

ROLF KÜHN · WIEN

SCHÖPFUNG UND URPASSIBILITÄT DES LEBENS

Eine phänomenologische Bestimmung von Welt, Natur und Schöpfung

Insofern zum christlichen Schöpfungsbegriff letztlich sein Verständnis aus der Offenbarungsrealität Gottes selbst heraus gehört, kann kein trivialer oder philosophischer bzw. wissenschaftlicher Weltbegriff seine Bedeutungsfülle ausschöpfen, sondern höchstens Vorbereitung für ein solches Verstehen aus dem Glauben heraus sein. Wir möchten dies anhand von einem phänomenologisch immer differenzierter sich entfaltenden Weltbegriff her aufweisen, um dann der gegenreduktiven Sichtweise nachzugehen, welche die «Welt» als Schöpfung im Leben Gottes als solchem verwurzelt sein lässt, was zumindest zwei Konsequenzen in sich birgt: nämlich zum einen die radikalisierte Lektüre des Genesisberichtes vom Johannesprolog her sowie zum anderen die Vertiefung des metaphysischen Endlichkeitsgedankens dieses Geschöpfseins als Passivität bzw. als Urpassibilität, sofern Schöpfung eben im Letzten nicht mehr von irgendeinem Weltsein, sondern vom originären Lebendigsein in Gott selbst her zu denken bleibt.

1. Naiver und rationaler Weltbegriff

Der heutige lebensweltliche Begriff von Welt ist bereits in jeder Hinsicht so von einem technisch-wissenschaftlichen Vorverständnis abhängig, dass welthaftes Sein in Bezug auf physische Dinge, beseelte Körper wie geschichtliche Situationen von der vermeinten «objektiven» Erklärbarkeit aller Weltphänomene her erfahren wie gedacht wird. Die *Naturhaftigkeit* im Sinne raum-zeitlicher Lokalisierbarkeit von seelisch situativen Erlebnissen wird im Wesentlichen auf einen Gesamthorizont «Welt» hin projiziert, der naiv als Exaktheit in fortschreitender Vervollkommnung der genaueren Messbarkeit und damit Bestimmbarkeit gesetzt wird, bzw. im theoretisch

ROLF KÜHN, geb. 1944 in Essen. Dr. phil. Sorbonne, Paris (über Simone Weil); 1992 Habilitation über Michel Henry; seit 1992 Universitäts-Dozent am Institut für Philosophie in Wien; Gastprofessuren in Beirut (Libanon) und Nizza.

naturwissenschaftlichen Sinne als mathematisch formalisierbares Universum von unendlicher Ausdehnung der Systemanreicherung. In beiden Fällen liegt jedoch, wie Husserl ausführlich analysiert hat, eine Abstraktion und Idealisation in Bezug auf die ursprüngliche Erfahrung in den sinnhaften – und damit leiblich – bestimmten Erlebnissen vor, die einen solchen naiven oder wissenschaftlichen «Rationalismus» als hypostasierte Ideologie der ungeprüften positivistischen Objektivierung überführen.¹

Wir wollen dieser Kritik im Einzelnen hier nicht weiter nachgehen, sondern sofort die Frage stellen, was ein solches Weltverständnis für die Schöpfung bedeutet. Im Wesentlichen liefern bereits die Gottesbilder eines Descartes oder Spinoza sowie darauf folgend die Theismen der Aufklärung eine entsprechende Antwort, denn insofern die Gottesfrage zum rational zu befragenden All-Einen des Universums in seiner Unendlichkeit wie prinzipiellen Kausalität gehörte, war Gott jenes Absolute, welches – wenn auch in philosophisch je anders argumentierter Weise – die Totalität der Seienden in ihrer Zugeordnetheit auf ein umfassendes Sein hin garantierte. In seiner Gesetztheit war das endlich Seiende in seinen ontologischen Stufungen ein von Gott gewolltes bzw. sich modifizierendes Attribut seiner absoluten Substanz, deren Einheitlichkeit jeweils nicht in Frage stand.

Meint «Schöpfung» auf dieser Ebene folglich die radikale Zugänglichkeit des Weltseins aufgrund ewig göttlicher Ideen, die dem Wesen der zu erkennenden Dinge entsprechen, so bleibt problematisch, wie in dieser Hinsicht eine tatsächlich originäre Selbstoffenbarung Gottes in seinem «Werk» zu denken sei. Schon bei Anselm von Canterbury ist in dessen «Proslogion» die Schwierigkeit des rationalen Gottes- und Schöpferbegriffs greifbar. Denn wenn Gott das ist, «worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann» (Kap. 15), dann ist hier eine *Transzendenz* postuliert, die sich nur graduell, aber nicht strukturell, von der Welttranszendenz unterscheidet: Der «größere» Gott zeigt sich im *Dimensionalen* dieser Transzendenz, so wie sich die Dinge in der Transzendenz der Welt zeigen, das heißt, die phänomenologische Materialität dieses Erscheinens als *Sichzeigen* ist im Grunde dieselbe. Da es aber andererseits zur onto-theologischen Definition Gottes gehört, dass er den Dingen in deren endlichem Wesen nicht gleicht, oder nur analog bzw. *via negationis*, tritt mit den Atheismen der Folgezeit nur genauer der Widerspruch zutage, den ein solcher Schöpfungsbegriff einer rationalen Welt in sich barg: Dass nämlich Gott zu einem «unendlich entfernten Menschen» wird² bzw. die prinzipiell mathematische Unendlichkeit der Welt keinen «Platz» mehr für einen Gott lässt. Erschienen er darin, das heißt im Horizont der Welt, wäre er ein Gegenstand, so dass *in re* wie *in intellectu* ein solcher Gottes- bzw. Schöpfungsbeweis an seine Grenzen stößt.

