

VIDALIN, ANTOINE, *La Parole de la Vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence des Écritures* (Essais de l'École Cathédrale). Paris: Parole et Silence 2006. 272 S., ISBN 2-84573-386-0.

Dieses Buch greift auf die Ergebnisse der von Michel Henry (1922–2002) begründeten Lebensphänomenologie zurück und führt sie im Sinne einer spirituellen Verkündigungstheologie weiter, die ganz in der Heiligen Schrift begründet ist. Die Grundannahme Vidalins (= V.) lautet, dass der Mensch die Wahrheit der Selbstoffenbarung Gottes nicht verstehen könnte, wenn er deren Wesen nicht bereits in sich trüge, nämlich als jene absolute Lebensselbstaffektion, welche in der lebensgenerierenden „inneren Reziprozität“ zwischen Gott Vater und Sohn das göttliche Wort (*logos*) in Gestalt einer zeitlosen Inkarnation einschließt. Insofern Gott sich in diesem Wort des ewigen Lebens aussagt, welches vom Sohn empfangen wird, ist auch jeder „Mensch“ seiner transzendentalen Bedingung nach in dieser innergöttlichen Inkarnation geboren, sodass er das innertrinitarische Wort Gottes bereits in sich trägt und folglich in jeder affektiven Lebensmodalisierung zu „hören“ vermag. Christologisch ist dieses lebensphänomenologische Wahrheitsverständnis der menschlichen Natur deshalb, weil die Weise, wie jedes „Sich“ als Ipseität an sich selbst gegeben wird, in der Ur-Ipseisierung des Wortes Gottes oder Christi geschieht. Damit ist von vornherein klargestellt, dass Gottes Wort gemäß dem Johannesprolog „nicht Text, sondern Fleisch geworden ist“, und unser Hören dieses Wortes unserer fleischlichen oder affektiven „Selbsterprobung in Christus“ als dem inkarnierten Leben Gottes entspricht (18).

Die unsichtbare Immanenz dieser Lebensoffenbarung als Bezug zwischen Vater/Sohn sowie zwischen Absolutem/Ego in Christus als der Ur-Sohn bedeutet also beides Male eine Selbstoffenbarung, worin das Leben sich ausschließlich sich selbst als „Logos“ aussagt, das heißt, sich als Pathos selbsterprobend erfährt – wobei dieses Pathos in Gott Liebe ist und für den Menschen in den beiden Grundaffektionen von Freude und Schmerz besteht. Deren Parallele – sowie letztlich Identität – mit der Passion und Auferstehung Christi basiert daher nicht nur auf einer existentiell-hermeneutischen Struktur, sondern auf dem Rememorial der Affektivität in uns, wie V. als Kritik an anderen vorherrschenden Sprachtheorien in der Exegese ausführt (47f.). Dieses rein affektive Gedächtnis schließt des Weiteren eine radikale Leibphänomenologie ein, wodurch die absolute Subjektivität des je lebendigen Empfinden-Könnens zum einen auf den immanenten Selbstgenerierungsprozess des göttlichen Lebens verweist und zum anderen auf die transzendente oder intentionale Eröffnung von Welt.

Indem V. dabei vertiefend auf die Studien Henrys zu Maine de Biran (1766–1824) zurückgreift, kann er sich für das Sprachproblem die Analyse dieses nachcartesianischen Denkens vom „doppelten Zeichengebrauch“ zu eigen machen: Wenn ich etwa das Wort „sehen“ gebrauche, greife ich dabei spontan auf die Vorstellung des transzendenten Organs des Auges zurück, welches aber gleichzeitig eine „innere transzendente Erfahrung“ voraussetzt, nämlich die lebendige Selbstaffektion unseres Ursprungsleibes reiner Subjektivität als selbstapperzeptive „Anstrengung“ (56f.). Damit ist eine zusätzliche Bedingung für die gesuchte theologische Sprachverwendung geklärt, dass nämlich vor jedem diskursiven Referenzsystem von Zeichen/Bezeichnetem immer schon innerhalb der Wahrnehmung ein rein immanentes Empfinden vollzogen wurde, welches phänomenologisch gegeben sein muss, damit eine bestimmte Bedeutung überhaupt verstanden werden kann. Verbindet man diese leibliche Sprachanalyse mit der christologischen Inkarnationsrealität, wie es in den beiden Hauptteilen dieser Arbeit geschieht (73 ff. u. 137 ff.), dann wird fassbar, dass für jede Intentionalität die apriorisch immanente Selbstbewegung des unsichtbaren Lebens vorausgeht, wodurch Gesten wie Worte in der Welt an die innere Realität des „Wortes des Lebens“ als Affektion zurückgebunden bleiben: „Die Worte sind die Zeichen der Dinge, weil die [sinnlich oder fleischlich empfundenen] Dinge die Zeichen der absoluten Subjektivität sind“ (67).

