt erscheint mir hierbei von besonderer Relevanz, nämlich die Verortung des Gefühls wiederum in der *Leiblichkeit*. „Denn das Gefühl reicht von allen Seelenvermögen am weitesten und am tiefsten: Es bezieht unsere Leiblichkeit mit ein [...].“¹³ Nur in einem Nebensatz fällt die zentrale Beurteilung des menschlichen Gefühlsvermögens, nämlich dass dieses im Leib situiert ist und als Glaube „den *affektiven Grundakkord*, der das Leben bestimmt und begleitet“¹⁴, ausdrückt.

Diese Verhältnisbestimmung will ich im Folgenden aufgreifen, um sodann radikaler zu durchdenken, was es heißen könnte, dass der Glaube im Leib verortet ist und das menschlich-affektive Leben bestimmt. Es geht mir jedoch *nicht* darum, auf der *phänomenalen* Ebene das Glaubensleben zu skizzieren. Vielmehr wird eine Theorie diskutiert, die *transzendental*¹⁵ und *phänomenologisch* den Glauben als ein leibliches Vermögen zu begründen sucht. Es geht mithin um die Phänomenalität, nicht das Phänomen des Glaubens. Was das allgemeine Glaubensverständnis betrifft, hat die hermeneutisch arbeitende Theologie den christlichen Glaubensbegriff in genügender Klarheit herausgearbeitet, ob sie ihn nun als „fundamentale[...] Erfahrungintensivierung durch hermeneutische Selbstanwendung und als solches [als] ein hermeneutisches Ereignis“¹⁶ oder als „das kontingente Sich-Verstehen des Menschen in der Geschichte als ein personales Geschehen“¹⁷ versteht. Jedoch hat die

13 Härle, *Dogmatik*, 67.

14 Härle, *Dogmatik*, 68. Kursiv im Original.

15 Unter transzendental verstehe ich im Anschluss an Henry die Herausarbeitung der phänomenologischen Bedingungen des Phänomens unter Zuhilfenahme der *Methode der Reduktion* (vgl. Daniel Remmel, „Gottes Wort im Fleisch des Menschen: Überlegungen zu einer Theologie der Inkarnation im Gespräch zwischen Michel Henry und Karl Rahner“, *ZTP* 145/2 (2023): 252–81, hier 259–60. Wie auch bei Husserl geht es um die Blickwendung vom Phänomen hin zur Phänomenalität. Bei Husserl ist die Stätte des Erscheinens das Bewusstsein; bei Henry ist es die Selbstaffektivität des Lebens. Während Husserls Position als transzendentaler Idealismus verstanden werden kann (vgl. Daniel Remmel, *Die Leiblichkeit der Offenbarung. Zur anthropologischen, offenbarungstheologischen und christologischen Relevanz der Lebensphänomenologie Michel Henrys* (Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 2021), 47), würde ich Henrys Philosophie als eine transzendental-materielle Selbstaffektivitätstheorie bezeichnen: „Es geht Henry um eine allem Weltbezug und reflexiven Selbstbezug vorausgehende Fundamentalstruktur des Menschen, um eine Form absoluter Subjektivität. Und diese Fundamentalstruktur des Sich-gegeben-seins und Sich-selbst-Erfahrens, diese transzendente Affektivität ist Bedingung der Möglichkeit für die konkreten (Fremd-)Affektionen in Geschichte.“ Remmel, *Die Leiblichkeit*, 150.

16 Ingolf U. Dalferth, „Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten“, *ZThK* 95 (1998): 379–409, hier 401. Ergänzt R.W.-T.

17 Christian Danz, *Grundprobleme der Christologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 209.

Theologie dabei die Bedingungen der Möglichkeit des Glaubens selbst selten bis nie *leiblich* thematisiert, was im gewissen Sinne den anthropologischen Un-Ort des Glaubens kennzeichnet. Dieses Desiderat wird hier in den Fokus gerückt und im Anschluss an die *Neue Phänomenologie* in Frankreich beantwortend entfaltet.

Insbesondere will ich die gestellte Frage mithilfe von Michel Henry und Jean-Luc Marion¹⁸ zu beantworten versuchen. Mit beiden Denkern lässt sich über den Glauben die leitende These aufstellen, dass dieser ein Vermögen des Fleisches¹⁹ ist, welches als lebendiges Fleisch aus Gott herrührt – und Gott selbst sich daher im menschlichen Fleisch *qua* Glaube offenbart. Um diese These zu entfalten, werde ich mich dabei in zentraler Weise auf Henrys Inkarnationsphilosophie, Marions Gabe-philosophie sowie in Teilen auch auf Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund beziehen. Im Schlussteil bringe ich die Genannten in ein Gespräch mit Dalferth, Bultmann und Pannenberg, um theologische Probleme zu diskutieren. Die hier expli-

18 Beide gelten in der französischen Phänomenologie als würdige Kritiker Heideggers. Sie vereint die Kritik, dass in der älteren Phänomenologie die Phänomenalität unter die Bedingungen des Denkens (Marion) und der Intentionalität (Henry) gestellt wird. Marion hat Henrys Philosophie mehrfach kritisch und positiv rezipiert (vgl. z.B. Jean-Luc Marion, „Generosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du *cogito* cartésien par Michel Henry“, *Les Études philosophiques* 1 (1988): 51–72).

19 Obgleich ich mich an die Interpretation des Fleisches durch Henry halte, liegt es nahe, dass dieser Begriff auch seine Verwandtschaft zur Philosophie von Merleau-Ponty ausdrückt. Ich übernehme die Deutung von Emmanuel Alloa, wonach Fleisch bei Merleau-Ponty die Innenperspektive und Innenseite der Leibaffektivität beschreibt, die sich jedoch korrelativ zur Welt ausstreckt: Fleisch ist das Sinnliche in seinem Umschlagen vom Empfundnen zum Empfindenden, wobei beide Qualitäten den Umschlag nicht verlassen, sondern als Identität festgehalten werden. So kann Merleau-Ponty auch vom (korrelativen) Fleisch der Welt sprechen. Auf den Leib bezogen ist das Fleisch das Element und Medium aus dem heraus der Leib ‚west‘. „Das Fleisch liegt damit weder in noch hinter den Dingen verborgen, sondern bildet vielmehr die Textur zwischen ihnen.“ Emmanuel Alloa, „Maurice Merleau-Ponty II – Fleisch und Differenz“, in *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, herausg. v. Emmanuel Alloa (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019): 37–51, hier 50. Diese Systematik kritisiert Henry dahingehend, dass das Fleisch so zu einem Phänomen der Welt (oder zur Welt) wird und letztlich der Intentionalität ausgeliefert. Bei Henry ist Fleisch das Sein des Leibes, eine ‚Substanz‘, die durch alle Empfindungen und Selbstimpressionen konstituiert wird; „eine Empfindungssubstanz, die mit dem beginnt und endet, was sie erfährt.“ Michel Henry, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, übers. von Rolf Kühn (Freiburg: Alber, 2002), 16. Das Fleisch ist so nur auf der Seite des Lebens und des Leibes, nie auf der Seite der Welt. Rimmel konstatiert für Henrys Fleischbegriff eine starke Nähe zur Seelenlehre (Vgl. Rimmel, *Die Leiblichkeit*, 206.) Dem Fleisch entgegen steht der ‚Körper‘ als das äußere Welt-Ding, das in der Intentionalität vor-gestellt werden kann; aber auch der Leib kann mit dem Fleisch nicht identifiziert werden, weil Letzteres die Bedingung der Möglichkeit für das Erstere ist. Freilich impliziert das Fleischverständnis Henrys noch mehr, nämlich die christliche Deutung der Inkarnation als Fleischwerdung Gottes. „Gottes Offenbarung an die Menschen ist folglich die Tatsache des Fleisches. Das Fleisch als solches ist Offenbarung.“ Henry, *Inkarnation*, 32. Daher ist auch hier Fleisch ein ‚Medium‘, jedoch im Sinne eines transzendentalen Sich (vgl. Henry, *Inkarnation*, 196–7).

zierte Darstellung von Henry und Eckhart wird sich auf der Grenze zur Mystik bewegen. Gerade von dieser Grenze her kann m.E. eine wegweisende Ortsbestimmung des Glaubens vorgenommen werden, die gängige religionsphilosophische Schwierigkeiten (etwa das Zwei-Subjekte-Schema) überwindet. Freilich muss andererseits die Tendenz eines Monismus benannt und kritisch erörtert werden.

Ich nähere mich dem Thema des leiblichen Glaubens zuerst über ein sehr banales und alltägliches Beispiel menschlichen Vermögens und Könnens. Marion geht an einer Stelle einen ähnlichen Weg, um die Offenbarung zu besprechen.²⁰ Ich meine, dass dieser Ansatz auch für den Glaubensbegriff aufschlussreich sein kann, zumal in jüngerer Zeit beide Phänomene nahe aneinanderrücken.²¹

1 Das Vermögen des Fleisches

Der Schlüssel zur Leiblichkeit des Glaubens liegt darin, menschliche Aktivität und Vitalität als eine *Vermögensgabe* zu verstehen. In der Regel wird zwischen mentalen Vermögen (Denken, Imaginieren, Phantasieren) und physischen (Gehen, Hantieren, Fahrradfahren) unterschieden, wobei schnell deutlich wird, dass auch physische oder körperliche Vermögen eine mentale ‚Innenseite‘ haben. Diese Unterscheidung scheint dahingehend sekundär, als alle Vermögen doch nur *eine* Wurzel haben, nämlich den fleischlich-lebendigen Leib des Menschen. So etwa ist kein Denken denkbar, das nicht durch das leiblich ‚Ich denke‘, das ‚alle meine Vorstellungen‘ begleitet, *affiziert* werden würde. Denken ist ein leiblicher Vollzug *fühlbarer Selbstaffektion* (genauso wie es das Gehen in der Eigenerfahrung ist), was sozusagen die ‚Innenseite‘ dieses Vermögens darstellt. Diese Einsicht im Anschluss u.a. an Merleau-Ponty scheint heute auch interdisziplinär weitestgehend Konsens zu sein.²² Dass Vermögen eine ‚Innenseite‘, eine erfahrbare Affektion, aufweisen, gehört zu

20 Das von Marion gewählte Beispiel ist das Ski-Fahren (Jean-Luc Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren. Fragen zur Phänomenalität der Offenbarung*, übers. von Alwin Letzkus (Freiburg: Herder, 2018), 18–20).

21 Vgl. etwa bei Ingolf U. Dalferth, *Radikale Theologie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013), 72.

22 Etwa in den Kognitionswissenschaften bei Shaun Gallagher, *How the body shapes the mind* (Oxford: Clarendon Press, 2005); Shaun Gallagher und Francisco Varela, „Redrawing the map and resetting the time. Phenomenology and the cognitive sciences,” *Canadian Journal of Philosophy* 33 (sup1) (2003), 93–132. Für die Psychotherapie vgl. Robert Stefan, *Zukunftsentwürfe des Leibes: Integrative Psychotherapiewissenschaft und Kognitive Neurowissenschaften im 21. Jahrhundert* (Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2020); Wolfgang Tschacher und Maja Storch, „Die Bedeutung von Embodiment Für Psychologie Und Psychotherapie,” *Psychotherapie* 17/2 (2012): 259–67; Hans-Joachim Hannich, Ute Hartmann und Ulrich Wiesmann, Hgg., *Inkorporation – Verkörperung – Leiblichkeit: Interdisziplinäre Perspektiven* (Lengerich: Pabst, 2002).

ihrem wesentlichen Charakter, aber ebenso sind Vermögen dadurch gekennzeichnet, dass sie erlernt oder angeeignet werden müssen. Daher kann man auch über den Glauben so sprechen, wie er in seinem *Vollzug* situiert ist und so, wie es zu seiner *Genese* kommt. Die Genese des Glaubens – seine ‚Offenbarung‘ – steht in den folgenden Überlegungen weitgehend im Mittelpunkt, auch weil sie logisch seinen Vollzug bedingt.

Man betrachte eine beispielhafte Analogie: das Erlernen eines Vermögens wie das Fahrradfahren. Die menschliche Aktivität besteht zweifellos darin, sich auf das Fahrrad zu setzen und in die Pedale zu treten, wobei die Balancehaltung ein Schlüsselement ist. Ein technisch-empirisches Weltbild könnte davon ausgehen, dass das Fahrradfahren genau genommen auch *nur* aus diesen Elementen besteht. Doch weiß man in der Regel aufgrund seiner eigenen Erfahrung, dass erlernte Vermögen sich solange nicht ‚einstellen‘, wie sie sich nicht *geben*. Dass man zum Vermögen des Fahrradfahrens gelangt (Erlernen), hängt wohl an der Aktivität des Übens, aber das *Gelingen* hängt nicht daran,²³ dieses ist vielmehr ein Widerfahren im Prozess des Übens. Das Vermögen stellt sich ein, von sich und aus sich heraus im Lernenden, oder besser: aus sich im Leib. Daher ist das menschliche Subjekt ohne Zweifel im Prozess des Übens und Sich-Erprobens aktiv, aber passiv ist es insofern, als es zum Vermögen nur durch eine ‚Tiefenpassivität‘ (Dalferth) hindurch gelangt. Genau diese Einsicht steht im Gabemodell Marions im Vordergrund: „Denn was sich hier [im Vermögen] gibt, kann nur insofern erscheinen, als derjenige, der es allein sehen kann, es auch empfängt. Derjenige, der empfängt, greift notwendigerweise in das Erscheinen dessen mit ein, das sich gleichwohl von anderswoher gibt.“²⁴ Der das Vermögen Empfangende ist aktiv und gleichzeitig passiv. Die Gabe (das Können des Fahrradfahrens) verweist auf eine unsichtbare Quelle, aus der heraus – von anderswoher – dem Aktiven das Vermögen widerfährt. Alles menschliche Können ist somit durch die Qualität eines widerfahrenen Vermögens gekennzeichnet und nie vollständig ‚gemacht‘, worauf Henry nachdrücklich hinweist: „Jedes Können trägt das Stigma einer radikalen Ohnmacht.“²⁵ Diese Ohnmacht, die sich bereits bruchstückhaft in einem so simplen Vermögen wie dem Fahrradfahren zeigt, verhindert zugleich jegliche Reduplikation, Reproduktion und Machtbarkeit.²⁶ Niemand kann Gehen, Radeln oder Hantieren, wenn sich das nicht von selbst ereignet. Doch stellt diese Grundpassivität der Gegebenheit von Vermögen auch eine drängende

23 Ähnlich hatte Luther bezüglich des freien Willens argumentiert, dass dieser so lange nicht wirklich frei sei, wie er das Gelingen des Guten nicht garantieren kann. Das Gelingen ist bei Luther noch ganz in die Hände Gottes gegeben.