Es sei hinzugefügt, dass die jüngeren epistemologischen Krisen in den Naturwissenschaften in dieser Hinsicht keinerlei Veränderung am Gesamtverständnis eines rein rationalen Weltverständnisses gebracht haben. Denn sowohl die Relativitätstheorie in der Physik bzw. der sich aufhebende Unterschied zwischen organischer und anorganischer Natur halten prinzipiell an der *Messbarkeit* als solcher auf dem Hintergrund einer theoretischen Formalisierbarkeit des Universums als all-einheitlicher Ausdehnung fest. Mit anderen Worten, die Transzendenz als das phänomenologische Dimensionale der wissenschaftlichen Sichtbarmachung verifizierter «Wirklichkeit» bleibt bestehen, und damit auch der Raum, in dem theologische Schöpfungsdiskussionen in Bezug auf Induktion oder Kausalität eines absolut Transzendenten sich unbefragt vollziehen können.

2. Der phänomenologische Weltbegriff

Folgt man jedoch den Hinweisen Husserls bezüglich der *Lebenswelt*, welche er den Wissenschaften in ihrem Vergessen der originären Erfahrungsschicht kritisch entgeghält, so wird die Problematik des Transzendenzbegriffs in Bezug auf ein mögliches Schöpfungsverständnis noch problematischer, weil radikaler. Der phänomenologische Weltbegriff besagt in der Tat, dass es auf der naiven, alltäglichen Wahrnehmungsebene einen apriorischen Erfahrungsstil der Welt gibt, der in seiner unendlichen Induktion als Weiterstreiten von aktuellen zu potentiellen Gegenstandsaspekten letztlich an die immanenten Urimpressionen des Bewusstseinsflusses zurückgebunden ist, welcher seinerseits der hyletisch-zeitlichen «Selbstkonstitution» der transzendentalen Subjektivität angehört. Für diesen klassisch phänomenologischen Weltbegriff ist daher das Hauptmerkmal der Welt deren unauflösbarer *Horizontcharakter* als Boden wie als Telos jeder Erfahrung, das heißt, unsere Perzeption und Prädikation vollzieht sich in der unthematischen Mitgegebenheit von immer neu bzw. anders sich entfaltenden Horizonten, um theoretisch wie praktisch jeweils in einem idealen *Welttelos* als Grenzidee zu enden.

Der rationale Weltbegriff als natürliche Transzendenz in ihrer unendlich reinen Bestimmbarkeit erfährt durch dieses phänomenologische Apriori des intentionalen Bewusstseinsbezuges eine doppelte Präzisierung, wenn nicht überhaupt eine philosophische Revolutionierung. Denn zum einen bildet das wissenschaftliche Objektivieren in Bezug auf die Naturbestimmung als kausale Welt nur *eine* (wenn auch entscheidende) subjektive Interessiertheit gegenüber der «Welt», die prinzipiell in *all* unserem Tun und Denken als Erfahrungsgeltung anvisiert ist. Zum anderen kann dieser allumfassende Welthorizont als apriorische Korrelation in Bezug auf unsere Bewusstseinsintentionalität nie selbst zu einem gegenständlichen

Thema gemacht werden, weil er eben in jedem «Phänomen» mitgegeben bleibt, ohne selbst im strengen Sinne zu einem Phänomen zu werden. Der all-eine Welthorizont kann mit anderen Worten innerhalb der transzendentalphänomenologischen Reduktion nur als notwendige *Implikation* erschlossen werden, und wir werden im Zusammenhang von Zeitlichkeit und welthaftem «Außer-sich» im Anschluss an Heidegger auf die letzten Konsequenzen dieser phänomenologischen Weltbeschreibung eingehen.

Hatten wir schon beim rationalen Transzendenzbegriff der klassischen Philosophie sagen können, dass Schöpfung im Sinne von Gottes Selbstoffenbarung hierbei auf eine begriffliche Univozität stößt, die ein werkhaftes Sichoffenbaren Gottes im Raum der Transzendenz ebenso problematisch macht wie von einem univoken Seinsbegriff aus,³ so spitzt die phänomenologische Horizontproblematik dieses Dilemma noch zu. Ist nämlich «Welt» in jedem Augenblick jenes originäre «Da», in welchem sich ein «Etwas» als «Dies-da», das heißt als gegenständlicher Inhalt manifestieren kann, um für uns zu einer Erscheinung im dahinströmenden Erfahrungsleben zu werden, dann wird dabei an keiner Stelle einsichtbar, wie sich diese rein mundane Manifestation in eine «Theophanie» wandeln könnte. Denn das Horizontphänomen besagt in intentionalanalytisch strenger Weise, dass alles darin Erscheinende a priori nur als *Weltphänomenalität* «ist» und solche bleibt. Insofern war Husserl mit sich selbst konsequent, wenn er von den «Ideen I» (§ 58) an das Transzendenzproblem Gottes aus der Bewusstseinsimmanenz ausgeschlossen hat, ohne sich damit dem religiösen Phänomen als solchem, das heißt als «metaphysischer» Sinnfrage des Menschen, zu verschließen, wie andere Texte zeigen, besonders in Bezug auf die Monadologie und absolute Verzeitlichung.⁴