Will die Theologie mithin verständlich machen, wovon sie spricht, wenn sie das Heil den Menschen verkündigen möchte, dann muss sie sich genau in dieses „Fleisch“ jedes lebendigen Menschen versetzen, um darin sowohl die „Ur-Intelligibilität“ der christlichen Geheimnisse wie der Heiligen Schrift auszumachen. Denn dieses rein immanente

Fleisch als Ort der Offenbarung des Wortes des Lebens kann niemals lügen, weil es als passible Affektion oder Pathos an die Inkarnation des Sohnes Gottes zurückgebunden ist, um unsere unsichtbare Geburt im Leben Gottes zu bezeugen (vgl. M. HENRY, „*Ich bin die Wahrheit*“). Für eine Philosophie des Christentums, 1997). V. folgert daraus, dass meine innerste phänomenologische Wahrheit der Wahrheit des lebendig inkarnierten Christus gleich ist, so dass der Zugang zu den Schriften (wie eine entsprechende Verkündigung) darin liegt, im biblischen Wort vom „Sohnsein“ meine eigene innerste Lebensaffektion wiederzuempfinden, weil in meiner „Ur-passibilität“ die „Ur-intelligibilität“ des inkarnierten Christus bereits gegeben ist und in den Worten der gläubigen Tradition ihren Widerhall findet.

Im engeren theologischen Sinne geht die Schrift dabei von der Eucharistiefeyer als einem „Tun des Gedächtnisses“ an Christi Leben und Realität aus, wodurch unterstrichen wird, dass der „Leib“ der Eucharistie mit unserem rein affektiven „Fleisch“ von Freude und Schmerz eine gemeinsame Offenbarung kennt, welche alle benutzten Worte und literarischen Bedeutungen von Wahrheit, Leben, Fleisch, Gedächtnis, Inkarnation, Passion usw. an den Ort ihrer originären Hervorbringung zurückführt. Für V. wären wir damit im Besitz einer Fundamentaltheologie, welche ein wirkliches „Wort Gottes“ (*theologos*) ist, da es sich ausschließlich vom Leben in dessen Modalisierungen her speist. Gewiss geht die Theologie über die Phänomenologie hinaus, insofern letztere nur die Möglichkeitsbedingung der Realität aufweisen kann, ohne diese selbst zu sein. Aber die Realität der Inkarnation, der Eucharistie und des christlichen Heils, von der die Theologie spricht, findet in der phänomenologischen Lebensimmanenz eine „neue Aussagekraft“, welche an das Empfinden auch des einfachsten Lebens zurückgebunden ist (113–117).

Christi Worte zu den Menschen und über sich selbst aus der Schrift zu hören heißt daher, sie nicht nur in den Freuden und Leiden unseres eigenen Lebens zu hören, sondern in jener ur-passiblen Lebensumschlingung der Affektivität, welche stärker und älter ist als wir selbst (119–134). Wenn dieses Wort des Lebens in Christus als sein Wesen gesprochen hat, so wie es in jedem Menschen ebenfalls spricht, dann ist auch die Theologie zunächst kein menschliches Wort „über Gott“, sondern ein menschliches Wort, welches von vornherein in die Wahrheitsrealität des absoluten Lebens hinein versetzt ist. Im Unterschied zum griechischen Denken, besonders in seiner hellenistischen Gnosisform, hat auch für die Theologie mit den ersten Kirchenvätern ein Logos ohne Fleisch (*asarkos*) keinen Sinn. Vielmehr wurzelt die konkrete Möglichkeit des Glaubens in unserer fleischlichen Bedingung als solcher, die Sünde wie Heil gleichermaßen impliziert: Sünde insofern, als wir illusionshaft unsere Vermögen des „Ich kann“ allein als die unsrigen ausgeben, und Heil dadurch, indem wir in allem leiblich-geistigen Tun die unsichtbare Lebensoffenbarung als Sohnesoffenbarung in Christus (wieder)erkennen (148 ff.).