24 Marion, *Das Erscheinen*, 96. Ergänzt R.W.-T.

25 Henry, *Inkarnation*, 275.

26 Vgl. Marion, *Das Erscheinen*, 25.

Anfrage daran, wie theologisch von solchen Vermögen im Hinblick auf die Inklusion von körperlich-eingeschränkte Menschen zu denken ist.²⁷

Es ist berechtigt zu sagen, dass niemand *glaubt*, dem diese Gabe nicht widerfährt. Die menschlich-leibliche Erfahrung ist zutiefst davon gekennzeichnet, dass der Mensch sich selbst als Gabe-Zeichen erscheint und „daß die dem Zeichen eingeschriebene Geste des Gegebenwerdens zur Grundsignatur seiner Selbsterfahrung gehört.“²⁸ Diese Figur ist analog zu dem, wie Schleiermacher das Gottesbewusstsein aus der schlechthinnigen Abhängigkeit des Selbstbewusstseins herleitet: „Allein eben das unsere gesamte Selbstthätigkeit [...] unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende, Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbstthätigkeit eben so von anderwärts her ist [...]“²⁹ Schleiermacher führt das menschliche Freiheitsgefühl auf seine radikale Gegebenheit und Be-Gabung zurück und bestimmt den ideellen Ort („Woher“) der Gebung als Gott. Bekanntlich wird daher das Gottesbewusstsein bei ihm aus dem Selbst-

27 In der Theologie kam es Ende des 20. Jhs. zu einem Umdenken bei den anthropologischen Entwürfen im Hinblick auf Behinderung. Ulrich Bach etwa warf der älteren Theologie vor, Menschen mit Behinderung auszuklammern, gar von einem Apartheidsdenken war die Rede (vgl. Ulrich Bach, „Gesunde“ und „Behinderte“. *Gegen das Apartheidsdenken in Kirche und Gesellschaft* (Gütersloh: Kaiser, 1994)). In den 1980er Jahren und später entstanden verschiedene Entwürfe zu einer Theologie der Behinderung, wobei das Spektrum von Charisma bis zum Phänomen des Nichtigen reichte (vgl. Ulf Liedke, „Gegebenheit – Gabe – Begabung? Systematisch-theologische Notizen zum Diskurs über „Behinderung“ und zu einer inklusiven Anthropologie für alle Menschen,“ *Pastoraltheologie* 98/12 (2009): 466–82; Jürgen Moltmann, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989)). Auch international ist das Thema theologisch brisant (vgl. John M. Hull, *Disability: the Inclusive Church resource* (London: Darton, Longman & Todd Ltd, 2014)). Dass die hier vertretene Auffassung von Ohnmacht und Gegebenheit der Vermögen Menschen mit Behinderung nicht ausschließt, bestätigt Ulf Liedke. Er führt an, dass der adäquate Begriff für eine Behinderung gerade die ‚Gegebenheit‘ sein sollte, weil darin ein *Widerfahrnis* artikuliert wird, „das die Leiblichkeit und alle Lebensbeziehungen eines Menschen mitbestimmt.“ Liedke, „Gegebenheit,“ 481. Nach meinem Verständnis muss auch für die leibliche Behinderung gelten, dass sie ein Vermögen ist, ohne ihr damit eine normative Wertung beizulegen oder das mit ihr verbundene Leiden zu leugnen. Auch hierfür wäre der philosophische Ansatz der Leiblichkeit von Henry weiterführend, weil er jedes Vermögen und *jede Affektion* letztlich auf ein *Sich-Erleiden des Lebens* (Ur-Pathos) zurückführt (vgl. Henry, *Inkarnation*, 206–7); ähnlich die Denkbewegung von Stoellger, der von „Pathe als Antwort auf das Pathos“ spricht. Philipp Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ‚categoria non grata‘* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 474.

28 Knut Wenzel, *Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils* (Freiburg: Herder, 2003), 24.

29 Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, 2. Aufl. (1830/31), Bd. 1&2, herausg. v. Rolf Schäfer (Berlin: De Gruyter, 2008), 38.

bewusstsein abgeleitet.³⁰ Analog verfährt Henry und auch Marion, wobei Letzterer es ausdrücklich vermeidet, bei dieser Figur von Gott zu sprechen.³¹

Alle leiblichen Vermögen tragen neben dem Stigma der Ohnmacht ihre eigene *Prägenkraft* in sich: wenn nicht durch Alter, Krankheit oder äußere Umstände verhindert, kann kein Vermögen, das sich selbst gibt, genommen werden: sie gehen ein in unseren Leib und werden zum „immemorialen Gedächtnis eines Fleisches“³². Niemand, der Fahrradfahren gelernt hat, muss sich beim wiederholenden Akt daran ‚erinnern‘. Das Vermögen ist *latent* im Fleisch,³³ jederzeit bereit zum freien und eigenen Vollzug und ohne den Rekurs auf ein Selbstbewusstsein oder einen Welt-Horizont³⁴ im Sinne der Vorhandenheit Heideggers. Phänomenologisch hat Heidegger diese Einsicht mit der Zuhandenheit begrifflich zu fassen gesucht; doch hatte er die Leiblichkeit dieser Phänomene nicht im Blick, sondern koppelte sie direkt an das In-der-Welt-sein des Daseins.³⁵ Henry hingegen gelingt diese Wendung mit seiner Theorie des Fleisches: Die Vermögen sind diejenigen „eines Fleisches [...], welches durch nichts von sich getrennt wird und sich stets in einem Gedächtnis ohne Kluft, ohne Denken, ohne Vergangenheit, ohne Gedächtnis gegeben ist.“³⁶ Der aktiv Handelnde greift mithin *unmittelbar* auf die Gaben zu (und vergisst so auch, dass sie Gaben sind). Freilich entgleitet das so verstandene Können des Fleisches bei Nicht-Anwendung in die Vergessenheit; es entzieht sich mithin so, wie es sich selbst gibt. Aber auch das Alter³⁷ macht die Autarkielosigkeit des Fleisches überdeutlich: das

30 „Der letzte Ausdruck schließt zugleich das Gottesbewußtsein so in das Selbstbewußtsein ein, daß beides, ganz der obigen Auseinandersezung gemäß, nicht von einander getrennt werden kann. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewußtsein, indem zugleich diese Vorstellung wird. Insofern kann man wol auch sagen, Gott sei uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise [...]“. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 40.

31 Vgl. Jean-Luc Marion, *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, übers. v. Thomas Alferi (Freiburg: Alber, 2015), 488–505.

32 Henry, *Inkarnation*, 230.

33 Die Vermögen persistieren im Leib *latent*, nicht statisch oder dynamisch; sie sind präsent ohne Phänomenalisierung. Sie werden zum Phänomen erst in der Welt. Das Lernen verstehe ich mit Marion nicht prozessual, sondern ereignishaft; als Gegebenheit gibt es sich kontingent.

34 In der Phänomenologie Henrys fungiert der Welt-Begriff als Antithese zur Selbstimpressionalität des Lebens. Welt steht für *alles*, was Objekt der Intentionalität werden kann. Weil die Intentionalität alle Noemata vor sich stellt und damit veräußert, ist für Henry Welt gleichbedeutend mit Vor-Stellung und Ek-Stase. Vgl. Michel Henry, „Was ist eine Offenbarung?“, in *Können des Lebens. Schlüssel zur radikalen Phänomenologie*, herausg. und übers. v. Rolf Kühn (Freiburg: Alber, 2017), 114–22.

35 Vgl. Rimmel, *Die Leiblichkeit*, 89.

36 Henry, *Inkarnation*, 230.

37 Der von mir favorisierte Fokus auf die Leiblichkeit menschlicher Vermögen und ihre Abhängigkeit vom Fleisch ist auch interdisziplinär zu beobachten. So hat sich etwa bei den Disability Studies seit der Jahrtausendwende der *turn* angebahnt, den Körper und seine Schädigung nicht länger im

endliche Leben genügt sich selbst nicht und es ist sich selbst nicht Grund;³⁸ die Gabe bleibt in ihrem Wesen immer Gabe von Anderswoher.

Ist die hier skizzierte Phänomenologie menschlicher Vermögen sachgerecht, stellt sich weitergehend die Frage nach dem Ursprung, dem *Anderswoher* dieser Gaben. Die Beantwortung dieser Frage führt zur Methode der *Neuen Phänomenologie* und der christlichen Mystik, da ab hier stärker die transzendentalen Überlegungen im Fokus stehen werden.

2 Das Anderswoher des fleischlichen Vermögens

Henrys Philosophie kreist um das Leben; dieses zu beschreiben und es als das Wesen des Menschen präsent zu halten, war seine stete Aufgabe. Dem Begriff des Könnens kam dabei eine Schlüsselrolle zu. Denn mit ihm hat Henry auf die genuin leiblichen Vermögen des Menschen aufmerksam gemacht. Können kommt nur den Lebenden zu, weil es eine Gabe des Lebens selbst ist. Es ist ein Phänomen der Widerfahrnis, ein Phänomen der Selbstexpression des Lebens von Lebendigen. Daher kommt Können nur den fleischlich Lebenden zu. Im Können widerfährt dem Menschen sein eigenes Vermögen zugleich als eine Gabe, die sich gibt; denn die Gabe des beispielhaften Fahrradfahrens gibt nichts anderes als sich selbst. Marion weist berechtigterweise darauf hin, dass wenn man davon spricht, dass Phänomene sich selbst geben, man auch plausibel davon sprechen kann, dass darin eine „*Selbstgegebenheit des Sich*“³⁹ liegt.

Implizit liegt in beiden Phänomenologien die Einsicht, dass sich bei der Praxis eines leiblichen Vermögens das Können *von sich* einstellt, der Mensch mithin aus der unsichtbaren Ohnmacht heraus lebt. Dann ist es berechtigt zu sagen, dass sich

Anschluss an Foucault nur als ein gesellschaftliches, politisches und machtdiskursives Phänomen zu verstehen, sondern das Leiden und die fleischliche Eigenerfahrung *materialiter* zu würdigen (vgl. Markus Dederich, *Körper, Kultur und Behinderung. Eine Einführung in die Disability Studies* (Bielefeld: transcript, 2007), 143–68). In dieser Forschung steht heute mit Bezug auf Merleau-Ponty das inkarnierte Subjekt in der Diskussion. Eine Synthese zeichnet sich ab: Behinderung, aber auch Leiden, sind kulturell und individuell-leiblich *zugleich* (vgl. Susan Wendell, „Feminismus, Behinderung und die Transzendenz des Körpers“, *DZPh* 47/5 (1999): 803–15).

38 „Es geht um das Leben eines Fleisches wie des unsrigen, das sich nicht selbst genügen und nicht selbst ins Leben rufen kann, immer bedürftig, verlangend und leidend, oder wie wir es philosophisch formulierten, handelt es sich um ein Leben, das nicht sein eigener Grund ist.“ Michel Henry, *Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung*, herausg. und übers. v. Maurice de Coulon (Freiburg: Alber, 2016), 63.

39 Marion, *Gegeben sei*, 38.

etwas gibt, genauer: dass *Sich gibt*:⁴⁰ eine Selbstgegebenheit des Sich im Vermögen. Diese Gabe gibt nichts Fremdes oder anderes als sich selbst, also das Vermögen bspw. des Fahrradfahrens. Im Fleisch widerfährt nichts ihm nicht Zugehörendes, sondern seine je eigenen Möglichkeiten (so widerfährt es z.B. dem Fleisch nicht, und kann ihm nicht widerfahren, schwerelos zu sein, etc.). Wenn sich im Fleisch das Vermögen mit seinem Sich gibt, so als das Eigene, ohne Abstand, in reiner Immanenz, als *mein* abstandsloses Können. Die Gabe des Sich ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit, ‚Ich‘ zu sagen; m.a.W. das Sich begründet das Mich (nur weil sich das Fahrradfahren einstellt/gibt, werde ich zum Fahrradfahren-Könnenden). Das Sich-Widerfahren der Vermögen ist das Transzendental meines Könnens.