Daher bleibt auch der kritische Versuch wie etwa bei Jean-Luc Marion, die Evidenzfülle der phänomenalen Anschaulichkeit nicht nur in Klarheitsgrade zu unterscheiden, sondern hierarchisch im Sinne einer Stufung als «arme» und «gesättigte Phänomene», nur ein Diskussionsbeitrag für diesen Fragenkomplex und keine originelle Lösung. Denn bei der Unterscheidung von adäquat erfüllter Anschaulichkeit, wie etwa in Form geometrischer Figuren, die außer ihrer konzeptuellen Intention der reinen Konstruierbarkeit aus ihren Definitionen selbst heraus keinen «Intentionalitätsüberschuss» bieten, und den «übersättigten» Phänomenen, welche gerade ein solches Überborden von allen Seiten beinhalten (beispielsweise Schönheit, Liebe, Gott usw.), wird genau die Horizontwirklichkeit zur Trennung solch unterschiedlicher Phänomenalisierung wieder vorausgesetzt. Die Grenzziehung zwischen arm/gesättigt/überfüllt ist mit anderen Worten selbst wieder ein Phänomen eines be-grenzenden Horizontes, falls diese Unterscheidung nicht als konstruktiver Vorgriff überhaupt gewertet sein soll, wie er im Selbstverständnis der Phänomenologie nicht statthaben kann.⁵

Die Horizontproblematik, die nirgendwo ein *theion* in bzw. an der Welt erscheinen lässt, ohne dass es sofort zum Phänomen *des* reduktiven Bewusstseins würde, lässt aber auch im Bereich der reinen Immanenz des Letzteren nur mit alleräußersten Schwierigkeiten das Sprechen von einer «Schöpfung» zu, die hier zudem keine göttliche, sondern eine menschliche ist, jedoch zumindest eine gewisse Öffnung auf den «unverständlichen Anstoß» im Sinne Fichtes innerhalb seiner «Wissenschaftslehre» erlaubt. Reduziere ich in der Tat die Transzendenzstruktur des horizonthaften «Da» auf seine rein impressionale Gegebenheit, dann muss diese Urimpression eine *Selbstgebung* sein, das heißt, sie ist nicht mehr retentional modifizierbar, weil sonst erneut das alte Problem des *regressus ad infinitum* der reflexiven Bewusstseinsphilosophie aufträte. Betrachtet man allerdings den Charakter dieses Urimpressionalen genauer, und zwar unter seinem notwendigen Erscheinensaspekt als «Jetzt», so impliziert diese *creatio spontanea*, wie Husserl sagt, anstatt auf ein rein affektiv ursprüngliches Leben zu verweisen,⁶ welches in seiner absolut radikalen «Selbstgebung» ein dergestalt auch göttliches Leben wäre, eine Abhängigkeit, worin solche apodiktische Selbständigkeit prinzipiell verunmöglicht wird. Denn jedes impressionale Jetzt an der Grenze des Bewusstseinslebens zum phänomenologisch Unbewussten als Erinnerungslatenz hin ist ebenfalls auf diese limeshafte Weise nicht nur schon von vornherein *teleologisch* daraufhin funktionalisiert, eine Raum- und Zeitstelle im gesamten Bewusstseinsfluss bei seiner Aktualisierung einzunehmen, sondern jedes scheinbar originäre «Jetzt» kann eben nur mit Hilfe der *Retention* erscheinen, das heißt dank eines «Im-Griff-behaltens» als eines «Soeben-(da)-Gewesenen», so minimal diese Vergangenheit auch sein mag.

Hier erweist sich nicht nur die Zeitlichkeitsstruktur als letzte phänomenologische Bestimmung aller Horizonthaftigkeit, sondern das wirklich ontologisch Dramatische dieser Situation besteht darin, dass die Impressionabilität des Jetzt, das rein phänomenologische Leben dieser ganz und gar konkreten *cogitatio*, durch diese zeitliche Orientierung in der Sukzession der Erlebnisse gerade keinen absolut immanenten oder affektiven Charakter mehr besitzt, sondern bereits durch die idealisierende Vorstellung *de-realisiert* ist. Husserl gelingt es nicht, was für eine wirkliche Schöpfung in absolut autonomer Selbstverlebendigung bzw. als nicht weiter vermittelte Originarität notwendig wäre, das reine Leben der Urimpression *für sich* aufzuweisen, welches in seiner unhintergehbaren Passivität, wie wir später zeigen möchten, nicht auf die Distanzierung durch die «Schau» als transzendental reduzierte Vorstellung angewiesen wäre – weil es darin eben unmittelbar stirbt. Wenn Schöpfung, wenn Natur in ihrer primordialen Bindung an meine empfindende Subjektivität als reine Lebendigkeit⁷ in irgendeiner Weise mit der schöpferischen Selbstoffenbarung Gottes als

«Leben» und «Wahrheit» zu tun haben, so versperrt sich allerdings die historische Phänomenologie den Weg durch ihr methodisches Apriori ebenso dazu wie zuvor die traditionelle onto-theologische Metaphysik über den universalen Transzendenzgedanken, dessen kategorische und sodann deduktive Rationalität gerade mit Hilfe solcher Phänomenologie aufgeklärt werden kann.

