

lauscht. In diesem Prozeß kehren die Hauptgesprächspartner wieder, so etwa Hegel und der „deformative Wille zur Macht“ (X/68), der dessen Systemphilosophie ausmacht. Diese Positionen bezieht V. nun in seine bewußtseinstheoretische Untersuchung ein, in der alle Momente einer philosophischen Anthropologie angesprochen werden. Hier erst, rund 30 Jahre nachdem er in Bd. sechs von *Ordnung und Geschichte* eine umfassende Platonstudie vorgelegt hatte, muß er den Platonischen Weg des Denkens erneut nachvollziehen, auf dem er eine denkmögliche „Super-Konstante“ (X/113) des Symbolisierens sucht.

Diese Suche findet allerdings ihre existenzphilosophische Lösung in einer Absage an alle „Absoluta“ (X/127). V.s Arbeit bricht mit dessen Tod 1985 an dieser Stelle ab. Der erhaltene Text endet mit dem Hinweis, daß „die Strukturen in dem göttlichen Mysterium“ benannt werden können – nicht, um sich das Mysterium als eine Erkenntnis zu eignen zu machen, sondern um den Menschen einzustimmen für die „Rolle in dem Drama [...] an dem sie partizipiert“ (X/127).

V.s Hauptwerk stellt den Leser vor Anforderungen, was zum einen den Reichtum der Materialien, zum anderen die Kenntnis über die theoretischen Probleme der Geschichtsphilosophie und die damit einhergehenden Philosophien betrifft. Dennoch verspricht das Werk einiges. Bereits als Quellensammlung, die von den Herausgebern dem gegenwärtigen Forschungsstand angeglichen wurde, stellen die ersten neun Bde. der deutschen Ausgabe (von denen zwei noch im Erscheinen sind) einen Gewinn dar. Darüber hinaus sind V.s Überlegungen zur Theoriebildung von anhaltender Relevanz, was etwa die noch immer häufig unkritische Verwendung des Begriffs der Achsenzeit anzeigt. Schließlich stellt der zehnte Bd. einen Schatz von seltener Qualität dar: Denn dieses „philosophische Testament“ (Caringella/Weiss, Hgg., X/139) inspiriert nicht nur den an politischer oder religio-politischer Philosophie interessierten Leser zu ungewohnten Höhen des Denkens in diesem Fach. Diese Meditation bietet jedem, der sich mit philosophischer Anthropologie oder der Philosophie von Erfahrung und Bewußtsein beschäftigt, einen originären Einblick in jemandes Geist, der sowohl die Kulturen der Welt als auch die Wege des Denkens kannte.

TH. NAWRATH

KÜHN, ROLF, *Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie*. Würzburg: Echter 2004. 180 S., ISBN 3-429-02553-2.

Wenn das Christentum wesentlich die Offenbarung einer Gabe und die Erscheinung eines Gottes der Liebe ist, so muß insbesondere gefragt werden, ob es gelingt, vom Begriff der Gabe zum Begriff des Gegebenen überzugehen. Die phänomenologische Christologie Michel Henrys (Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches, Freiburg i. Br./München 2003) hat auf diese weite Problematik geantwortet, indem sie eine andere Frage stellte, nämlich diejenige nach dem Wesen der intentionalen Subjektivität und ihrer Fundierung im absoluten Leben, dessen vollständigen Begriff Henry im christlichen Logos wiedererkannt hat. Bei Rolf Kühn fügen sich diese phänomenologischen und christologischen Voraussetzungen in eine radikal zu nennende Phänomenologie ein, wobei dieser Ausdruck eine Ausweitung der Phänomenologie des Lebens auf die Wirkungen in Welt und Existenz bedeutet.

Was jene Modalität der lebendigen Subjektivität betrifft, wie sie in der christlichen Religion vorliegt, so ist sie im Tiefsten des originären Wesens zu entdecken. Dieses „Licht“ hat der Autor von Beginn seines philosophischen Weges an im Begriff der transzendentalen Leiblichkeit wahrgenommen (Leiblichkeit als Lebendigkeit, Freiburg i. Br./München 1992). Als zentraler Begriffskern verbindet der subjektive immanente Leib im eigentlichen Sinne Christentum und Phänomenologie miteinander. Die Leiblichkeit enthält nach vorliegendem Buch die Möglichkeit, zwei originäre Anfänge miteinander zu verbinden, nämlich jenen des Absoluten als Leben und jenen des fleischgewordenen Sohnes, wobei beide Ursprünglichkeiten eine göttliche Manifestation bedeuten. Natürlich ist es letztlich die absolute Manifestation, welche die Affinität der Phänomenologie des Lebens mit der radikalen Phänomenologie der Religion beinhaltet. Aber dies kann nur unter der Bedingung der lebendigen Leiblichkeit geschehen, welche sich in ihrer konstitutiven Selbstaffektion erprobt – mithin unter der phänome-

nologischen Voraussetzung eines Leibes, der selbst Offenbarung ist. In der Tat ist es dieses „Fleisch“, welches von der radikalen Phänomenologie gemäß der Kühnschen Analyse im inkarnierten Logos wiedererkannt wird. Im inkarnierten Logos nimmt unsere selbstaffektive Leiblichkeit ihren Anfang, und dieser Prozeß erlaubt es aufzuweisen: nicht nur, wie sie daraus hervorgeht, sondern wie sich in dieser ursprünglichen Gegebenheit jenes Leben entfaltet, welches das Leben des fleischgewordenen Wortes ist, und dies besonders in der religiösen Erfahrung. In Kühns Perspektive führt die „Institution“ der christlichen Religion, ihrer Kirche und Riten, zu dieser Vollendung unseres Seins im Schoß einer Fülle des Lebens zurück, und zwar als deren Prinzip und Wesen.