Man betrachte zur Analogie den von Herry als Beispiel angeführten Schmerz: Ein Subjekt stößt sich beim Hantieren an; ‚es‘ (was genau?) schmerzt. Es wäre widersinnig zu meinen, das Subjekt bekomme den Schmerz vom angestoßenen Gegenstand geliehen oder übertragen. Der Schmerz kommt nicht von außen oder vom Gegenstand in den Leib hineingefahren. Er entsteht ‚im‘ Leib als ‚Reaktion‘ auf den Stoß. Präziser und „unter Absehung von seinen *welthaften Bezügen* betrachtet“⁴¹, wäre es mit Henry zu sagen: Der Schmerz widerfährt in einer Selbstgebung; denn ich empfangen im Schmerz nichts außer ihm selbst in seiner reinen Ipseitität als Selbstaffektion, ohne ein Außen, auf das ich reflektieren oder zu dem ich fliehen könnte. Der Schmerz lässt sich weder äußerlich, noch sinnlich präzise lokalisieren, er ist ‚irgendwo da im Arm‘. Weil keine Kluft zwischen ‚Ich‘ und Schmerz liegt, sondern das Ich das Sich des Schmerzes – als Ipseitität – *ist*, gibt es keine Möglichkeit, einen ‚objektiven‘ Blick auf den Schmerz zu richten; er ist Unsichtbarkeit in seiner Selbstimpressionalität.⁴² Für die Struktur des Schmerzes wie für die Struktur *aller fleischlichen* Vermögen gilt die zweifache Beschreibung ihrer Selbstaffektion – Henry versteht diese als *Selbstoffenbarung*. Eine Selbstoffenbarung des Schmerzes – aber ebenso der Freude, des Glaubens, des Fahrradfahrens⁴³ – besagt Zweifaches: Zum einen vollzieht der Schmerz die Selbstaffektion (Offenbarung), und nicht etwa der weltliche Gegenstand, an dem das Ich sich stößt. Zum anderen selbstaffiziert (offenbart) der Schmerz nichts anderes als *sich selbst* (weil der Schmerz und der Leib im Affekt *identisch* sind und nicht zwei Wirklichkeiten): Erscheinendes und

⁴⁰ Nicht ‚es sich gibt‘, denn es gibt sich kein Es, sondern das Sich (des Phänomens) gibt (sich).

⁴¹ Rimmel, „Gottes Wort“, 259. Kursiv R.W.-T.

⁴² Vgl. Michel Henry, „Phänomenologie des Lebens,“ in *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, herausg. und übers. v. Rolf Kühn (Freiburg: Alber, 2014), 13–32, hier 20.

⁴³ Alle Vermögen liegen *kategorial* auf der gleichen Ebene, weil sie *latent* im Leib persistieren und ihre Phänomenalität erst *via* Fleisch vollziehen. Das Fleisch ist ihre anthropologische Konstante.

Erscheinen fallen in eins, sodass diese Offenbarung streng nur *Selbstoffenbarung* heißen kann.

Die Abstandlosigkeit des Schmerzes zum fleischlichen Leib des Ich verweist zugleich darauf, dass zwischen Sich und Ich keine Kluft, kein Abstand ist, sodass das Ich ohnmächtig von einem Sich begleitet ist, oder, im Diktum Schleiermachers, dass unsere Selbsttätigkeit stets das Stigma schlechthinniger Widerfahrenheit trägt. Das Ich existiert in der Selbstgabe der Vermögen (des Schmerzes, des Glaubens, des Fahrradfahrens) – die sich selbst geben – im Dativ, wie Marion formuliert:

Das ‚Sich‘ des Phänomens – sobald es sich der Gegenständlichkeit entgegenstellt – wandelt das Ich [...] entschieden in einen Zeugen um. Es kehrt nämlich den Nominativ (also bereits das Subjekt, wie es durch die Grammatik aufgestellt wird) in einen ursprünglicheren Dativ um, der (auch hier gemäß der Grammatik) das ‚Wem oder Was‘ des Empfängers bezeichnet, dem es zugewiesen wird. Und ein solcher Zuweisungsempfänger tritt die Nachfolge dessen, was die Metaphysik unter ‚Subjekt‘ verstand, natürlich nur an, weil es sich diesem radikal entgegenstellt.⁴⁴

Es ist dieses Sich, das sich in der Selbstaffektion des Fleisches gibt, welches das Ich zum Ich (*qua* Dativ) macht. ‚Ich‘ kann ich nur sagen, weil mir ein Sich vorhergegangen ist, aus dem mein Ich ‚west‘. Aber es ‚west‘ wesentlich im Fleisch seiner sich gebenden Vermögen – und *nur* darin ist das Ich sich gegeben. Es gibt kein Ich außerhalb des Fleisches, weil das Ich als Sich-Gabe der Vermögen affektiv erfahren wird; und weil in der Sich-Gabe sich nichts anderes gibt als der Schmerz oder der Glaube, bin ich ‚Ich‘ im Dativ (Mir) dieser Affekte.

Die bisherigen Überlegungen zu Henry und Marion über die affektive Aufteilung in Schmerz, Freude, Können, usw. evozieren die Frage nach ihrem einheitlichen Grund. Gibt es eine transzendente Wurzel aller dieser Einzelaffecte? Henry hat diesen Grund als *Leben* identifiziert und in seinem Œuvre entfaltet. Alle Vermögen unseres fleischlichen Leibes haben ihren Grund, das Anderswoher des Sich, im Leben. Es ist die transzendente Möglichkeit, welches einem Ich gestattet, alle Vermögen des Leibes ohne Unterlass – und sogar als seine ihm eigen Zugehörigen – zu entfalten. Das Leben gibt sich als Selbstgebung in die Erprobung; es erprobt sich untrennbar und ohne Lücke von mir. Es gibt die Vermögen in vollem Maß und ohne Reserviertheit. Und doch verbleiben die Vermögen in dieser dialektischen Struktur der Selbstgabe auch im Selbstbesitz des Lebens – doch weil ich als Lebendiger Gabe des Lebens bin: auch in meinem Selbstbesitz:

Folglich sind all diese Vermögen in mir wie ein einziger Leib, das heißt ein einziges Fleisch – in mir, der ich das Vermögen habe, sie alle auszuüben, sofern jedes von ihnen in mir zum Han-

⁴⁴ Marion, *Gegeben sei*, 414.

deln angelegt, sich selbst in meinem eigenen Fleisch offenbart ist. Somit kenne ich es vor jedem Denken und unabhängig von diesem, vor jeder denkbaren Welt; dort, wo ich mir selbst ankünftig werde, und zwar auf jene Weise, wie ich mir ankünftig werde. Solcherart handle ich: in der pathischen Immanenz meines Fleisches.⁴⁵

Der fleischliche Leib ist belebt; ein Leib und ein Fleisch ohne Leben ist ein Leichnam. So ist das Leben die innere Essenz des Fleisches und des Leibes. Es erscheint nie und gibt sich nie außerhalb des Fleisches, etwa in der Welt mitsamt den Körpern; es erprobt und erfährt sich selbstaffektiv im lebendigen Fleisch und allen Einzelvermögen des Ich. Sie sind Modalitäten des sich erprobenden Lebens. Zu verstehen, dass der Leib ein lebendiger Ausdruck des Lebens ist, worin sich das Leben spielend selbsterprobt, erfährt, affiziert und mir im Dativ unablässig Können – und letztlich mich selbst – schenkt, ist der Schlüssel zur Leiblichkeit des Glaubens. Weil im Glauben sich das Leben *als Glauben* selbst gibt, ist er eine (Selbst-)Gabe – ein Geschenk Gottes (an sich selbst), der der Gott des/meines Lebens ist.

3 Der Glaube als Selbstaffektion Gottes

Die radikale Gleichsetzung von Leben und Gott, die Henrys Werk unablässig durchzieht und auf die dieser Beitrag zusteuert, ist ein Wagnis, das mithilfe der Mystik gelingen kann. Henry hat diese Identifikation im Rekurs auf Meister Eckhart⁴⁶ vollzogen und ich will ihm für ein besseres Verständnis des Glaubens folgen. Dabei wird das Theorem des *Seelengrundes* im Mittelpunkt dieser Identifikation stehen, wobei der Begriff der Seele durch das Transzendental⁴⁷ *Fleisch* substituiert wird.⁴⁸ Ich folge bei der Interpretation des Fleisches Daniel Rimmel:

⁴⁵ Henry, *Inkarnation*, 228.

⁴⁶ Henry hat sich bereits in seiner frühen Schaffensphase (in *L'essence de la manifestation* (1963)) mit Eckhart auseinandergesetzt. Bis hinein in sein Spätwerk *Inkarnation* spielt der Meister eine zentrale Bedeutung (vgl. Henry, *Inkarnation*, 351–6). Für Henry gilt Eckhart neben Maine de Biran als der wichtigste Denker der *Immanenz* (vgl. Rimmel, *Die Leiblichkeit*, 17).

⁴⁷ Zum Verständnis des hier verwendeten Begriffs *Transzendental* siehe Anm. 15.

⁴⁸ In der katholischen Theologie gibt es eine Reihe an ernstzunehmenden Bemühungen, die Seelenlehre von ihrer traditionellen Termination zu entlasten. Es scheint aber, dass sich in der protestantischen Theologie weitestgehend eingebürgert hat, von einem Dual (Seele und Leib) zu sprechen. Vgl. zur katholischen Theologie: Patrick Becker, „Die Seele. Zur Aktualität eines vergessenen Konzepts,“ in *Theonome Anthropologie? Christliche Bilder von Menschen und Menschlichkeit*, herausg. v. Patrick Becker und Christiane Heinrich (Freiburg: Herder, 2016): 202–19. Zur evangelischen Problemanalyse vgl. Dirk Evers, „Überforderte Seele? Bemerkungen zur Auflösung eines traditionellen Seelenverständnisses im Kontext der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert,“ in *Die Seele: Genese, Viel-*

Das Fleisch wiederum ist die effektive Selbstaffektion und sich-in-sich-selbst-erfahrende Substanz bzw. phänomenologische *Hyle*, als die sich das Leben vollzieht. [...] Dem leibhaftigen Weltbezug [i.e. Sinneswahrnehmung] ist mein affektiv-fleischlicher Selbstbezug als Bedingung der Möglichkeit vorgeordnet, weil nur aufgrund [...] einer pathischen Selbsterprobung die dadurch begründeten Sinnesvermögen etwas [...] zur Erscheinung bringen können.⁴⁹

Mit anderen Worten: Fleisch ist das Transzendental – die Selbstaffektion des Lebens in Materialität – das jedem intentionalem Bezug, der Intentionalität selbst, vorausliegt, weil diese begründend.

Bezieht man Eckharts Einsicht⁵⁰ in das Wesen der Seele auf die hier skizzierte Systematik des Fleisches, erhellt sich weiter, was mit der Leiblichkeit des Glaubens gemeint ist. Kennzeichnend für den fleischlichen Leib ist seine Autarkielosigkeit, sein Unvermögen zu einer Entelechie sowie die Endlichkeit aller Vermögen. Der fleischliche Leib ist radikal endlich und kann ohne das Leben nicht sein. Hunger, Durst, Müdigkeit sind deutliche Hinweise auf des Leibes Endlichkeit, Ziellosgigkeit und Unmöglichkeit, seine Vermögen aus sich ohne andere⁵¹ zu erhalten oder mit Kraft auszustatten.⁵² Nur das Leben, das der Grund (Seelengrund, Essenz) des Leibes ist, ist autark, in sich selbst zielbestimmt (sich selbst im Fleisch zu erproben und ewig zu entfalten) und der Ursprung/Quelle aller Kräfte und Vermögen.⁵³ Das Leben ist daher „ein Etwas in der Seele, aus dem Erkennen und Lieben [Vermögen] ausfließen; es selbst erkennt und liebt nicht, wie's die *Kräfte* der Seele tun.“⁵⁴ So ist das Leben der Ursprung des lebendigen Fleisches. Mit Eckhart lassen sich mithin zwei Argumentationslinie für einen Grund der Seele ziehen: zum einen das Unvermögen der Seele/des Fleisches, sich selbst zu erhalten und daher einer Quelle bedürftig zu sein,⁵⁵ sowie zum anderen die Nicht-Phänomenalisierung des Lebens:

falt und Aktualität eines vergessenen Konzepts, herausg. v. Patrick Becker u.a. (Freiburg: Herder, 2021): 229–46.

49 Remmel, *Die Leiblichkeit*, 204–5.

50 Ich folge bei der Interpretation der Philosophie Eckharts Peter Reiter, *Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993).

51 Zur Rolle der Mitmenschen beim Erhalt des Lebens vgl. Gregor Etzelmüller, *Gottes verkörpertes Ebenbild. Eine theologische Anthropologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 199–202.

52 Vgl. Henry, *Christi Worte*, 7.

53 Vgl. Reiter, *Der Seele Grund*, 320–1.

54 Meister Eckhart, *Predigt 52*, Deutsche Werke 2, herausg. und übers. v. Josef Quint (Stuttgart: Kohlhammer, 1971), 729. Kursiv im Original. Ergänzt R.W.-T.

55 Ein analoges Argument scheint bei Eckhart vorzuliegen, wenn er feststellt, dass die Kräfte der Seele endliche sind. Sie haben Nahrung, Erholung, usw. nötig. Das Leben selbst ist aber keine Kraft, so wenig wie die Lebendigkeit der Seele oder diese selbst. Daher müssen sie aus einer unerschöpflichen Quelle zehren, dem Seelengrund. Vgl. Reiter, *Der Seele Grund*, 419.