3. «Welt» als ekstatische Indifferenz

Dem bisherigen Ergebnis kann aufgrund seiner phänomenologischen Wahrheit, das heißt angesichts der als solche «Wahrheit» zum Ausdruck kommenden Erscheinensstruktur, nicht ausgewichen werden, zumal sich diese mit Heideggers früher wie später Seinsradikalisierung bis hin zur definitiven Weltphänomenalität als absoluter «Indifferenz» noch aufgipfelt. Wird Schöpfung in der Theologie in unterschiedlicher Weise als eine «Räumlichkeit» gedacht (wozu auch noch die personal dialogische Bezüglichkeit gehört), in der Gott sich offenbaren, manifestieren oder kundtun soll, so bieten weder Innerlichkeit noch Außenheit als Dimensionen des Erscheinens gemäß einer streng phänomenologischen Analyse hierfür Platz. Ist der Horizont ein letztes transzendentes Weltsubstrat ohne irgendeine ontische Substanzhaftigkeit, so ist auch die zuletzt oben angesprochene Immanenz des Bewusstseins kein substantiell Inneres, zu dem Gott in der ihm eigen «Sprache» sein Sichoffenbaren sagen könnte, sondern sie ist ein rein intentionales «Sich-beziehen-auf», welches in seiner noetisch-noematischen Korrelativität sowohl Inhalt wie Modus – «Was» und «Wie» – im Rahmen zeitlich zurückgebundener Impressionabilität oder Hyle hervorbringt. Diese Unendlichkeit des modalen Hervorbringens (mit seinen möglichen Anknüpfungspunkten beim deutschen Idealismus) bricht zwar die rationale Unendlichkeit der mathematisch konstruierbaren Weltform als eine genetisch-subjektive Weltgeschichtlichkeit auf, welche zugleich die Geschichte des transzendentalen Ego in dessen Leistungen selbst ist, aber die Fülle der Erfahrung zu jedem Augenblick lässt – aktuell oder potentiell – keinen Platz für den Einbruch eines «absolut Anderen», welches nicht sogleich zum *Phänomen* in diesem Fluss würde – und damit prinzipiell welthaft auftritt.

Selbst wenn man der phänomenologischen Innerlichkeit einen besonderen Status zugestehen wollte, so wie etwa das transzendente Ich der Epoché aus der Horizonthaftigkeit dieses Vollzuges ausgeklammert ist und kein «Residuum» der Welt bildet, um vielmehr reine «Tendenziosität» auf Weltkonstitution hin zu sein, so bliebe ein religiöser *Glaubensakt* von einer solchen Innerlichkeit aus dennoch der Meinensstruktur eines *cogitatum* im Allgemeinen unterworfen. Dabei ist es in struktureller Hinsicht letztlich

zweitrangig, ob ein solcherart begrenzter Akt in Bezug auf die «Schöpfung» affektiv, ethisch oder existentiell angesetzt wird, denn solange er ein *Vermeintes* zum Gegenstand hat – zum Beispiel die Welt als Naturerhabenheit oder moralische Sollensstruktur – vollzieht sich ein solcher Akt als Glauben oder als Schlussfolgerung theoretischer bzw. praktischer Art im Horizont der phänomenologischen Weltimplikation. Die Philosophie hat hier im Übrigen keinen methodologischen Vorteil gegenüber der Theologie, denn ob ein Gegenstand als dogmatischer Glaubensgehalt entgegengenommen wird oder als selbstreflexiv verantwortetes Urteil, ändert nichts an der eidetischen Form der Doxagebundenheit beider. Dies wird noch deutlicher, wenn wir hier den horizonthaften Weltaspekt als *Zeitlichkeit* radikaler Ver-äußerung hinzunehmen, denn solange ich in der Existentialität des Daseins als unthematischen Sinnvollzügen unterschiedlicher Begegnungsart des Verstehens verbleibe, realisiere ich die Geworfenheit dieses Daseins als eines prinzipiell geschichtlichen, das heißt dank der unauflösbaren Eingebundenheit in die Trias der zeitlichen Ekstasen mit ihrer immanenten Sorgestruktur als ontologischer Faktizität.

Innerhalb dieser Zeitanalyse Heideggers, wodurch der Weltcharakter der reinen Transzendenz als In-der-Welt-sein seine bisher genialste Klar-sicht findet (auch wenn er auf der husserlschen Zeitproblematik von Retention, Protention und lebendiger Gegenwart aufbaut), entfaltet der ek-statische Zeitcharakter die brutale Wahrheit der Weltphänomenalität als solcher. Dabei kann man sowohl von der frühen «ontologischen Differenz» von Sein/Seiendem wie vom späteren Ereignischarakter des «Seyns» als vom sich Einander-Zureichen der vier Zeitdimensionen im «Es gibt» ausgehen, weil beide Ansatzpunkte in ihrer Mitte das «Außer-sich» als die entscheidende Er-öffnung des Seins beinhalten.⁸ Die *Dif-ferenz* als Grundstruktur der rein zeitlich phänomenologisch gesehenen Welthaftigkeit besagt dann nicht nur, dass das Seiende, welches sich in der «Lichtung» des Seins zeigt, diesem in seiner sinnlichen Konkretheit nichts verdankt, weil die Seinseröffnung eine ontologische Struktur ist, welche für *alle* Onta gleichermaßen gilt: für Steine wie für lebendige Menschen, sondern dass diese fundamentale Gleichgültigkeit des Seins gegenüber dem je Seienden außerdem die *absolute Indifferenz* alles Seienden auch unter sich miteinschließt. Die Zeitlichkeit des «Außer-sich» als bewegte Transzendenzwirklichkeit bedeutet nämlich, dass diese Ver-äußerung des Außer-sich in ihrer Dif-ferenzierung *zu jedem* Augenblick und *als* Augenblick stattfindet, so dass Husserls reine, eidetische Horizonthaftigkeit hier zu einer radikalen Außenheit wird, die keinerlei Nähe oder Berührung zulässt, weil in allem Erscheinen konstitutiv das *Je-aus-sich-herausgesetzt-werden* herrscht.⁹