Alles vollzieht sich hierbei außerhalb von Welt und Intentionalität, über die klassische Phänomenologie hinaus. Allein die methodologischen und begrifflichen Veränderungen, wie Kühn sie in der Weise der materialen Phänomenologie erarbeitet, machen diese Übertragung des Begriffs des Gegebenen in den der Gabe wirklich möglich. Das Hervortreten einer nicht-intentionalen „Gabe“ beinhaltet die Aufhebung des Welthorizonts, der Vorstellung oder *théoria* sowie eine Erhellung der leiblichen „Praxis“ als Eigensphäre der christlichen Offenbarung. Diese Epoche und ihr Ergebnis finden ihre umfassende Berechtigung im Begriff der rein phänomenologischen Passivität, dessen Reichtum der Autor bereits zuvor unter dem Titel der *Passibilität* erarbeitet hatte (vgl. *Radikale Phänomenologie*, Frankfurt am Main 2003). Die menschliche Subjektivität als empfangenes Leben offenbart – als in sich verborgen – jene Gabe, welche im absoluten Leben selbst ruht und nichts anderes als die ununterbrochen wirkende Gegenwart des Erst-Lebendigen ist. Infolgedessen ist es das fleischgewordene Wort, welches Passion und Tod sowie das inner-affektive „Historiale“ der menschlichen Subjektivität in deren wesenhaftem „Leiden“ auf sich nimmt, um darin jene Auferstehung oder Ewigkeit des Lebens einzuschreiben, welche Er ist – und jedes Individuum dadurch zur Fülle der Freude einlädt (125). Die Sakramente, und insbesondere die Eucharistie, besitzen entsprechend keinen anderen Sinngehalt: „*Die Sakramentalität ist dieser Übergang vom Tod zum Leben in allem Tun*, was nicht vom ‚Übergang‘ des Lebens zur Liebe getrennt zu werden vermag“ (169).

Was die Kirche als Spenderin der Sakramente betrifft, so ist sie nicht nur die getreue Braut, welche an dieser Wiederbelebung eines jeden Lebendigen teilhat, insofern ihre Institutionen und Riten kein anderes Ziel besitzen, als jeden Lebendigen unaufhörlich zu jenem ewigen Reich zurückzuführen, welches er in sich trägt. Denn all dies könnte sie nicht bewirken, wenn sie nicht die Gemeinschaftlichkeit der Lebendigen im Leben bildete, was auf den – auch phänomenologisch reichen – Begriff des „mystischen Leibes Christi“ verweist. Somit tritt jene Thematik an den Tag, welche sich mit Claude Bruaire als onto-do-logische bezeichnen ließe und die der Autor im Zentrum seiner Lektüre der Evangelien dort aufscheinen läßt: mit anderen Worten das Thema der transzendentalen Geburt, jener „zweiten Geburt“, die das Wort Jesu in seinem Gespräch mit Nikodemus zusammenfaßt (Joh 3,3). Das Werk Kühns zeigt uns somit, wie die Übertragung der christlichen Offenbarung in die Analyse der materialen Phänomenologie ein Durchschreiten der Philosophie zum Bereich der christlichen Offenbarung des ewigen Lebens hin darstellen kann, welches den lebendigen Menschen verheißt ist (wobei das Denken hier die gewöhnlichen Hindernisse und Reibungen bei dieser Materie nicht kennt). Die transzendente Perspektive entfaltet hier keinerlei Feld (intellektueller) Erkenntnis mehr und geht in jene „Lebenserprobung“ auf, in der die Gegenwart (und nicht die Vorstellung), die Gabe (und nicht die noematische Gegebenheit), der Anruf konkreten Tuns (in seiner inneren Verbindung zur Barmherzigkeit) für die menschliche Existenz leitend sind. „Gabe als Leib“ läßt einen radikal phänomenologischen Diskurs vernehmen, welcher die äußerste Zurückgezogenheit des Ursprünglichen selbst herauszufordern scheint und zugleich eine besondere Nähe zur Botschaft der Evangelien bezeugt. Auf diese Weise erschließt sich in diesem Buch eine „Hermeneutik“ des christlichen „Wortes“, welche in ihrer kaum vergleichbaren Tiefe und Helligkeit bisher gänzlich neu ist.

G. DUFOUR-KOWALSKA