Während die äußere Form, der Körper, erscheint, erscheint das Leben (und das Fleisch) als solches nie. So muss es unsichtbar sein und der Grund für die Lebendigkeit.⁵⁶ Dass der Grund des Fleisches mit Gott identifiziert wird, ist für Eckhart eine Selbstverständlichkeit christlicher Tradition, die sich von der Schöpfungslehre (Einhauchung des Lebens) über die Inkarnation bis hin zur *conservatio*-Lehre durchzieht.

Eckhart versteht den Seelengrund als den *einen* Grund, der Gott ist, sodass Gott es ist, der die *Essentia* des Fleisches (/Seele) ist; die *Essentia*, die sich ewig im lebendigen Fleisch als Sohn gebiert: „Es gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht anders.“⁵⁷ Die Ineinssetzung der Geburt der zweiten Person der Trinität mit der Seelengeburt führt sodann zu der radikalen These, die auch Henry für seine Inkarnationsphilosophie in Anspruch nimmt: „Gott gebiert sich als mich.“⁵⁸ Im Original bei Eckhart heißt es „Ich habe mich (als) dich und dich (als) mich ewig geboren.“⁵⁹ Was Eckhart so zusammenbringt, ist das geschaffene und ungeschaffene Sein des Menschen.⁶⁰ Gott und Mensch bilden mithin nicht zwei für sich bestehende Sphären,⁶¹ sondern stehen in einem ebenbildlichen Verhältnis zueinander: einerseits ist der Mensch ein Geschöpf und radikal endlich; andererseits verdanken sich seine Kräfte, Vermögen und seine Lebendigkeit der ungeschaffenen *Essentia* seines Fleisches.⁶² Für diesen Prozess zwischen Seele (Fleisch) und Gott (Leben) steht bei Eckhart das Symbol ‚Seelengrund‘.⁶³ Dieser ist selbst ein ‚seinloses Sein‘, d.h. ihm kommt kein Ort, Sein, Wesen oder sonstige substanz-ontologische Kategorie zu. Dieses ‚Etwas‘, oder *hoc et hoc*, west ganz aus Gott (Leben), ist im beständigen Werden (Selbsterprobung). Darüber hinaus identifiziert Eckhart den Seelengrund mit dem Gottesgrund, letztlich

56 Eckhart versteht den Seelengrund als verborgen und unzugänglich: „Es ist so lauter und so hoch und so edel in sich selbst, daß keine Kreatur dahinein kann, sondern einzig Gott, der wohnt darin.“ Meister Eckhart, *Predigt 42*, Deutsche Werke 2, herausg. und übers. v. Josef Quint (Stuttgart: Kohlhammer, 1971), 695.

57 Meister Eckhart, *Predigt 6*, Deutsche Werke 1, herausg. und übers. v. Josef Quint (Stuttgart: Kohlhammer, 1958), 454.

58 Henry, *Christi Worte*, 138.

59 Meister Eckhart, *Predigt 14*, Deutsche Werke 1, herausg. und übers. v. Josef Quint (Stuttgart: Kohlhammer, 1958), 487. Ergänzungen im Original.

60 Vgl. Reiter, *Der Seele Grund*, 413.

61 Vgl. Otto Langer, „Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund,“ in: *Grundfragen christlicher Mystik*, herausg. v. Margot Schmidt (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1987), 173–92, hier 180.

62 Daher kann der Mensch sich als Geschöpf auch nur unter der Bedingung der Leiblichkeit verstehen, ohne sie ist er nicht Geschöpf. Vgl. Hans-Martin Rieger, *Leiblichkeit in theologischer Perspektive* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2019), 30.

63 Vgl. Langer, „Meister Eckharts Lehre,“ 186.

mit Gott selbst, sodass Eckharts Gottesbegriff ebenfalls die gleichen Merkmale (des Seelengrundes) übernimmt und ein ‚Gott ohne Sein‘ ist.⁶⁴

In seinem Wesen ist der Mensch von Eckhart als Sohn Gottes und nicht Sohn menschlicher Eltern verstanden. Alle seine Vermögen wurzeln in dem Grund, der das Leben ist; so auch der Glaube. Der Glaube hat nun aber von allen Vermögen die Eigenheit, sich genau auf diesen Grund selbst zu beziehen – und gerade nicht den Anspruch zu erheben, aus den menschlichen Kräften heraus Bestand zu haben. „Sicut ergo in potestate hominis non est fidei habere Deo, ita nec in potestate eius est, infidelitatis peccatum tollere [...]“. ⁶⁵ Während ich wohl (im Missverständnis und doch berechtigt) sagen kann: ‚Ich habe Fahrradfahren gelernt‘, ist dieser Satz für den Glaubensvollzug ein offenkundiges Missverständnis. Im Glauben bin ich mir im Dativ gegeben. Der Satz ‚Ich glaube ...‘ impliziert stets die Berufung (Röm 8,30) und die gnädige Hinführung zu diesem Vermögen, denn er impliziert einen Bezug zu einem mir gänzlich unverfügbaren Inhalt und Grund meines Glaubens: Gott. „Von Gott reden als *aus* Gott reden kann offenbar nur von Gott selbst gegeben werden.“ ⁶⁶

Bin ich mir aber im Glauben als Dativ gegeben, bin ich als Sohn und als Sich gegenwärtig. ‚Sohn‘ und ‚Sich‘ sind keine *Phänomene* der Welt und der Erfahrung;⁶⁷ weder leiten sich diese Kennzeichen meiner Existenz aus meiner Geschichte ab, noch

⁶⁴ In der Regel gebraucht Eckhart für diesen Gott den Ausdruck Gottheit. Gott ist bei ihm hingegen die trinitarische Ausdifferenzierung, dem Sein zukommt, nämlich Vater-, Sohn-, Geistsein.

⁶⁵ Martin Luther, *Resolutio disputationis de fide infusa et acquisita*, WA 6, 93, 4–6.

⁶⁶ Rudolf Bultmann, „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, in *Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze*, herausg. v. Andreas Lindemann (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 1–12, hier 3. Es ist grammatikalisch fast unvermeidlich, von Gott in einer personalisierten Weise zu sprechen. Wenn ich mit Henry Gott mit dem Leben identifiziere, so ist doch einigermaßen naheliegend, dass er nicht streng als handelndes Subjekt im herkömmlichen Sinne verstanden wird. Gleichwohl expliziert es die Philosophie von Henry, warum es dennoch sinnvoll sein kann, Gott personal zu fassen: Da Gott nicht im Vitalismus oder Pantheismus aufgeht, sondern das transzendental-absolute Leben ist und gemäß der johanneischen Theologie sich im *Sohn* inkarniert, ist dieser Sohn sowohl das Individualisationsprinzip für alle weiteren Töchter und Söhne als auch das erste Sich (Ur-Sich, Ipseität) des ‚Vaters‘. Vgl. Michel Henry, *„Ich bin die Wahrheit“. Für eine Philosophie des Christentums*, übers. v. Rolf Kühn (Freiburg: Alber, 1997); Henry, *Christi Worte*. Aus diesem Grund hat etwa Rimmel dafür plädiert, den Gottesbegriff bei Henry nicht ins menschliche Leben hinein zu verflüssigen, sondern Gottes Ipseität ernst zu nehmen (vgl. Rimmel, *Die Leiblichkeit*, 261–75).

⁶⁷ Wenn im Folgenden daher von ‚Sohn‘ gesprochen wird, verweist das in keiner Weise auf ein *Geschlecht* oder eine biologische Einteilung. Genauso gut kann das Wort ‚Tochter‘ benutzt werden. In Anlehnung an die biblische und theologische Tradition wird hier ‚Sohn‘ beibehalten. Offenkundig ist das in einem gendersensiblen Kontext problematisch, vor allem dann, wenn ‚Sohn‘ weiter unten zu einer allgemeinen anthropologischen Metapher wird. Es geht jedoch um den Sachverhalt, dass *Leben sich gibt* (Natalität), selbst in dem Falle, dass es *künstlich* synthetisiert wird (vgl. Kai Sundmacher und Jakob Schweizer, *MaxSynBio: Max-Planck-Forschungsnetzwerk Synthetische Biologie. Schlussbericht 2014-2020* (Magdeburg: Max-Planck-Institut für Dynamik komplexer technischer Systeme, 2021). Es

sind sie ein Kulminationspunkt dieser. Sie sind kontingente Ereignisse *in* meiner Geschichte, das ist wohl wahr; nicht aber sind sie Phänomene meiner Geschichte. ‚Sohn Gottes‘ zu sein heißt sich glaubend so zu verstehen – und zu diesem Verstehen kommt man nicht durch seine Geschichte, aber durchaus *in* seiner Geschichte. Dass man zum Glauben kommt, ist daher ein Werk oder Vermögen, das sowohl meines als auch Gottes ist. Mit Eckhart gesprochen:

Soll ich Gott [...] erkennen [hier: glauben], so muß Gott geradezu ich werden und ich geradezu er, so völlig eins, daß ich mit ihm wirke, und zwar nicht so mit ihm wirke, daß ich wirke und er nachschiebe: ich wirke (dabei) vielmehr ganz mit dem Meinigen. Ganz eigentlich so wirke ich mit ihm, wie meine Seele mit meinem Leibe wirkt.⁶⁸

Gerade die Identifikation ‚Ich‘ = Sohn/Sich erlaubt es, das Glaubensvermögen als eine Bewegung Gottes in mir als Mich seiner Sich-Geburt zu verstehen. Im Glauben ‚erkennt‘ der Mensch in Form der Selbsterkenntnis Gottes sich im Dativ der Geburt als Sohn, der ewig von Gott gezeugt (d.h. in der Anteilnahme am ewigen Sohn) ist. „Got machet uns sich selber bekennde, und bekennde machet er uns sich selber, und sin wesen ist sin bekennen, und ez ist daz selbe, daz er mich macht bekennde und daz ich bekenne. Und dar umbe ist sin bekennen min [...].“⁶⁹ Der Glaube ist wirklich mein Wirken, weil Gott wirklich mein Fleischesgrund ist, sodass es keine Sukzession der Handlungen gibt (Nachschiebung), sondern das Ineinander der Umschlingung der Selbstimpressionalität des fleischlichen Glaubens.⁷⁰ Gott glaubt durch mich an sich, oder: der Glaube ist die Selbstoffenbarung des Sich als Ich im Dativ, eine Selbstimpressionalität Gottes in der kontingenten Erprobung seines ewigen Lebens in mir:⁷¹ „Verbum enim deus caro fit et in nobis habitat visibiliter et sensibiliter [...].“⁷²

geht ferner darum, dass das Verhältnis zwischen Gott und Mensch eine Liebesbeziehung analog zu der von Eltern ist. Vgl. Rimmel, „Gottes Wort“, 269–70.

68 Meister Eckhart, *Predigt 70*, Deutsche Werke 3, herausg. und übers. v. Josef Quint (Stuttgart: Kohlhammer, 1976), 541. Ergänzungen in eckigen Klammern R.W.-T., Ergänzungen in runden Klammern Original.

69 Meister Eckhart, *Predigt 76*, Deutsche Werke 3, herausg. und übers. v. Josef Quint (Stuttgart: Kohlhammer, 1976), 320.

70 Vgl. Wendel, *Affektiv*, 266. Wendel bezieht diese Figur allerdings allein auf das Bewusstsein.

71 Mit diesem Verständnis wird das oben genannte Zwei-Subjekte-Schema überwunden. Gott wird hierbei ohne Sein und seine Subjektivität als die Ur-Subjektivität des Menschen gedacht. Es stehen nicht länger zwei Subjekte gegenüber, sondern des Menschen fleischliche Subjektivität ist der selbsterprobende Ausdruck göttlicher Subjektivität, die er in seinem Sohn allen übrigen Töchtern und Söhnen zugänglich macht. Vgl. auch den ähnlichen Gedanken, allerdings zum Selbstbewusstsein, bei Wendel, *Affektiv*, 274: „Dieses Selbstbewusstsein, gleichsam präreflexiv verfasst, braucht nicht nochmals einen ichlosen Grund, denn es ist selbst schon Grund, das *subiectum* der Selbsterkenntnis und

Das Fleisch ist die Nacht (unsichtbare, unmittelbare Unzugänglichkeit), in der sich der Gott des Lebens offenbart. Seine Offenbarung ist die unsichtbare Rückseite des Glaubensvermögens. Und nur darin will sich Gott offenbaren, weil er das Fleisch des Menschen erwählt und zum Ebenbild berufen hat. Dalferth hatte die Ebenbildlichkeit darum berechtigterweise auf die ‚kreative Passivität‘ des Menschen als Offenbarungsfläche Gottes loziert.⁷³ Zu dieser Gegenwart Gottes kann sich niemand ‚machen‘; sie verdankt sich dem göttlichen Zuspruch und der fleischlichen Ermöglichung (Selbsterprobung) von Leben in einer Welt mit Mit-Leben. Gottes-ebenbildlichkeit besteht

in dem, was Menschen passiv zu dem macht, zu dem sie sich durch all ihre Aktivitäten selbst nicht machen, was sie aber auch durch nichts verhindern können: dass Gott sie so zum Ort seiner kreativen Gegenwart macht, dass sie sich dazu nicht nur verhalten können, sondern durch ihr tatsächliches Leben faktisch immer so verhalten, dass sie diese Gegenwart *für andere* verdunkeln oder erhellen. Sie *werden* zum Bild Gottes, indem sie anderen Menschen dadurch, wie sie leben, Gottes Gegenwart verstellen, verdunkeln und verbauen oder indem sie für diese zu einem Ort werden, an dem ihnen diese Gegenwart erschlossen, verdeutlicht und zugänglich wird.⁷⁴

4 Gottes Selbstoffenbarung und die Sohnschaft

Ein Missverständnis bei der Identifikation von Leben und Gott muss noch ausgeräumt werden: die Endlichkeit des Leibes könnte missverstanden werden als eine Endlichkeit Gottes selbst: weil unser Leben endet, endet auch das Leben Gottes. Das Missverständnis beruht auf der Annahme, dass das Leben ein Phänomen wäre, das gleichsam in der Biologie erforscht wird und der fleischliche Leib nichts weiter als

damit letztlich identisch mit dem Erleben und Erspüren meiner selbst. Gleichzeitig ist Selbstbewusstsein nicht selbstursprünglich; es kann für sein eigenes Aufkommen nicht garantieren und verweist somit auf ein Anderes, dem es sich in seiner Gegebenheit verdankt.“ Wendel vermeidet es allerdings nicht, die zuerst dialektisch verstandene Einheit beider Subjektivitäten dann doch in ein personelles Gegenüber zweier Subjekte auseinanderfallen zu lassen. Vgl. ebd. Der von Henry vertretene Ansatz bleibt hingegen dialektisch genug, um nicht in einen reinen Monismus zu verfallen, da die Differenz zwischen Gott und Mensch durch die Gottes Wesen eigene Ipseität und Individualität im ewigen (ersten) Sich des Sohnes sowie der wirklichen Freiheit des Menschen gezogen wird (vgl. Rimmel, *Die Leiblichkeit*, 260–1).