Heideggers Polemik gegenüber dem biblisch-christlichen Schöpfungsbegriff reicht mithin unendlich tiefer als seine metaphysikkritische Moti-

vation, den Seinsbegriff von der kreationistischen Gesetztheit bzw. Geschaffenheit als gewiss unzulänglicher «Vorhandenheit» zu lösen.¹⁰ Im gesamten Frühwerk «Sein und Zeit» taucht nicht nur ein irgendwie positiv gesehenes Göttliches nicht auf, sondern es kann strukturell in Heideggers Denken gar nicht vorkommen, sofern die Indifferenz oder Neutralität bzw. Anonymität des Seins, wie auch E. Lévinas alsbald diagnostizierte,¹¹ keinerlei Möglichkeit lässt, irgendeine Weise der Seinsteilnahme zu denken, die nicht zugleich Fremdheit wäre – oder eben die Indifferenz des Seins selbst über alle Onta hinaus, wie es die Angstanalyse aus «Sein und Zeit» (§ 40) dokumentiert. Hatte diese bei Kierkegaard noch den Sinn, durch die sich selbst transparent werdende Verzweiflung hindurch den unverlorenen Grund im Angstgefühl selbst zu entdecken, so rückt die zeitliche Ekstase Welt und Dinge sowie die Erscheinungen untereinander in eine solche *Distanzhaftigkeit*, dass deren Gesetz allein im Erscheinen und Wiederverschwinden besteht. Das zum «Sein»-kommen impliziert somit in sich keinerlei Bleibe, weil das Sein selbst nichts anderes als der phänomenologisierende Urakt des Differierens ist. Wie sollte Gott sich in seiner «Schöpfung» als Selbstoffenbarung, welche gerade die lebendige Urstiftung aller Nähe oder Reziprozität ist, in einer solchen «Welt» manifestieren können?

4. «Schöpfung» und Urpassibilität

Angesichts der erreichten Ergebnisse einer konsequenten phänomenologischen Weltanalyse gibt es nicht mehr die Möglichkeit darin, nur die Parameter zu tauschen, um eine neue Thematisierung der Frage vorzunehmen. Vielmehr muss die Problematik angesichts dieser unanfechtbaren Resultate überhaupt neu erarbeitet werden, mit anderen Worten ist ein «Umsturz der Phänomenologie» als solcher herbeizuführen. Unsere abschließenden Ausführungen zielen deshalb darauf ab, die Schöpfung als Gottes Werk nicht in irgendeinem uneinholbar transzendenten Anderswo zu situieren, sondern sie in unserem lebendigen Fleisch selbst zu erproben, sofern Gott und sein Wort «immer und überall am Werk» sind, wie es im Johannesevangelium heißt. Deckt sich diese Aussage in gewisser Weise mit dem Johannesprolog hinsichtlich der göttlichen Anfangshaftigkeit aller Lebendigkeit und deren Fleischwerdung, dann ist es nicht nur ein exegetisches Faktum, dass diese Anfangssätze des Johannesevangeliums eine Neuinterpretation des Schöpfungsberichts der «Genesis» beinhalten, sondern es liegt hier eine phänomenologische Sachhaltigkeit vor, die wir oben für den abendländischen Kontext und seine Tradition herausgestellt haben: Die Transzendenz verweist den Menschen in eine Endlichkeit, die mit den Augen der radikalen Metaphysik der Bibel gesehen die *grundlegende Passivität* des Menschen hinsichtlich seines Seins bedeutet. Aber genau diese Passi-

vität, welche dem Menschen keinerlei Initiative hinsichtlich seines Ursprungs als «Geschöpf» lässt, wird im Johannesevangelium auf eine neue, bisher unerreichte Ebene gehoben, denn Gott selbst kennt in sich ein *Fleisch*, in dem – als seinem eigenen Wort – «alles geworden ist» (Joh 1, 10). Und so wie hier unzeitlicher Anfang und Fleischwerdung wesensmäßig miteinander korrelieren, um letztlich als Selbstoffenbarung Gottes in der Reziprozität von Vater und Sohn identisch zu sein, so entsprechen sich in unserer transzendentalen Sinnlichkeit Leib und Leben als «Fleisch» in dessen *Urpassibilität* als solcher, welche das Sichoffenbaren Gottes in dessen Innerlichkeit hinsichtlich des Menschen als seine «Schöpfung» beinhaltet.