Ausgehend vom Memorial der Eucharistie, bei dem die Präsenz Christi proklamierend vollzogen wird, nahmen in der Kirche nach und nach auch die Evangelien Gestalt an, welche keine äußeren Berichte sind, sondern zur „Kommunion“ mit Gott in seinem Sohne hinführen wollen (vgl. 1 Joh 1, 2f.). In diese unauflösbare Einheit von Eucharistie und Evangelium wurde auch das Alte Testament mit aufgenommen, um die Geschichte Israels in sukzessiven Relektüren von Sünde/Vergebung, Exil/Wiederkehr und Tod/Leben zu verstehen. V. entwirft auf diese Weise eine ganz neue spirituelle Genese des Schriftkanons, um in der Auferstehung „die Vollendung des Historialen des Absoluten“ auszumachen, das heißt, „den definitiven Übergang des Leidens in die Freude“ (150 ff.). In den neutestamentlichen Briefen an einzelne Gemeinden oder Personen besteht die spirituelle Wahrheit des literarischen Wortsinnes mithin darin, „die Worte der Schrift auf jene Wirklichkeit zurückzuführen, welche die Wahrheit des Lebens, das heißt Christi, ist“ (158). Und wenn die gesamte Liturgie bezeugt, dass der Glaube der Kirche zunächst kein Wissen darstellt, sondern ein Leben (162), dann bleibt auch die Schrift insgesamt die „Seele der Theologie“ (II. Vatikanisches Konzil). Dadurch vermag V. seine intendierte Hermeneutik als „spirituelles Verständnis der Schrift“ zentral zu entfalten, welche sich von dem überall vorherrschenden Interpretationsverständnis des hermeneutischen Zirkels (Heidegger, Gadamer, Ricœur, Semiotik, Narrativität usw.) löst (167). Denn all diese – auch in der historisch-kritischen Schriftexegese verfolgten – Auslegungsmethoden bleiben einem Wortverständnis verhaftet, welches allein der Transzen-

denzphänomenologie als Distanz oder Differenz zwischen Zeichen/Bezeichnetem unterworfen ist, während eine an der Lebensphänomenologie orientierte spirituelle Hermeneutik dem „Herzen“ des Einzelnen verpflichtet ist. In diesem Herzen als absoluter bzw. christologischer Lebensaffektion gibt es keine Kluft mehr: Wort und Hören sind dasselbe, weil in der Zeugung des Hörenden selbst, und zwar als seine jeweilige Geburt im absoluten Leben, die Selbstoffenbarung Gottes – sowie die des Hörens an sich selbst – ebenso gleichzeitig wie unmittelbar erfolgt (168f.).

Wenn mithin schließlich keine Modalität meines Lebens außerhalb dieses Rememorials eines inkarnierten Lebens Gottes empfunden zu werden vermag, dann besteht der spirituelle Schriftsinn mit seiner Verkündigung eben nicht darin, den Schrifttext durch eine eigene Interpretation beherrschen zu wollen, sondern „in uns zu empfinden, was in Christus Jesus ist“ (Phil 2, 5). Christus hat auf passionhafte Weise alle Wirklichkeit der Schrift erfüllt, und deshalb ist „die Auslegung der Bibel durch die Bibel selbst“ ein Durchqueren dieser von Christus durchlebten Wirklichkeiten, wie sie in uns ebenfalls gegeben sind. Indem V. mit Henri de Lubac den vierfachen Schriftsinn der frühen und mittelalterlichen Tradition aufgreift (183 ff.), kann er demzufolge zeigen, dass Allegorie, Tropologie und Analogie in einer Analogie wurzeln, welche drei maßgebliche Realitäts Ebenen für den Gläubigen umfasst: 1) das Geheimnis der Vereinigung von Christus/Kirche; 2) das Geheimnis der Sohnschaft Christus/Gläubiger sowie 3) das Heilmysterium, in das wir durch unser eigenes Leben immer tiefer eingeführt werden (188f.).