72 Meister Eckhart, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, Lateinischen Werke 3, herausg. und übers. v. Karl Christ (Stuttgart: Kohlhammer, 1994), 128.

73 Vgl. Ingolf U. Dalferth, „Die Selbstverkleinerung des Menschen,“ *ZThK* 105 (2008): 94–123, hier 121.

74 Dalferth, *Die Selbstverkleinerung*, 122.

ein mundaner Körper.⁷⁵ Im ekstatischen Horizont von Welt und Licht hält man sich unbekümmert an die sichtbaren Erscheinungen, die Phänomene. Vermeint man nun, dass das Leben selbst (d.h. Gott) ein Phänomen ist, das in der Welt erscheint, so wäre es in der Tat richtig, dass es auch endet. Aber das Leben – das *absolute* Leben Gottes – erscheint nie, weil es unsichtbar ist, weil es ein Nicht-Phänomen ist. Über das Leben hat Henry geurteilt, dass es nur in der Selbstoffenbarung seiner Selbstaffektion sich offenbart, also als Fleisch;⁷⁶ es gibt folglich keinen anderen Zugang zum Leben als durch dieses erstepersonelle, affektive Leben selbst hindurch für jene, die Lebendige, also Affizierte sind. Nur in der Selbstaffektion der Lebendigen gibt sich das Leben ‚zu erkennen‘ (d.h. glauben). Wobei Erkennen hier sicher der falsche Begriff ist, da das Leben zu sich keinen Abstand der Erkenntnis einnehmen kann. Das Erkennen ist ein Sich-selbst-Affizieren, ein Sich-Spüren.⁷⁷ Es ist denn auch folgerichtig, dass Dieter Henrich das Bewusstsein nicht-reflexiv begründet hat und es als ‚Ereignis‘⁷⁸ und präreflexive ‚Vertrautheit‘⁷⁹ bezeichnete. Bewusstsein ist das Vermögen, das eigene Fleisch zu erfahren; Bewusstsein ist die Immanenz des Fleisches, eine Selbstaffektion des erprobenden Lebens.⁸⁰ Theorien, die daher auf das

⁷⁵ Diese Auffassung hat Henry vielfach kritisiert. Vor allem in Michel Henry, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, herausg. und übers. v. Rolf Kühn und Isabelle Thireau (Freiburg: Alber, 2016), 14–5).

⁷⁶ Vgl. Henry, *Inkarnation*, 103.

⁷⁷ Das korreliert mit dem Begriff der Achtung bei Kant. Erstaunlicherweise bestimmt Kant die Achtung als ein Gefühl, das aber „a priori erkannt wird“ und „nicht empirischen Ursprungs ist“ (KpV, V, 73). In seiner Notwendigkeit, es einzusehen, demütigt es das Bewusstsein im Schmerz angesichts des moralischen Gesetzes. Das Gefühl entspringt aus „intellektuellen Grund“ (ebd.) und stellt den „ersten, vielleicht auch einzigen Fall [dar], da wir aus Begriffen a priori das Verhältniß eines Erkenntnisses [...] zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten.“ (ebd. Ergänzt R.W.-T.) Kant scheint sogar nahelegen zu wollen, dass durch die Achtung vor dem moralischen Gesetz das gemeine Subjekt umgestoßen wird: „Dasjenige, dessen Vorstellung als Bestimmungsgrund unseres Willens uns in unserem Selbstbewußtsein demüthigt, erweckt, so fern als es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich Achtung.“ (KpV, V, 74). In der Demütigung des Selbstbewußtsein erkennt der Mensch a priori durch das Gefühl der Achtung die Vorgängigkeit des moralischen Gesetzes vor dem ‚Ich denke‘. Vgl. auch Marion, *Gegeben sei*, 461–5.

⁷⁸ Vgl. Dieter Henrich, „Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie,“ in *Hermeneutik und Dialektik, Aufsätze: I Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte*, herausg. v. Rüdiger Bubner u.a. [FS] (Tübingen: Mohr, 1970): 257–84, hier 277.

⁷⁹ Vgl. Henrich, *Selbstbewusstsein*, 268–71.

⁸⁰ Henry hat in seinem Werk keine explizite Systematik des Bewusstseins vorgelegt (weil Bewusstsein letztendlich bei ihm eine Modalität von Fleisch ist), wohl aber eine Begründung der Intentionalität. Das liegt auch daran, dass es ihm um die transzendente Grundlegung der Vermögen überhaupt ging und nicht um eine Explikation der Einzelphänomene. Phänomenologie hatte für ihn die primäre Aufgabe, Phänomenalität zu diskutieren, nicht aber Phänomene (vgl. Michel Henry, „Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion,“ in *Können des Lebens. Schlüssel zur radikalen Phäno-*

Erleben und das Erspüren seiner selbst ohne einen Erkenntnis-Abstand (i.e. Intentionalität) setzen, sind wohl am ehesten geeignet, dem Bewusstsein auf die Spur zu kommen.⁸¹

Gottes Offenbarung ist für Henry streng genommen *nur* als Selbstoffenbarung möglich, da das absolute Leben, Gott, sich im Fleisch selbsterprobend gebiert. „Gott gebiert sich als mich.“⁸² – dieser Satz Eckharts ist sicherlich die Spitze der vorgelegten Reflexion. Er impliziert mindestens die folgenden zwei Sachverhalte: 1) Die Selbstoffenbarung Gottes bricht mit gewohnten Offenbarungsverständnissen, die auf eine Phänomenalisierung Gottes in der Welt setzen; 2) zur Offenbarung Gottes

menologie, herausg. und übers. v. Rolf Kühn (Freiburg: Alber, 2017): 28–45). Dennoch lassen sich zahlreiche Verbindungslinien seines Denkens zu Philosophen des 20. Jhs. ziehen. Eine große Nähe sehe ich etwa zu Robert Reininger, der das Bewusstsein als ‚Innesein von Wirklichkeit‘ und Erleben vor oder unabhängig von der Intentionalität verstanden hat (vgl. Robert Reininger, *Metaphysik und Wirklichkeit* (München: Reinhardt, 1970), 21–41. Ulrich Pothast formuliert noch näher an Henry, weil er das Bewusstsein mit dem Spüren identifiziert: „Ich nehme mein Spüren nicht wahr, ich habe auch kein Verhältnis zu ihm, das wahrnehmungsähnlich wäre, *ich bin es*.“ Ulrich Pothast, *Philosophisches Buch. Schrift unter der aus der Entfernung leitenden Frage, was es heißt, auf menschliche Weise lebendig zu sein* (Frankfurt: Suhrkamp, 1988), 91. Kursiv im Original. Bei Pothast ist daher die Abstandlosigkeit (*Nacht* bei Henry) im Spüren charakteristisch für den Innengrund (Leben) der Existenz. Auch vermag er es, in dieser Figur die Intentionalität weitestgehend auszuschalten.

⁸¹ Vgl. auch Rimmel, „Gottes Wort“, 256–7. Vgl. auch die Studie von Wendel, *Affektiv*, 258: „So ist Subjektivität und Selbstbewusstsein wohl vor allem als ein intuitives Erleben und Erspüren zu kennzeichnen, ist doch dieses Erleben und Erspüren zum einen vorreflexiv, nicht-begrifflich und nichtdiskursiv, und zum anderen in seinem intuitiven Charakter zugleich auch unmittelbar, instantan.“ Wendel diskutiert auch in der Breite die Rückführung des Bewusstseins auf ein egologisches Prinzip und positioniert sich gegen eine egologische Begründung. Ihr Votum entspricht durchaus dem Denken Henrys, insofern „Subjektivität [...] als präreflexives Mit-sich-vertraut-sein, als unmittelbares Erspüren und Erleben meiner selbst zu kennzeichnen [ist]. Dieses Verständnis von Subjektivität ist mit einer egologischen Bewusstseinstheorie verknüpft, da Subjektivität als unmittelbare Selbstgewissheit mit Selbstbewusstsein identisch ist: der Subjektbegriff bezeichnet nichts anderes als die Perspektive der Singularität des einzelnen Ich.“ Wendel, *Affektiv*, 282. Ergänzt R.W.-T. Allerdings wäre eine Einteilung Henrys in ein egologisches oder nicht-egologisches Prinzip zu undifferenziert für seine Dialektik. So tendiert Henrys Leibkonzeption zwar aufgrund des Sich in der eigenen Ipseität – wofür bei Henry der nicht-kontingente Ur-Sohn steht –, die das Sich des Menschen (seine Subjektivität) ermöglicht, zu einer egologischen Struktur. Da aber der Leib als Fleisch seine Existenz nur dem absoluten Leben verdankt und aus sich nicht bestehen kann, schreibt sich ihm auch eine nicht-egologische Struktur, die das absolute Leben als Prinzip kennzeichnet, ein. Das absolute Leben (Gott), das sich in der Selbstgabe ins Fleisch gebiert, ist zwar in dieser nicht-kontingenten Zeugung des Sohnes ein Ur-Sich, Ipseität, aber als solches noch nicht Ego oder Subjekt (nur als ewiger Sohn ist er das). Daher ist Henrys Position schwerlich auf Monismus, Dualismus oder eine (nicht-)egologische Bewusstseinstheorie festzulegen.

⁸² Henry, *Christi Worte*, 138.

haben nur jene Zugang, denen er die Bedingungen dazu gibt. Beides will ich in gebotener Kürze diskutieren:

Ad 1) Alle Offenbarungsverständnisse, die Gott oder sein Wort zu einem Teil der Welt – ob ontologisch oder phänomenal – erklären, missverstehen Gott als ein Phänomen oder Seiendes. Das hier vorgeschlagene Selbstoffenbarungsmodell entzieht Gott jeglicher Phänomenalität im Horizont der Heideggerischen ‚Welt‘ und verortet ihn im nicht-phänomenalen Transzendental unserer Selbstaffektion als Fleisch. Mithin meint die Offenbarung Gottes einen *radikalen* Bruch im *Modus* des Erscheinens, weil die Phänomenalität Gottes sich *nicht* im ekstatischen Licht-Horizont von *Welt*, sondern in der sich umschlingenden Nacht des Fleisches selbst gibt.⁸³ Mit Henry gesprochen: „Auf dem Grund seiner Nacht ist unser Fleisch Gott.“⁸⁴

Ad 2) Zu Gott kommt man nur durch seine Selbstoffenbarung; nur der Sohn, der vom Vater kommt, hat Zugang zu ihm, und so auch alle anderen *Söhne*. Da die Offenbarung Gottes eine Selbstoffenbarung ist, besagt das nach Henry Dreifaches: 1) Gott ist es, der sich selbst im *Vollzug* der Offenbarung offenbart; 2) in der Offenbarung wird nichts anderes offenbart, als Gott selbst, er ist der *Inhalt* der Offenbarung; 3) die Selbstoffenbarung Gottes erlaubt nur denjenigen Eintritt in die Offenbarung, die an Gott teilhaben: nur durch das Göttliche gelangt man in das Göttliche, mithin schafft Gott allein die Bedingungen, unter denen man in die Selbstoffenbarung gelangt⁸⁵ – und diese Bedingung heißt die Leiblichkeit des Glaubens, oder die Selbstaffektion des Lebens im Fleisch: „So wird der Glaube in *Affekten* entfaltet [...] Pathe als Antwort auf das Pathos“.⁸⁶

Dass Gott hierbei nicht mit der Endlichkeit des phänomenalen (biologischen) Lebens verwechselt wird, kann man noch an einem anderen streng transzendentalen Sachverhalt klar machen: der Geburt. Es ist ein Missverständnis, wenn gemeinhin angenommen wird, der Mensch stammen von seinen ‚leiblichen‘ Eltern ab.