Der Umsturz der Phänomenologie, welcher mithin in Affinität zum Johannesevangelium hier erfolgt, betrifft die Originarität der transzendentalen Eidetik *Leib/Leben* vor der Differenz Sein/Seiendes bzw. vor der Zeitlichkeit. Die phänomenologische Faktizität unserer Nicht-Initiative in Bezug auf unser endliches oder geschaffenes Sein kann nicht einfach konstatiert werden, indem wir Erfahrungen des Endlichseins im Bereich der Transzendenz machen: begrenzte Erkenntnis, Zeitunterworfenheit, Tod usw., sondern die ursprunghafte Faktizität unserer Nicht-Freiheit in Bezug auf unseren absoluten Anfang beruht radikalphänomenologisch darin, dass der Zugang zum Leben als unserer transzendentalen Geburt in diesem absoluten Leben eine *Ur-Ipseität* impliziert, welche *Christus* als das lebendige Wort des Vaters selbst ist. Insofern das Sichoffenbaren als absolutes Leben (Vater) dieses göttliche Leben im ewigen Prozess seiner selbst an sich selbst gibt, ist diese Weise des Sich-sagens Gottes als Sichoffenbaren seiner Selbstoffenbarung identisch mit dem «Sohn», der sich eben im Empfangen des Lebens gibt oder «sagt». Folglich herrscht auf dieser Ebene der innergöttlichen Reziprozität eine absolute Anfänglichkeit der sich als Offenbarungswort selbstaffizierenden Sohnschaft, welche in ihrer Ipseität die Zugänglichkeit zum Leben schlechthin für alle Lebendigen bildet.

Diese Zugänglichkeit zum absolut phänomenologischen, göttlichen Leben ist meine transzendente Geburt innerhalb der Uripseität solcher Zugänglichkeit als Sohnschaft des Offenbarungswortes, so dass die radikale Passivität dieser Geburt nur verständlich wird als die Urinkarnation des Sohnes innerhalb der Reziprozität von Leben/Wortwerdung, welche einer «Verfleischlichung» dieses Lebens in seiner christologischen Ipseisierung gleichkommt. Meine Passivität der Endlichkeit aus der Sicht einer transzendenten Schöpfung wurzelt mithin, tiefer gesehen, in einer noch radikaleren *Passibilität der Lebensgeburt*, welche als ihre phänomenologische Materialität das Moment der Fleischwerdung des Sohnes innerhalb des göttlichen Selbstoffenbarungsprozesses in sich trägt. Da es phänomenologisches Leben nur als affiziertes Leben gibt, nur als *mein* und *dein* Leben, muss solches Leben in seinem Grund ein individuiertes Leben innerhalb

seiner Selbstheit sein, nämlich die Bestimmung, *ein Lebendiger* zu sein und dies für immer zu bleiben – eine Bestimmung, welche als phänomenologische «Wahrheit» dieses Vorgangs Christus ist, nämlich prinzipiell als «Weg und Wahrheit», das heißt als «Zugänglichkeit», welche die Wahrheit dieses Lebens ausmacht.¹²

Die Konsequenzen hieraus für ein lebensphänomenologisch erneuertes Schöpfungs- und Weltverständnis sind gewaltig. Denn zum einen verliert die Schöpfung hierbei jenen oben beschriebenen Aspekt eines Aus-Gott-heraus-versetzt-seins, um in der viel radikaleren Ur-Passibilität die «Schöpfung» innerhalb des einen Lebens Gottes zu belassen, denn phänomenologisch wie theologisch gibt es letztlich nur *eine* Realität, das nämlich Gott das lebendige «Prinzip» von allem bildet. Ist in dieser radikalphänomenologischen Perspektive ein Herausversetztsein aus Gott ein Widersinn (anders gesagt eine transzendente Lesart bei der Nichtaufklärung des Seinsbegriffs), dann verliert auch der Aspekt der Indifferenz der Welt seine letzte Berechtigung, selbst wenn er für eine zeitliche oder ekstatische Beschreibung der Welt sowie für das Dasein des Menschen als geschichtliche Existenz bestehen bleibt. Da das Leben in allem nur wieder Leben zeugt, und dieses Zeugen nicht über die Distanzierung der Transzendenzstruktur geschieht, sondern dank der lebendigen Immanenzhaftigkeit der Urpassibilität als absoluter Selbstaffektion des Lebens, kann es hier auch niemals eine ontologische wie phänomenologische Indifferenz geben, sondern eben nur *ein* Leben in der phänomenologischen «Innerlichkeit» der Reziprozität. In dieser Hinsicht unterstreicht zum Beispiel Meister Eckhart, dass es zwei Weisen gebe, «geboren zu werden»: eine in die Welt hinein und eine andere aus der Welt heraus.¹³ Letztere Weise ist genau die Geburt in Gott, wie wir sie hier skizziert haben.

Wenn unsere Leiblichkeit des weiteren nur in einer eidetischen Verbindung zum Leben gegeben ist, so wie es andererseits kein Leben ohne Leib im Sinne der fleischlich affektiven Individuierung als phänomenologischer Konkretheit gibt, dann ist mit dem Ursprungscharakter der Passibilität unseres Lebens auch die *Weltpräsenz* in diesen «Griff des Lebens» hineingenommen, um die Formulierung Husserls hinsichtlich des retentionalen Im-Griff-behaltens hier grundlegend abzuwandeln. Da es keine Welterfahrung ohne sinnliche Intuition gibt, ist *die Welt* in dieser radikalphänomenologischen Konsequenz *selbst das Leben*, das heißt, es gibt keinen Weltinhalt in seiner empfundenen Konkretheit des «Dies-da», der nicht an die absolute Subjektivität als transzendente Affektivität mit ihrem Ursprung in der Passibilität zurückverwiesen wäre. «Ich bin das Leben der Welt», wie es Johannes Christus mit äußerster Konsequenz in den Mund legt, ist daher außer der soteriologischen Implikation ebenfalls ein phänomenologischer Grundsachverhalt. Wenn die Natur auf diese