V. kann deshalb zum Schluss mit Recht sagen: „Unsere Zeitgenossen erwarten keine weitere zusätzliche Botschaft, so erhaben sie auch sein mag, sondern sie suchen dunkel zu erkennen, wer sie sind.“ Deshalb ist gerade die Verkündigung als Evangelisierung nicht nur eine bloße Botschaft des Kerygmas, sondern die Begegnung mit dem „inkarnierten Wort im Zeugen“. Und „den Anderen treffen zu wollen, ohne durch Christus im Heiligen Geist zu gehen, heißt sich zu einem welthaften Bezug zu verdammen, der als solcher gewalttätig ist (Überzeugung, Verführung, Autoritätsargument, Konditionieren, Sektierertum usw.)“ (206f.). Das einzig weiterzugebende Liebesgebot lautet: Lebe!, um dann im Innersten eines Jeden in dessen eigenstes Leben einzutreten, was allein der Auferstandene vermag. Der griechische Welthorizont, welcher bis heute geistig wie wissenschaftlich und technisch der einzig vorherrschende ist und vom Tod begrenzt wird (wie Heideggers Philosophie und deren Nachfolge deutlich zeigen), wird von einer Lebensphänomenologie unterlaufen, welche eine „Propädeutik zur Offenbarung“ hin ist bzw. auch eine neue Weise des Dialogs von Glauben und Denken.

Die Menschen und Gläubigen haben heute also keine *Ideen* mehr zu empfangen. In der Weitergabe der Schrift mit deren sich gegenseitig erhellenden und vertiefenden Symbolmotiven sollte es das Ziel sein, die gegenseitige Innerlichkeit zwischen Gott Vater und Sohn in uns selbst als Wirklichkeit aufscheinen zu lassen. Die Verknüpfung der Henryschen Sprachphänomenologie mit der Homilie beinhaltet deshalb keine komplizierte „Interpretationstechnik“, sondern sie kann sich der originären Übereinstimmung einfacher Worte und ihrer Entsprechung in unserem affektiven Leben überlassen. In einer Art „eidetischer Variation“ führt so zum Beispiel die phänomenologische Beschreibung von Begehren, Brot, Wasser, Haus usw. zum Erleben derselben Wirklichkeiten in Christus, wo all diese ihre eigentliche Wahrheit besitzen, ohne uns eben fremd zu sein (211 ff.).

Man sollte die Bedeutsamkeit dieses Buches im gegenwärtigen Geisteskontext und der Kirche nicht zu gering veranschlagen. Ohne sich allein wissenschaftlich zu geben, ist die Schrift von V. nichts weniger als eine Grundlegung für eine „spirituelle Hermeneutik der Kirche“ (217), wie sie auch den Ausbildungszielen an der Pariser „Ecole Cathédrale“ entspricht. Denn in solcher „Spiritualität“ begegnen sich nicht nur Philosophie und Theologie, Vernunft und Glaube, wie in den herkömmlichen Versuchen einer Fundamentaltheologie oder Religionsphilosophie, sondern es wird vielmehr die gemeinsame Originarität beider im konkretesten inneren Leben eines jeden Individuums aufgewiesen. Dadurch wird eine notwendige Antwort auf das Selbsterleben der Menschen heute aus der innersten Wahrheit Christi, der Kirche und der Schrift selbst heraus gegeben, um eine Einheit zu Wort kommen zu lassen, die weder bloß diskursiv noch spekulativ oder sozialengagiert ist, sondern die unbezweifelbare Praxis eines von jedem vollzogenen Lebens in dessen phänomenologischem wie göttlichem Wesen impliziert.

In diesem Sinne ist das Buch besonders jedem zu empfehlen, der sich für den fruchtbaren Zusammenhang einer erneuerten Phänomenologie und Theologie interessiert.

R. KÜHN

APRÈS VOUS. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906–1995. Herausgegeben von *Frank Mietling* und *Christoph von Wolzogen*. Frankfurt am Main: Verlag Neue Kritik 2006. 262 S., ISBN-10: 3-8015-0383-6; ISBN-13: 978-3-8015-0383-3.