⁸³ Vgl. Henry, „Was ist eine Offenbarung?“, 114–5.

⁸⁴ Henry, „Phänomenologie des Lebens“, 32.

⁸⁵ Vgl. diesen Gedanke auch bei Kierkegaard: „Soll nun der Lernende die Wahrheit empfangen, so muß der Lehrer sie ihm bringen, und nicht bloß dies, sondern er muß ihm auch die Bedingung dafür mitgeben sie zu verstehen; denn wofern der Lernende selbst sich selber die Bedingung wäre die Wahrheit zu verstehen, so braucht er sich ja bloß zu erinnern; denn es ist mit der Bedingung die Wahrheit zu verstehen wie mit dem nach ihr fragen Können, die Bedingung und die Frage enthalten das Bedingte und die Antwort.“ Sören Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, Gesammelte Werke 10. Abtl., übers. v. Emanuel Hirsch (Düsseldorf: Diederichs, 1952), 12. Vgl. auch Michel Henry, „Mithatpathos als Gemeinschaft“, in *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, herausg. und übers. v. Rolf Kühn (Freiburg: Alber, 2014), 140–62, hier 141: „Weil es das Leben ist, was in dieser Gabe gegeben wird, so haben wir auch nur in ihm Zugang zum Leben“

⁸⁶ Stoellger, *Passivität*, 474. Kursiv im Original.

Kein Vater und keine Mutter haben die Macht, das *Leben* zu geben, da es doch eine Selbstgabe ist. Und faktisch geben weder Mutter noch Vater das Leben; denn sie verfügen darüber nie. Der Akt der Zeugung und der Geburt stellt wohl einen Akt der Vereinigung von lebendigem Fleisch dar. Tochter oder Sohn sind Fleisch von ihrem Fleisch (Gen 2,23), wohl wahr. Dass das Kind *lebt*, dafür sorgt keiner der beiden (gleichwohl sie für das Überleben sorgen);⁸⁷ denn das Leben war in den Eltern vor dem Kind, so wie es bereits ‚vor‘ den Eltern war. Die Lebendigen bringen das Leben nicht hervor, sie sind vielmehr dessen impressionale Expressivität. Es ‚west‘ in ihnen als Fleisch, das sich in der kontingenten Zeugung zur Selbsterprobung eines neuen und doch desselben Fleisches (Sohn/Tochter) vereint. Söhne und Töchter sind, wenn überhaupt, die Kinder ihrer Eltern so nur ‚dem Fleische nach‘ – nicht aber dem Leben nach. Da aber auch die Eltern nicht über das lebendige Fleisch verfügen, da es eine Selbstgabe des Lebens ist, sind die Kinder auch dem Fleische nach Gaben des absoluten Lebens, das anwest in der Nacht ihres Fleisches.⁸⁸ Alle Menschen sind Töchter und Söhne nur des absoluten Lebens – Gottes.

5 Die Aktivität des Glaubens und das Vergessen

Ist der Glaube gefasst als die Selbstimpressionalität des Lebens als Fleisch, mithin als Gabe Gottes im Vermögen meines Ich-kann, liegt scheinbar alles Gewicht auf der *Gegebenheit* dieses Affektes, sodass berechtigt in Zweifel zu ziehen ist, wie man noch von einer ‚Aktivität‘ eines Subjektes sprechen sollte – da doch das Subjekt durch das Dativ des Sich umgestoßen wurde? Mit anderen Worten: stürzt hier die Philosophie Henrys in eine heillose Prädestination?

Das Verhältnis von Aktivität und Gegebenheit ist zuerst ein streng dialektisches, denn das Leben gibt zwar, aber seine Gabe ist vollkommen und ohne Rückhalt, weil es Selbstgabe eines Sich, aus dem Ich wird, ist; daher wird die Freiheit keineswegs geleugnet:

⁸⁷ Es soll nicht ausgeblendet werden, dass ein Kind von einer Mutter und ihrem Leib versorgt, genährt und geschützt wird. Dennoch ist *Lebenserhaltung* (*conservatio*) nicht *Lebensgabe* (*creatio*); denn auch für die Mutter gilt, dass ihr Leben nicht autark, sondern empfangen ist. Vgl. für feministische Kritik an der Ausblendung der Mutter bei der Natalität Susanne Sandherr, *Die heimliche Geburt des Subjekts: das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Lévinas* (Stuttgart: Kohlhammer, 1998).

⁸⁸ Vgl. die Diskussion Henrys zur Geburt des Sohnes Gottes: Henry, ‚*Ich bin die Wahrheit*‘, 100–4.

Das Leben ist die Selbstgebung in einem radikalen und strengen Sinne, nämlich in dem Sinn, daß das Leben selbst es ist, was gibt, und auch es selbst es ist, was gegeben wird. Weil es das Leben ist, welches gibt, ist es auch nur in ihm gegeben, daß wir an dieser Gabe teilhaben.⁸⁹

Als Lebendige sind wir Ausdruck – Zeichen – des Lebens. Die des Lebens selbst-erprobenden Gaben (Vermögen) sind unsere Gaben. Aber sie sind *wirklich* unsere und nicht geliehene oder marionettenhafte. Zwar ist das Ich-kann in seiner transzendentalen Bestimmung eine Gabe des Lebens, aber es ist dabei eine wirkliche Gabe, eine Wirklichkeit des Ich. Das Öffnen der Augen, das Greifen nach dem Stift – das sind keine vermittelten Bewegungen eines Lebens ‚in mir‘; es sind wirklich *meine* Bewegungen.⁹⁰ Das Ich-kann hat kein Schein-Ich, in dem ein ‚echtes‘ Sich sich abspielt. Die Gebung des Lebens wäre so radikal missverstanden als Leihe oder Schauspiel. Es ist zwar richtig, dass kein Vermögen ohne Gabe denkbar wäre; denn dass ich meine Augen öffne, habe ich nicht selbst *begründet*. Aber kein Zweifel kann daran sein, dass *Ich* es bin, der sie öffnet. Und gerade in diesem Ich liegt die Tiefe eines Missverständnisses als Ego.

Das Ego ist nicht die Verdoppelung des Mich, seine mit ihm übereinstimmende Kopie – und noch weniger eine andere Art und Weise, um es zu bezeichnen. Was das Ego dem Mich hinzufügt, [...] besteht darin [...], daß es, weil es sich selbst in der Selbsterfahrung dieses Mich gegeben wird, sein ihm eigenes Wesen wie die verschiedenen Vermögen, die es bilden, in Besitz nimmt, so daß es in der Lage ist, sie auszuüben – wann und jedesmal, wenn es dies will. Imstande zu sein, eines seiner Vermögen zu entfalten, wann man es will und so oft man es will, heißt frei zu sein, es zu tun. [...] War es zuvor passiv, so ist es jetzt aktiv geworden. Während bis dahin nichts von ihm abhing, [...] hängt nunmehr alles von ihm ab, weil es ein Bündel an Vermögen ist und über diese Vermögen frei und ohne Einschränkung verfügt.⁹¹

Es ist nun gerade diese voll übergebene Gabe, die im menschlichen Selbstverständnis des Ich-kann zu seinem *Ego* wird. Ich verstehe das Ego im Anschluss an Henry als den ohnmächtigen Sündenfall des Subjektes, das sein Sohnsein vergessen hat und vermeint, seine eigene Ipseität zu sein, weil es sie *faktisch* in seiner Immanenz auch ist. Dieser Sündenfall vom Sich-Dativ (Adressat der Gabe), das das Moment des Geschöpfes festhält, zum Ego-Nominativ (vermeintlicher Selbstgeber und -besitzer), das nun selbst Schöpfer wird, geschieht in der Tat ohnmächtig und ist kein Akt der Rebellion. Es ist die menschlich-lebendige Struktur des Ich-kann, das ohnmächtig auf das Ego starrt und das Kann (Ermöglichkeiten des Lebens) vergisst, die die menschliche Sünde kennzeichnet. Das Vergessen, das den Sündenfall genauer be-

⁸⁹ Henry, „Mitpathos“, 141.

⁹⁰ Vgl. Henry, *Inkarnation*, 274–5.

⁹¹ Henry, *Ich bin die Wahrheit*, 193–4.

schreibt, stellt sich – wie Vergessen seinem Wesen nach ist – von selbst in der Ego-Praxis des Menschen ein. Jedes ausgeübte Vermögen trägt zum Vergessen bei. Jeder Moment des Stolzes, ein Können erlangt zu haben – das Fahrradfahren nun zu ‚beherrschen‘ –, ist Ausdruck dieses Vergessens, worin die Abkünftigkeit des Sohnes als Geschöpf des Lebens ohne eigene Rückkehrmöglichkeit hinter sich gelassen wird: die Phänomenalisierung unserer materialen Freiheit.⁹² Genau diesen Prozess des Ego-Fleisches hat Paulus unter den Begriff *sarx* gebracht und ihm den erlösten Leib gegenübergestellt, wie Rieger deutlich macht:

Die Vitalität dieses selbstbezogenen Begehrens bzw. dieser Begierden äußert sich in einer existentiellen Lebensausrichtung des Menschen ‚kata sarka‘, in der Absolutsetzung seiner Ichbezogenheit. Sie richtet sich letztlich nicht nur gegen die Mitmenschen, sondern gegen den leiblichen Menschen selbst. Soll der Leib geheilt werden, muss daher die destruktive Macht des Fleisches [Ego-Kann] beseitigt werden.⁹³

Mithin ist das Fleisch der Ort auch der Erlösung: *caro cardo salutis*. „Denn wie das Fleisch die Verweslichkeit annehmen kann, so auch die Unverweslichkeit, wie den Tod so auch das Leben.“⁹⁴

Die Sünde kommt als Vergessen in Form des Ego-Kann über den Menschen. Kierkegaard hatte vollkommen Recht, dass der Sündenfall in Ohnmacht geschieht,⁹⁵ weil es der Ausdruck der fleischlich-lebendigen Subjektivität ist, als Freiheit geschaffen zu sein und in der freien Praxis sich selbst als das Subjekt seiner Taten zu verstehen, mithin die geschöpfliche Ohnmacht in die eigene Mächtigkeit und Autonomie zu überführen. So ist die Freiheit, die der Mensch ist, letztlich „eine gefesselte Freiheit, wobei die Freiheit in sich selbst nicht frei ist, sondern gefesselt, nicht in der Notwendigkeit, sondern in sich selbst.“⁹⁶ Als Subjekt im Vollzug seiner Freiheit kann der Mensch auf keinem anderen Boden stehen als seinem leiblichen Ich-kann. Und weil dieses ihm in vollkommener Weise gegeben ist, ohne Abstand oder Fremdheit (die andeuten könnte, dass es geliehen ist), baut sich die Freiheit beständig auf im Ego-Nominativ. Das Ego-Subjekt ist ein Sein im Vollzug seiner Freiheit,

ein Sein im Vollzug, in dem sich der Mensch immer schon in seiner Verkehrtheit vorfindet. Er ist in sich selbst verkehrt, indem er selbstmächtig und darin selbstbezüglich verfaßt ist, wodurch *ipso facto* der Gottesbezug als Grund unseres Seins im Vollzug negiert, das Ich seiner

⁹² Vgl. Rimmel, *Die Leiblichkeit*, 285. Ergänzt R.W.-T.

⁹³ Rieger, *Leiblichkeit*, 86.

⁹⁴ Irenäus von Lyon, *Contra Haereses*, BKV 1, Bd. 3 (München, 1912), V,12,1.

⁹⁵ Vgl. Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Gesammelte Werke 11&12. Abtl., übers. v. Emanuel Hirsch (Düsseldorf: Diederich, 1952), 61.

⁹⁶ Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, 48.