Weise nicht nur die raumzeitliche Bestimmbarkeit der in ihr erscheinenden Objekte bezeichnet, sondern in ihrer Gesamtheit ein lebendiges Gebilde ist, welches an den *einen* Ursprung aller subjektiv sinnlichen Hervorbringung zurückverweist, dann lässt sich auch kürzer sagen, dass das immerwährende «Werk» Gottes, welches kein Außer-sich kennt, in jener fleischlich subjektiven Praxis weiterwirkt, die als Sinnlichkeit jeweils den intuitiven Weltgehalt ausmacht.

Ist nämlich jede sinnliche Tätigkeit mit der fundamentalen Gewissheit eines «Ich kann» verbunden, anders ausgedrückt mit einem Bewegungs- oder Anstrengungsgefühl, wie die teilweise übereinstimmenden Analysen von Maine de Biran und Husserl aufweisen, dann bedeutet dies, dass die oben genannte Praxis in einem *Können* wurzelt, welches keine spezifische Befindlichkeit ist, sondern letztlich das Leben als solches in seiner inneren, transzendental leistenden Selbstbeweglichkeit.¹⁴ Die Welt als Korrelat eines solch rein praktischen Könnens ist damit nicht mehr zunächst in der Distanz der Transzendenz gegeben, sozusagen als Panorama eines vor uns ausgebreiteten Schauspiels, sondern eben als das leibliche Gedächtnis all unserer kinästhetisch sinnlichen Vermögen, welche wir schon immer durch unser originäres Leibsein vollzogen haben und die dank der transzendentalen Lebendigkeit dieses Leibes uns stets «könnend» zur Verfügung stehen, um wiederholt zu werden, wann immer der Anlass es will. Da alles einzelne Können, wie das Gehen, Greifen, Sehen usw., iterativ in jenes Urkönnen hineingetaucht ist, welches mit der reinen Lebenspassibilität selbst gegeben ist, kann daraus entnommen werden, *dass die Welt als «Schöpfung» im Sinne des reinen Leiblichkeitskorrelats zum reinen Leben Gottes als solchem gehört*, insoweit dieses uns in der absoluten Passibilität unserer Lebensge-burt affiziert. Indem wir in diesem Sinne Welt «berühren», berühren wir dabei Gott, sofern Er uns in unserer fleischlichen Beweglichkeit berührt.

Das Geheimnis der Schöpfung, weil es an der Selbstoffenbarung Gottes teilhat, welche sich in der abgründigen Nacht der Selbstaffektion unseres Fleisches als Korrelation von Leib/Leben vollzieht, besagt daher letztlich radikal- oder lebensphänomenologisch, dass die Selbstaffektion unserer Lebenspassibilität mit der absoluten Selbstaffektion des göttlichen Lebens identisch ist, ohne dass hier irgendeine Vergöttlichung vorgenommen würde. Nur ist die «Endlichkeit» des Menschen dabei nicht mehr von irgendeiner äußeren oder transzendent vorgegebenen Grenze her gedacht, sondern sie wird dort angesetzt, wo er *sich* originär als sich am meisten an sich selbst ausgeliefert erprobt, nämlich in seiner radikalen Passibilität – und dort herrscht nur die Unmittelbarkeit des Sichoffenbarens Gottes. Die «Schöpfung» ist dann weder ein zweiter Gott noch irgendein phantastisches Abfallen von Gott, wie die Gnosis bis heute meint, sondern die Ermöglichung dessen, was in unserer reinen Passibilität die praktische

Fundierung intentionalen Lebens bedeutet, worin sich Weltsein allzumal eröffnend erschließt. Die Fülle der sichtbaren Schöpfung als das jeweils immanent Gegebene oder Erlebte allgemein beruht mit anderen Worten in der Selbstergreifung dieses Lebens aus der transzendentalen Selbstumschlingung des absoluten Lebens heraus. In dieser Weise offenbart die Schöpfung unser rein phänomenologisches Leben selbst, nämlich ausschließlich Geborene im immemorialen Leben Gottes zu sein, welches uns in dieser Geburt selbst mit allen Vermögen ausstattet, welche den emotionalen, verstehenden wie praktischen Zugriff auf Sein implizieren.