Der Bd. enthält – nach der vor allem biographisch orientierenden Einleitung – zwei Teile. Im ersten bietet er vier Beiträge von Levinas (= L.). 1933 in Litauen erschien (hier nach der englischen Übersetzung von 1998 [so nach 18; anders 4], samt dem Nachwort des Übersetzers A. Valevicius) „Das Geistesverständnis in der französischen und in der deutschen Kultur.“ „Ein Franzose setzt nicht nur Geist mit Vernunft gleich, er denkt auch, die Welt sei wesentlich rational“ (20). Selbst die politischen Kämpfe sind „Kämpfe zwischen Ideen“ (21). Allerdings gibt es neben dieser cartesianischen auch eine „pascalianische Tradition“ (22). In Deutschland hingegen geht es um den Menschen als konkretes „Ich“, „das sich wegen seines Geschicks sorgt und vor dem Tode ängstigt“. In den Romanen sind Elemente physischer und geistiger Liebe vermischt; es gibt ein lebendiges Interesse an der Psychoanalyse, charakteristisch auch die „Lebensphilosophie“. „Die Deutschen glauben, Schmerz sei realer als die Vernunft“ (26). Der dritte Teil des Aufsatzes stellt den *Zauberberg* vor [nicht verdient hat L. das doppelte kabarettistische „nichtsdestotrotz“]. – 1934 in *Esprit* erscheinen „Einige Überlegungen zur Philosophie des Hitlerismus“ (hier mit einem Vorwort L.s zur amerikanischen Übersetzung von 1990). „Eher noch als eine Seuche oder Geisteskrankheit ist der Hitlerismus ein Erwachen elementarer Gefühle“ (39). L. spricht im Vorwort von einem *mal élémental* als Ursprung dieser blutigen Barbarei, gegen das sich die abendländische Philosophie der Freiheit nicht genügend abgesichert habe. Zum elementalen Übel schreiben die Herausgeber eine lange Anmerkung (die man sich freilich klarer wünschte). L. meint damit das Sein als Selbstbehauptung (vgl. seinen durchgängigen Hinweis auf Spinozas „esse suum conservare“ sowie, vielleicht noch häufiger, das Platon-Zitat bzgl. des Guten jenseits des Seins [christlich hieße es: Erbsündlichkeit]). Den Geist der Freiheit, Inbegriff des europäischen Menschenverständnisses, beschwert die Unwiderruflichkeit der Geschichte. Dazu bringt das Judentum die „großartige Botschaft“ möglichen Neuanfangs aus der Gegenwärtigkeit des Ewigen, das Christentum die mystische Erlösung durch Kreuz und Eucharistie. Noch die „Autonomie“ der idealistischen Philosophie ist „durchdrungen vom jüdisch-christlichen Leitmotiv [deutsch!] der Freiheit (42). Bestritten wird dies erstmals vom Marxismus, der jedoch zugleich die Tradition von 1789 fortsetzt. Den radikalen Widerspruch bringt erst eine Sicht, die das tradierte „Gefühl der ewigen Fremdheit des Leibes“ verlässt und in der Leibgebundenheit „das ganze Wesen des Geistes“ erblickt (46). „Aus dieser Konkretisierung des Geistes ergibt sich unmittelbar eine Gesellschaft auf der Basis der Blutgemeinschaft. Und wenn es keine Rassen gibt, muss man sie eben erfinden!“ Was darum hier in Frage steht, sind nicht irgendwelche Doktrinen, sondern (so die Schlussworte des Textes) die Menschlichkeit des Menschen selbst. – 1963 wird „Nom d’un chien“ oder das Naturrecht“ niedergeschrieben, eine Erinnerung an die Zeit im Stalag XI (die in der deutschen Auswahl aus „Difficile Liberté“ fehlt). Ein zugelaufener Hund begrüßte abends die von der Waldarbeit Zurückkehrenden mit Freudengebell und erkannte ihnen so das Menschsein zu, das die Bewacher ihnen absprachen. – Den Abschluss bildet die Tonbandabschrift eines Vortrags (samt Auszügen aus der Diskussion) zur „Eigentlichkeit“ bei Heidegger, den L. selbst für eine Tagung in Straßburg, 1988, ins Deutsche übersetzt hat (mit deutlichen Unterschieden zur Buchfassung in *Entre nous*): „Sterben für“. „Eigentlichkeit und der Andere sind zwei unvereinbare Wege. Das ist der Hauptgedanke meiner bescheidenen Intervention“ (69).

Teil II versammelt acht Arbeiten zu L. *Anette Aronovicz* behandelt seinen Talmudkommentar über den Krieg: „Feuerschäden“. *Catherine Chaliel* befasst sich – „Atheismus und Nüchternheit“ – mit L.s entschiedenem Abweis des Sakralen (als der heidnischen Versuchung): während R. Otto zum Gespräch Abrahams mit Gott das „Staub und Asche“ ins Zentrum rückt, betont L. „die große und beharrliche Kühnheit Abra-