Selbstfixiertheit anheimgegeben ist und der gesamte Weltvollzug unter den Verwertungszusammenhang für das eigene Ich gebracht wird.⁹⁷

In diese Sünde des Ego-Nominativs fällt der auf seinen Vermögen beharrende Mensch mit jedem Akt seiner Freiheit. Er vergisst in der Selbstsorge seine Tiefenpassivität, die sein Geschöpfsein charakterisiert und ihm das Fundament für seine Aktivität und Passivität überhaupt erst bereitet.⁹⁸ „Sünde ist die Blindheit gegenüber der Tiefenpassivität unseres Daseins, das wir nicht uns selbst, sondern Gott verdanken.“⁹⁹ Diese Blindheit erwächst aus der Vergessenheit des Ego-kann. Sie zu überwinden ist der entscheidende Moment des Glaubens, dessen Initiative in der Selbstgabe des Lebens liegt.¹⁰⁰ Sie verleiht die Gewissheit, die die *fiducia* kennzeichnet, im unmittelbaren Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit. Vertrauen baut sich dort auf, wo das Subjekt etwas oder jemanden als vertrauensvoll erfährt.¹⁰¹ Und was wäre vertrauensvoller als das Leben selbst, das sich stets und je selbsterfährt und selbstbejaht?¹⁰² Das Leben wirkt Glauben in denen, die das Wort des Lebens hören – wann immer das Leben es will. Gott offenbart sich selbst im Glauben des Fleisches als dieses glaubende Fleisch. Wer so aus der radikalen Gegebenheit des Glaubensvermögens lebt, lebt nicht mehr länger gemäß der Hybris seines Egos. In

97 Christine Axt-Piscalar, „Art. Sünde VII. Reformation und Neuzeit,“ *TRE* 32 (2001): 400–36, hier 429.

98 Vgl. Dalferth, *Sünde*, 412–4.

99 Dalferth, *Sünde*, 414.

100 Ein Missverständnis bezogen auf das Vergessen könnte sich darin einschleichen, dass der Glaube als eine *Wiedererinnerung* an die Sohnschaft vorgestellt wird (gegen Remmel, *Die Leiblichkeit*, 295). Wäre dem so, würden drei von Kierkegaard benannte Probleme für den Glauben auftreten: 1) Selbsterkenntnis wäre Gotteserkenntnis (wie übrigens Meister Eckhart annimmt) und jedem Menschen möglich. 2) Christus wäre nur eine kontingente Gestalt, der wie jede potenziell sonst, einen daran erinnert, dass man Sohn/Tochter ist. 3) Die Offenbarung (das Sicherinnern) verliert jegliche zeitliche Relevanz, da in ihr nur das ewige vergessene Wissen aus mir zu mir kommt. Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, 7–20. Demgegenüber gilt es, an der protestantischen Einsicht festzuhalten, dass Offenbarungserkenntnis nur als Sündenerkenntnis (und *vice versa*) möglich ist, weil nur in Christus die Sohnschaft zugänglich ist (Joh 1,12), da dieser, gemäß Henry, das Ur-Sich menschlicher Subjektivität ist. Rolf Kühn hat daher die Glaubensgenese mit einer „pathischen Erschütterung“ verglichen und nicht mit einer Wiedererinnerung. „In der ‚pathischen Erschütterung‘ fallen die Selbstoffenbarung des Lebens und das ihr entsprechende Handeln [d.h. Glaube] in eins, weil das Handeln dann der mir unmittelbar gegebenen Ipseität im Fleisch Christi als innerster Selbst- und Fremderfahrung entspringt.“ Rolf Kühn, *Gottes Selbstoffenbarung als Leben. Religionsphilosophie und Lebensphänomenologie* (Würzburg: Echter, 2009), 48. Ergänzt R.W.-T.

101 Vgl. Härle, *Dogmatik*, 60–1.

102 Insofern ist die ewige Selbstbejahung des Lebens, die vor jedem individuellen menschlichen Leben gegeben ist, der Ausdruck für die Rechtfertigung(slehre) des Sünders: Die Geschöpfe des ewigen Lebens sind Inkarnationen der sich selbst erprobenden Liebe Gottes; jedes Geschöpf ist in der Zeugung durch Liebe erwählt, noch bevor es in die Existenz kommt. Vgl. Remmel, *Die Leiblichkeit*, 296.

diesem neu geschenkten Selbstverständnis als Tochter und Sohn liegen auch alle Implikate einer christlichen Ethik.¹⁰³

6 Theologische Einwände

Die bis hierher verfolgte Korrelation von Henrys Lebensphilosophie mit dem christlichen Glaubensbegriff zeigt auf den ersten Blick eine genuine Plausibilität. Es ist innerhalb der christlichen Dogmatik stets Konsens gewesen, dass Gott, obwohl „nichts vom dem an sich hat, was er erschaffen hat und doch ursprünglich alles besitzt, so wie er selbst ursprünglich ist – [...] ist er, der Erschaffer, [dennoch] uns näher als vieles, was erschaffen ist. ‚Denn in ihm leben wir und bewegen uns und haben unser Sein‘ (Apg 17,28).“¹⁰⁴ Genau diese Nähe wurde in der Leiblichkeit des Glaubensbegriffs entfaltet. Dabei wurde vorerst auf eine Problemanalyse weitestgehend verzichtet, was hier nun nachgeholt werden soll. Es lassen sich nämlich durchaus Korrelationsschwierigkeiten benennen, die oben übergangen wurden. Drei der Probleme sollen hier diskutiert werden: 1) Die Negation der realen Heilsgeschichte; 2) Die Negation eines soteriologischen *extra nos* und die Gefahr eines Pelagianismus; 3) Der Anschein einer (doppelten) Prädestination. Der Schlüssel zur Lösung dieser Probleme liegt in der Interpretation dogmatischer Inhalte im Lichte der (Daseins)Hermeneutik und nicht einer fragwürdigen Metaphysik.

Ad 1) Rimmel hat deutlich auf das erste Problem bei Henry hingewiesen: In der Aufnahme der dogmatischen Gehalten des Christentums durch Henry droht die *Heilsgeschichte*, die immer auch einen Bezug zum Historischen (Jesus) hat, in eine transzendente (d.h. zeitlose) Genese unseres leiblichen Selbst zu diffundieren: „Das Christentum wird in eine intelligible, gleichwohl vertiefende phänomenologische Kernaussage über das Leben hinein eingeschmolzen.“¹⁰⁵ Diese Beobachtung ist vollkommen richtig, doch weist sie sogleich auf das theologisch sachgemäße Verständnis von *Heilsgeschichte* und Offenbarung hin. Die grundsätzliche Frage lautet hier mithin: muss die Offenbarung innerweltlich, gar historisch erkennbar sein?

103 Nicht nur für die Ethik hätte der Ansatz Henrys daher wegweisende Bedeutung. Er könnte auch in anderen Forschungsrichtungen genutzt werden, wo die *Aktivität* der Menschen zur Herausforderung wird, etwa bei den Disability Studies, die darauf aufmerksam machen, dass Aktivität mit Gesundheit gekoppelt ist, die wiederum die Leiblichkeit vergessen lässt. Erst eine Behinderung und das Leiden rufen den Leib ins Bewusstsein. Vgl. Markus Dederich, *Körper, Kultur und Behinderung. Einführung in die Disability Studies* (Bielefeld: transcript, 2007), 160.

104 Augustinus, *Über den Wortlaut der Genesis*, Der große Genesiskommentar, Bd. 1, herausg. und übers. v. Carl Johann Perl (Paderborn: Schöningh, 1961), 188 [Lib. 5, Cap. 16].

105 Vgl. Rimmel, *Die Leiblichkeit*, 241.

Oder anders: ist die Gott-Mensch-Einheit (Tillich) ein Symbol oder ein realgeschichtliches Ereignis? Für Rimmel folgt aus der Aufhebung realgeschichtlicher Korrelate des Christusereignisses ein Doketismus.¹⁰⁶ Dagegen will ich einwenden, dass die Annahme einer realgeschichtlichen Gott-Mensch-Einheit einen Rückfall in eine vorkritische Metaphysik darstellt. Kierkegaard etwa hat dafür plädiert, den Gott-Menschen als ‚Zeichen des Widerspruches‘ zu verstehen: „Zeichen des Widerspruches sein heißt, etwas anderes sein, das in Widerstreit steht zu dem, was man unmittelbar ist. So mit dem Gott-Menschen. Unmittelbar ist er ein einzelner Mensch, ganz wie andere Menschen [...]; aber nun der Widerspruch, daß *er* Gott ist.“¹⁰⁷ Die Pointe bei Kierkegaard ist nun, dass das Historische unmittelbar gerade kein *Zeichen* sein kann, sondern solches nur für den wird, der die Bedingungen der Zeichenerkennung hat: „das Zeichen ist nur für den, der weiß, daß es ein Zeichen ist, und, streng genommen, nur für den, der weiß, was es bedeutet.“¹⁰⁸ Das Wissen um die Bedeutung des Zeichens ist der Glaube; ohne Glauben ist die Realgeschichte schlicht das, was sie ist. Ohne Glaube keine Offenbarung, kein Christus und keine Auferweckung: „*Es gibt keinen Auferweckten, ohne daß an ihn geglaubt wird*: Würde niemand an ihn glauben, hätte es keinen Sinn, von seiner Auferweckung zu reden.“¹⁰⁹

Das Verhältnis des Glaubens zur Heilsgeschichte ist analog zum Verhältnis des Glaubens zu den Sakramenten: Der Glaube ist für das Sakrament *nicht* konstitutiv. Allerdings kann *nur* der Glaube das gültige Sakrament zum Heil empfangen, sodass es ohne Glauben zum Gericht ist.¹¹⁰ Daher ist es *nur* im Glauben möglich, die Offenbarung als Offenbarung und Christus als Christus zu empfangen. Der Schluss, dass die Heilsgeschichte damit amputiert wird, ist dann insofern folgerichtig, als es keine Heilsgeschichte *außerhalb* des Glaubens, oder *unmittelbar* als Realgeschichte, gibt. Da der Gott-Mensch kein *Phänomen* ist, ist es legitim, ihn als transzendente Genese unseres Selbst zu verstehen.

Allerdings muss das Christusereignis als *Glaubensereignis* weiterhin zur Geltung kommen, sonst entsteht die Gefahr der Beliebigkeit von historischem Kreuz und geglaubter Auferstehung für den Glauben. Andererseits soll niemand *jünger zweiter Hand* werden (d.h. Glauben haben an die *Berichte* von Kreuz und Auferstehung (*Köhlerglaube*)), sondern ganz persönlich am Neuen Sein partizipieren. Die

¹⁰⁶ Vgl. Rimmel, *Die Leiblichkeit*, 273.

¹⁰⁷ Sören Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, Gesammelte Werke 26. Abtl., übers. v. Emanuel Hirsch (Düsseldorf: Diederich, 1955), 120.

¹⁰⁸ Kierkegaard, *Einübung*, 118.

¹⁰⁹ Dalferth, „Volles Grab“, 403. Kursiv im Original.

¹¹⁰ Vgl. Gunter Wenz, „Die Sakramente nach lutherischer Lehre,“ in *Lehrverurteilungen – kirchentrendend? III. Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, herausg. v. Wolfhart Pannenberg (Freiburg: Herder, 1990), 72–98.

Spannung besteht also zwischen der Singularität des Christus und der Partizipation der Glaubenden am Neuen Sein. Die Spannung kann m.E. nicht anders gelöst werden, als so, dass der Christus eben wie die Glaubenden am Neuen Sein partizipiert (als Erstgeborener vieler Brüder (Röm 8,29)), allein unter der Singularität seiner Überwindung der existentiellen Entfremdung: „Gäbe es kein personhaftes Leben, in dem die existentielle Entfremdung überwunden ist, dann würde das Neue Sein eine Forderung und eine Erwartung sein und nicht Wirklichkeit in Raum und Zeit. Nur wenn die Existenz in einem Punkt überwunden ist – in einem personhaften Leben, das die Existenz als Ganzes repräsentiert –, dann ist sie im Prinzip überwunden.“¹¹¹ Das aber kann durchaus mit Henrys Interpretation einhergehen, Christus als Memorial¹¹² einer Gottesbeziehung zu verstehen, in der die Vergessenheit des Egos überwunden wurde, weil er als Sohn gelebt hat. Eine zweite Stütze ergibt sich durch die von Henry (sowie Eckhart und Augustinus) formulierte fleischlichen Korrelation zwischen dem erstgeborenen Sohn und allen weiteren Söhnen: Christus ist bei Henry als *principium individuationis*¹¹³ mit jedem Sohn durch das *selbe Fleisch* verbunden; erst Christus ermöglicht die Partizipation an Gott, weil sein Fleisch alle Menschen einschließt.¹¹⁴ Zugleich ergibt sich von dieser Natalität jedes Menschen aus dem christologischen Fleisch nicht nur die Partizipation am Neuen Sein, sondern überhaupt jedweder Neuanfang menschlicher Geschichte, wie Arendt gezeigt hat.¹¹⁵

Ad 2) Das zweite Problem betrifft ein Kernanliegen protestantischer Soteriologie: Die Rechtfertigung kann nur dann dem *simul iustus et peccator* entsprechen, wenn die Gerechtigkeit gerade nicht die meine, sondern die des Christus ist, mithin *extra nos* dem Sünder zugerechnet wird. Just aber diese außerhalb des Sünders liegende Gerechtigkeit scheint in der Philosophie Henrys, der auf die Identität von Fleisch und Gott setzt, preisgegeben. Wie kann unter der Voraussetzung der Identität der Mensch das empfangen, was von der Wurzel her das nicht seine sein soll? Oder anders: wird nicht der Mensch in der Identität zu seinem eigenen Erlöser, weil der erlösende Gott sein Fleisch ist? Oder nochmal anders: ist eine strikte Trennung

¹¹¹ Paul Tillich, *Systematische Theologie I–II*, herausg. v. Christian Danz (Berlin: De Gruyter, 2017), 395.

¹¹² Vgl. Rolf Kühn, „Memorial und Ethos. Der eucharistisch-inkarnatorische Kern von Religion und Kultur, zur religionsphänomenologischen Bestimmung des Christentums heute,“ *Gregorianum* 94 (2013): 389–403, hier 394. Henry benutzt das Wort *Memorial* sehr selten, aber dennoch mit einer Tendenz, Christus und seine Taten als *Andenken* zu verstehen (vgl. Henry, *Christi Worte*, 106 und Henry, *Ich bin die Wahrheit*, 10).

¹¹³ Vgl. Rimmel, *Die Leiblichkeit*, 156.

¹¹⁴ Vgl. Henry, *Inkarnation*, 372–3.

¹¹⁵ Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (München: Piper, 1981), 166. Vgl. auch Etzelmüller, *Gottes verkörpertes Ebenbild*, 143–53.

von Gott und Mensch nicht zwingend nötig, um von Erlösung *extra nos* sprechen zu können? Ohne Zweifel hat die christliche Dogmatik insgesamt dahin tendiert, ein Zwei-Subjekte-Schema anzunehmen. Aber ob das *theologisch* zwingend ist, steht auf einem anderen Blatt.