Anstelle irgendeiner irrationalen oder unbewussten Verschmelzung mit Gott, obwohl *unser* Leben *sein* Leben ist, bleibt die Schöpfung folglich als eine äußerste Rekurrenz unserer Sinnlichkeit zu denken, auf deren Grund wir in unserer Verletzlichkeit eben selbst nur «Kreatur» sein können, ohne durch eine Welt von Gott getrennt zu sein.¹⁵ In dieser Rekurrenz gibt es zunächst nichts zu bejahen oder zu verneinen, weil dies die Distanz als Spiel von Anruf und Antwort in der Transzendenz schon wieder voraussetzen würde, sondern hier wird die Urfaktizität «zu leben», leben «zu müssen», als solche berührt. Eingetaucht bis auf den Grund des Lebens, welches uns trägt, manifestiert sich dieser Grund als jene Passibilität, die uns «sein» lässt, ohne dass wir mit diesem «Sein» mittelbar irgendeinen Herrschaftsanspruch verbinden könnten, denn das Ich ist hier nur reines *Mich* im Akkusativ, das heißt ohne jeden erkenntnistheoretischen Imperialismus des Selben, welcher jede Ontologie im metaphysischen oder intentionalen Sinne bisher kennzeichnete. Ist keine Metaphysik denkbar ohne eine univoke Subsumierung des Seins unter ein und denselben Begriff für alle Wesen, so ist andererseits keine Intentionalität oder Ekstasis denkbar außerhalb des sinngebenden Aktpols des Ego bzw. des seinsverstehenden Daseins. Gibt es jedoch in der passiven Rekurrenz kein konstituierendes Ich und kein Da, also keine ausschließliche Selbstwerdung in einer transzendental errichteten Welt, dann kann diese rein lebendige Anfangsrealität unserer selbst eben als eine solche Schöpfung bezeichnet werden, in der wir nur in dem Maße «sind», wie wir von Gott her «werden». Genau dieser Umschlagspunkt als Geburt im wie aus dem einen göttlichen Leben heraus scheint uns das entscheidende Offenbarungsmoment der Schöpfung auszumachen, nämlich als passives Sich des «Mich» einerseits ganz individuiert bestimmt zu sein und andererseits somit diese Bestimmung nicht als ein eigenes Hervorbringen zu setzen. Und da alles «Weltsein», wie wir aufweisen konnten, sich nur aus der Bewegtheit dieser lebendigen Bestimmung her phänomenalisiert, ist die Transzendenz aller weiteren materiellen und geistigen Schöpfung in dieser reinen Immanenz unseres phänomenologischen Anfangs mitgegeben. Dass daraufhin die «Lebenswelt» nicht nur eine Welt des Lebens ist, sondern eine Welt *für* das Leben,

und zwar mit dem entsprechenden Ethos der Pflege und Verantwortung, dürfte sich dann als unmittelbar einsichtig erweisen, weil die Ethik kein zur Ontologie Hinzukommendes bildet, sondern den Vollzug der radikalen Phänomenalisierung der Letzteren selbst. Als Vollzug des Lebens kann diese phänomenalisierte Ontologie nichts anderes als das Leben in allem wiederum vollziehend wollen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana VI). Den Haag: Nijhoff 1954.

² Vgl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften, § 12.

³ Wir können in diesem Zusammenhang des weiteren nicht die ethische Transzendenz bei E. Lévinas im Sinne absoluter Andersheit des «Antlitzes» beim Nächsten aufgreifen, und zwar insofern Letzteres gerade kein Horizontphänomen wie die Dinge sein kann, wie eigens aufzuweisen wäre. Vgl. für diese innerphänomenologische wie ontologische Kritik: Die Spur des Anderen. Freiburg/München: Alber 1992; Wenn Gott ins Denken fällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Freiburg/München: Alber 1988.

⁴ Vgl. H. R. Sepp, Der phänomenologische Ursprung des Absoluten bei Husserl und Michel Henry. In: R. Kühn/S. Nowotny (Hg.), Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur. Freiburg/München: Alber 2001, 205–226.

⁵ Vgl. J.-L. Marion, Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la réduction. Paris: PUF 1997, 280 ff., wo Marion frühere Studien aufgreift. Dazu R. Kühn, Französische Reflexions- und Geistesphilosophie. Frankfurt/M.: Hain-Athenäum 1993, 184–195. Die schon lange von H.U. von Balthasar erhobene Forderung, der «Herrlichkeit» des Schönen wie der Offenbarung einen besonderen Status zu gewähren und nicht aus den Transzendentalien zu streichen, wäre also implizit in unserem Kontext die Besinnung auf eine *Eigenphänomenalisierung* anderer Art, so wie sie hier zur Sprache kommen soll.

⁶ Vgl. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (Husserliana X). Den Haag: Nijhoff 1966, 67 f. (§ 31). Zur Weiterführung dieser Problematik auch R. Kühn, Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie. Freiburg/München: Alber 1998, bes. 69 ff.: Hyletik und Zeitigung.

⁷ Vgl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften, § 47 u. ö.

⁸ Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer ¹¹1967, 350 ff.; Zur Sache des Denkens. Tübingen: Niemeyer ³1988, 1–26: Vortrag «Zeit und Sein».

⁹ Für diese kritische Analyse vgl. M. Henry, Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg/München: Alber 1997, 31 ff.; Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches. Freiburg/München: Alber 2001, Kap. 4.

¹⁰ Vgl. Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis (GA 65). Frankfurt/M.: Klostermann 1994, 210 ff.

¹¹ Vgl. Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité. Den Haag: Nijhoff 1974, 274 f.

¹² Vgl. M. Henry, Ich bin die Wahrheit, bes. Kap. 5: Phänomenologie Christi.

¹³ Vgl. insgesamt: Deutsche Predigten und Traktate (Hg. J. Quint). München: Diogenes 1979. Dazu auch R. Kühn, Geburt in Gott. Zur Bestimmung von Metaphysik, Religion, Mystik und Phänomenologie. Freiburg/München: Alber 2001 (im Erscheinen).

¹⁴ Vgl. M. Henry, Inkarnation, Kap. 26 ff.

¹⁵ Vgl. für die weiteren Analysen dieser Rekurrenz: E. Lévinas, Die Spur des Anderen, 302 ff.