Henrys Philosophie bietet als Schlüssel für das oben skizzierte Problem bereits einen Lösungsansatz dahingehend, dass *alle* Vermögen in ihrer Wurzel *extra nos* sind. Es war oben schon davon die Rede, dass das Ich durch das Sich umgestoßen wird: Es ist nicht die Transzendentalität des Ich, das das Ich und die Wirklichkeit, mithin auch das *simul* konstituiert. Es ist das Sich jedes Phänomens, die Phänomenalität als solche, die jedes Ich zum Zeugen macht. Daher ist der Mensch weder durch sich selbst ein Sünder (worauf die Erbsündenlehre richtigerweise hinwies), noch ist er durch sich selbst ein Gerechter (wofür das *extra nos* steht). Der Mensch ist ‚in Besitz‘ all dessen, weil er (mit Marion) ein „Zuweisungsempfänger“¹¹⁶ der Phänomenalität ist:

Er vermag unbegrenzt aus ihnen Nutzen zu ziehen, auch wenn er dafür nicht die geringste Garantie erhält, was insofern einer radikalen Besitzenteignung gleichkommt, die umso radikaler ist, als sich die Phänomene in kontinuierlicher und unumkehrbarer Weise geben und sich dabei im selben Maße von sich her zeigen und Zeugnis ablegen für den phänomenologischen Vorrang ihres ‚Sich‘ gegenüber jedem möglichen Zuweisungsempfänger.¹¹⁷

Wäre der Mensch wirklich der Schöpfer seiner Gerechtigkeit, wäre sie bloße Vorstellung seiner Intentionalität, mithin Objekt. Weil aber Sünde und Gerechtigkeit keine Phänomene (der Erfahrung) sind, sondern „ein Modus der Existenz“¹¹⁸, unterliegen sie nicht der phänomenologischen Struktur des Welterscheins. Das man im Leben auf Gott aufmerksam wird, ist nicht analog zum sichtbaren Phänomen, dass jemand Fahrrad fährt. So wie das *Können* des Fahrradfahrens unsichtbar ist, weil es die Möglichkeit eines Fleisches ist, so ist die Sünde und der Glaube (denn der Glaube ist die Gerechtigkeit) unsichtbare Modi der Existenz. Aber sie widerfahren dem Menschen; und im Widerfahren konstituieren sie den Modus seiner Existenz.¹¹⁹

Ist dafür die Singularität der Gerechtigkeit Christi notwendig? Wäre sie es, würden wir theologisch in eine absurde Metaphysik fallen, dass *ein* Individuum für die Sünde des Menschengeschlechtes verantwortlich ist, sowie *ein* Individuum für dessen Erlösung. Adam und Christus würden phantastisch außerhalb des Geschlechtes und der Geschichte (Kierkegaard) fallen. Es ist die Gerechtigkeit Gottes, die den

¹¹⁶ Vgl. Marion, *Gegeben sei*, 414.

¹¹⁷ Marion, *Gegeben sei*, 414.

¹¹⁸ Dalferth, *Sünde*, 86.

¹¹⁹ Zur Diskussion des Widerfahrens begriffs vgl. Stoellger, *Passivität*, 476–9.

Sünder gerecht macht im Glauben und das heißt: Gott sieht denjenigen Menschen als gerecht an, der sich seiner Sohnschaft erinnert. Das *extra nos* ist bei Henry auch immer schon dadurch gesichert, dass die Menschen *Söhne und Töchter Gottes* sind; dass sie aus Gott geboren sind dem Ur-Sohn nach. Das *extra nos* verflüchtigt sich nie in einen Pantheismus: „Folglich stehen der Erst-Lebendige und alle weiteren aus dem absoluten Leben Geborenen nicht in einer reziproken Relation von phänomenologischer Strenge wie der Vater und der Sohn, sondern in einer *asymmetrischen* Relation *einseitiger* Abhängigkeit. Der Ur-Sohn kann ohne alle anderen Söhne, alle anderen aber nicht ohne den Ur-Sohn existieren.“¹²⁰

Christus ist das Memorial der Erlösung; die Erlösung ist ein Handeln Gottes an den Glaubenden und kein Ereignis in der Realgeschichte durch ein übernatürliches Gott-Mensch-Wesen. Es kann so kein Zweifel daran sein, dass die Rechtfertigung *extra nos* geschieht, weil faktisch jeder Lebendige im Leben wurzelt und ihm alles verdankt. Die Rechtfertigung *extra nos* ist Ausdruck der menschlichen Tiefenpassivität, wonach wir unser eigenes Dasein und so auch unsere Gerechtigkeit (Glauben) nicht begründen können.¹²¹

Es ist also nicht so, daß sich etwas Besonderes, Konstatierbares in unserm Leben ereignete, daß uns besondere Qualitäten eingeflößt würden und wir nun besondere Dinge täten [...]. Aber dies hat sich ereignet, daß all unser Tun und Reden von dem Fluche erlöst ist, uns von Gott zu trennen. Es bleibt immer sündig, sofern es immer ein von uns unternommenes ist. Aber eben als sündiges ist es gerechtfertigt, d.h. es ist gerechtfertigt aus *Gnade*. Wir wissen nie von Gott; wir wissen nie von unserer eigenen Wirklichkeit; wir haben beides nur im Glauben an Gottes Gnade.¹²²

Ad 3) Die Frage, ob Henrys Inkarnationskonzeption in eine Prädestination führt, wurde oben bereits kurz aufgegriffen. Sofern der lebendige Gott sich im Fleisch inkarniert und sofern der Glaube die Selbstimpressionalität Gottes in der Kontingenz unseres Lebens darstellt, scheint alles darauf hinzudeuten, dass der Mensch weder einen eigenen Willen, noch eine eigene Entscheidung oder Antwort im Glauben gibt. Dass der Wille nicht der unsere ist, wurde oben bereits verneint mit dem Hinweis darauf, dass die Gabe vollwertig und ohne Rückhalt sei. Es wurde oben bereits dahingehend zwischen Gott und Mensch unterschieden, dass „die ontologische Einheit von Gott und Mensch [...] modal in einem Abhängigkeits- und Freiheitsverhältnis ausdifferenziert [ist].“¹²³ Die Problematik der Prädestination erwächst

¹²⁰ Rimmel, *Die Leiblichkeit*, 255.

¹²¹ Vgl. auch die weiterführende Studie zur Passivität und seinen vielfältigen Formen in Theologie und Philosophie bei Stoellger, *Passivität*.

¹²² Bultmann, „Welchen Sinn,“ 12.

¹²³ Rimmel, *Die Leiblichkeit*, 283.

erst dann in ihrer Strenge, wenn, wie Rimmel beobachtet hat, die gesamte Christentumsgeschichte sowie alle Memoriae zwecklos entfallen, weil Gott im Menschen ohne jegliche Offenbarung sein Schauspiel treibt.¹²⁴ Doch so verhält es sich freilich nicht, weil der Glaube kein theoretisches Wissen, um historische Tatsachen ist, sondern eine Modalität unserer Existenz, in deren Modus man niemals selbst wechseln kann: „Zum Glauben an Gott kommt man nur dadurch, dass Gott den Glauben an seine Gegenwart wirkt. Wer an Gott glaubt, glaubt durch Gott an Gott.“¹²⁵ Das liegt daran, dass es kein neutrales Land menschlicher Existenz gibt: in den Glauben ‚wechselt‘ man *nur* aus dem Nichtglauben oder Unglauben; aber man vollzieht diesen Wechsel *nie* aus sich selbst, weil im Unglauben niemand Interesse oder auch nur eine Idee von Gott hat (weil es sonst nicht Nichtglauben wäre); m.a.W.: die Vergessenheit des Lebens ist absolut. In eine Prädestination führt dieser Gedanke allerdings dann, wenn die Zeitlichkeit menschlicher Existenz gekappt wird, wie Pannenberg konstatierte.¹²⁶ Erst wo die Erwählung ohne Berufung, d.h. in einer Vor-Zeit von Gott so und so entschieden wurde, brechen die Aporien der Prädestination auf. Und in der Tat scheint Henrys Konzept der transzendentalen Geburt, mit dem er die reale Heilsgeschichte des Christentums amputiert, in diese Richtung einzuschlagen.

Der Schlüssel zum Prädestinationsproblem muss auch hier in der Berufung und in der Stellung Jesu Christi als Ur-Sohn liegen, nach dessen Bild alle Menschen geboren und in dessen Fleisch alle geheiligt sind.¹²⁷ Die *doppelte* Prädestination ist so leicht von der Hand zu weisen; doch verbleibt scheinbar die einfache, wonach alle Lebendigen zu Leben und zum Glauben bestimmt sind, weil sie *qua Leben* aus dem absoluten Leben stammen. Unzweifelhaft ist es, dass der Wille Gottes genau darin besteht, dass alle zum Leben gelangen sollen (1 Tim 2,6). So scheint einiges dafür zu sprechen, dass alle erwählt sind. Allerdings ist es ein hermeneutisches Missverständnis, dass in dieser Perspektive die Heilsgeschichte quasi objektiv unter Absehung des Glaubens und der Berufung gedacht wird. Pannenberg hat deutlich gemacht, dass der Topos der Erwählung sich nur dann sinnvoll denken lässt, wenn er durch die eigene Gewissheit des Glaubens mediiert wird:

124 Vgl. Rimmel, *Die Leiblichkeit*, 296.

125 Dalferth, *Sünde*, 73.

126 Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie III* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 482.

127 Letzteres macht Augustinus deutlich, indem er die Selbstheiligung des Christus *qua* Wortwerdung auf alle Menschen bezieht: „In diesem ist auch der Menschensohn selbst geheiligt worden vom Beginn seiner Erschaffung an, da das Wort Fleisch wurde, weil das Wort und der Mensch *eine* Person geworden ist. Damals also heiligte er sich in sich, d.h. sich den Menschen in sich dem Worte, weil das Wort und der Mensch *ein* Christus ist, der da den Menschen im Worte heiligt.“ Augustinus, *Tractatus in Euangelium Iohannis*, BKV 1, Bd. 8 (München, 1913–4), CVIII, 5.

Insofern sind die Glaubenden als solche die ‚in Christo‘ Erwählten. Ihre Erwählung besteht darin, daß ihnen schon jetzt proleptisch zuteil wird, was in der Zukunft Gottes die Vollendung der Schöpfung sein wird. Insofern empfangen sie in der Tat mit ihrer Berufung zum Glauben zugleich die Gewißheit ihrer ewigen Erwählung.¹²⁸

Erwählung gibt es nicht im neutralen Niemandsland, sondern nur als innere Gewissheit im Glaubensvollzug. Zu den Erwählten rechnet sich berechtigt nur der, dessen Existenz gnädig umgekehrt wurde; und diese Kehre, die die Berufung ist, greift proleptisch ins Eschaton aus. Es kann in der Tat nicht anders sein, als das derjenige, der als Sohn oder Tochter affiziert wurde, zugleich darin seine transzendente Geburt aus Gott, seine absolute Verdanktheit und Abhängigkeit erkennt. So sind richtigerweise Protologie und Eschatologie im ewigen Gott immer schon miteinander verbunden: Jede Selbstständigkeit, jeder Atemzug des Menschen, „bedarf immer schon der Gemeinschaft mit Gott durch den Geist. Und wie der Sohn durch den Geist in ewiger Gemeinschaft mit dem Vater lebt, so gewinnt auch nur durch das Wirken des Geistes die Sohnschaft in den Geschöpfen Gestalt [...]“. ¹²⁹

Der Glaube ist also Gotteserkenntnis; Erkenntnis dessen, dass die eigene Geburt im Leben und nicht in der Welt oder den ‚leiblichen‘ Eltern wurzelt. Christus ist das Symbol dieser Erkenntnis. Das Christusereignis ist ein (daseins)hermeneutisches Ereignis, mit dessen Symbolen (Kreuz und Auferstehung) die Glaubenden den Wechsel vom alten ins neue Leben beschreiben. So ist das Kreuz das Symbol für die Unverfügbarkeit und Endlichkeit des leiblichen Lebens; es erscheint hier in absoluter, abgründiger und phänomenaler Kontingenz: so wie es in sich kam, so wird es von sich gerissen werden. Die Auferstehung ist das Symbol für die nicht-phänomenale, unverbrüchliche Beziehung, die das Leben zu seinen Lebendigen hat: nichts kann uns scheiden von der Liebe Gottes, wie sie offenbar wurde im Ur-Sohn. Alle Menschen sind Fleisch des Lebens; es besteht eine *Communio* der Lebendigen. Zur *Communio Sanctorum* wird diese Gemeinschaft durch den hermeneutischen Wechsel jener, die sich als Töchter und Söhne Gottes verstehen, weil sie zum Verständnis affiziert wurden, dass sie das immer waren, aber vergessen haben. Christus ist das Memorial dieser hermeneutischen Kehre: „Völlig zufällig, völlig kontingent, völlig als ein Ereignis tritt das Wort in unsere Welt hinein. Keine Garantie ist da, auf die hin geglaubt werden könnte.“ ¹³⁰

128 Pannenberg, *Systematische Theologie III*, 492.

129 Pannenberg, *Systematische Theologie III*, 492.

130 Bultmann, „Welchen Sinn,“ 12.