



Daniel Remmel | Fulda, Marburg

geb. 1989, Dr. theol., wiss. Assistent,
verheiratet, zwei Kinder

remmel@thf-fulda.de

„Gott in uns“

Michel Henry im Gespräch mit Meister Eckhart

Zu den prägendsten Gestalten in der Geschichte der christlichen Spiritualität zählt sicherlich der mittelalterliche Mystiker Meister Eckhart (um 1269–1328). Eckharts Denken kreist in erster Linie um das Motiv einer Geburt Gottes in der menschlichen Seele. Dieser spekulative Spitzengedanke ist eingebettet in eine Anthropologie, die vor allem die menschliche Innerlichkeit in den Blick nimmt. Schon Augustinus hat eine Theologie der menschlichen Innerlichkeit entwickelt und die Idee einer den Menschen schon vor aller Reflexion bestimmenden Unmittelbarkeit Gottes dargelegt: Gott, so der Kirchenvater, sei dem Menschen innerlicher als er sich selbst (*interior intimo meo*).

Eckhart greift dieses Motiv gott-menschlicher Intimität auf und macht es zum Zentrum seiner Theologie. Wenn man spirituelle bzw. mystische Theologie als Frage nach der Erfahrbarkeit Gottes im eigenen Leben versteht, so lautet Eckharts Antwort: Eine existentielle Gotteserfahrung wird zuallererst am Grund des menschlichen Selbst zuteil. Am innersten Grund der menschlichen Seele wirkt Gott. Der Seelengrund bezeichnet eine Dimension der menschlichen Selbsterfahrung, die dem Nachdenken über sich selbst noch vorausgeht und deshalb eine intuitiv-affektive Qualität besitzt. Wichtig ist es, den Seelengrund nicht dinghaft misszuverstehen. Er meint eine Vollzugswirklichkeit im Innersten des Menschen, aus der die unterschiedlichen humanen Vermögen entspringen. Der Seelengrund ist zudem nicht unmittelbar mit Gott zu identifizieren. Er ist zwar ungeschaffen und gottgleich, aber eben nicht mit Gott selbst völlig identisch, sondern eher als Bild Gottes zu beschreiben. Vom Seelengrund zu sprechen bedeutet demzufolge, jeden Menschen als eine andauernde Menschwerdung Gottes zu interpretieren und das Verhältnis von Gott und Mensch als eine Einheit in Differenz zu bestimmen. In der menschlichen Erfahrung kommt diese wesentli-

che Bestimmung des Menschen als Bild Gottes und damit die Erfahrung der göttlichen Unmittelbarkeit im Geschehen der *unio mystica*, der mystischen Vereinigung mit Gott, zum Vorschein. Diese spezifische Erfahrung muss vorbereitet werden durch einen geistlichen Weg der Verinnerlichung und des Innehaltens, in dem festgelegte Vorstellungen und Selbstbilder durchkreuzt werden. Eckhart spricht von einer Haltung der Abgeschiedenheit und geistlichen Armut. Wer in Aneignung dieser geistlichen Grundhaltungen die mystische Einheit erlebt, der wird auch eine existentielle Veränderung erfahren: nicht Selbstbehauptung und Selbstzentrierung, sondern eine von der göttlichen Liebe geprägte Grundhaltung zeichnen dann das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zum Nächsten und zur Welt aus.¹

Die theologische Anthropologie Meister Eckharts prägt auch die Lebensphänomenologie des französischen Philosophen und Literaten Michel Henry (1922–2002). Die Theologie ist auf Henry vor allem aufgrund seines religionsphilosophischen Spätwerks in Gestalt einer erst in dessen Todesjahr abgeschlossenen Werktrilogie aufmerksam geworden.² Eckhart spielt in diesen Werken eine wichtige Rolle³, seine Relevanz für Henry wird aber schon in dessen grundlegenden philosophischen Überlegungen sichtbar. Denn Eckhart gilt Henry als einer von wenigen Denkern, die eine in der abendländischen Geistesgeschichte weitgehend vergessene Erfahrungsdimension thematisiert haben: das Phänomen der menschlichen Unmittelbarkeit zu sich selbst, das Phänomen der Immanenz.⁴

Grundlagen der Lebensphänomenologie

Henry wird der philosophischen Strömung der Phänomenologie zugerechnet. Diese befasst sich mit der Aufgabe, das „Wie“ der menschlichen Erfahrung zu analysieren. Edmund Husserl, die Gründergestalt des phänomenologischen Ansatzes, betrieb diese Aufgabe als Analyse der Bewusstseinsstrukturen. Sein bedeutendster Schüler Martin Heidegger sah in der Konzentration auf das Bewusstsein eine Engführung und versuchte stattdessen den existentiellen Vollzug des Menschen in der Welt zu beschreiben. Henry kritisiert beide Denker mit dem Vorwurf, die Ursprungsbedingung aller menschlichen Erfahrung dabei übergangen

1 In meiner knappen Eckhart-Darstellung folge ich den Ausführungen von S. Wendel, *Christliche Mystik. Eine Einführung*. Regensburg 2011.

2 Gemeint sind: M. Henry, „Ich bin die Wahrheit“. Für eine Philosophie des Christentums. Übers. v. R. Kühn. Freiburg i. Br. 2012; ders., *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Übers. v. R. Kühn. Freiburg i. Br. 2011; ders., *Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung*. Übers. v. M. de Coulon. Freiburg i. Br. 2013.

3 Man kann Henrys Denken auch zu anderen Mystikern in Beziehung setzen, so etwa zu Johannes vom Kreuz. Siehe dazu R. Welten, *The Night in John of the Cross and Michel Henry*, in: *Studies in Spirituality* 13 (2003), 213–233.

4 Vgl. M. Henry, *Das Wesen des In-Erscheinung-Tretens*. Übers. v. A. Hansen. Hrsg. v. S. Grätzel. Freiburg i. Br. 2019.

zu haben, nämlich die Unmittelbarkeit des menschlichen Ich zu sich selbst, anders gesagt: eine Immanenz, die auf ihre eigene Weise wirklich erfahren wird. Husserl und Heidegger sind laut Henry einer „Phänomenologie der Welt“ zuzuordnen. Sie beide machen den Erfahrungsbezug des Menschen zu dem ihm gegenüber Anderen, zu den Mitmenschen, zu den Dingen der Welt zum Thema. Sie beschäftigen sich also mit der menschlichen Transzendenz in einem philosophischen Sinn. Ist damit aber die letzte Bedingung menschlicher Erfahrung erreicht? Henry bestreitet dies: Transzendenz muss auf Immanenz, das Erscheinen der Welt auf ein ursprüngliches Sich-Selbst-Erscheinen zurückgeführt werden.

Diese formale Überlegung gewinnt an Farbe, wenn man Henrys Darlegungen zur konkreten Bestimmung der menschlichen Selbstbezüglichkeit berücksichtigt: Diese ist als Lebendigkeit zu beschreiben – daher auch die Bezeichnung „Phänomenologie des Lebens“. Leben in diesem Sinne ist von einer biologischen Lebensdefinition anhand organischer Prozesse grundlegend zu unterscheiden und als Affektivität, also als intuitives Fühlen zu verstehen. Man könnte an dieser Stelle einwenden, dass auch Fühlen den Weltbezug des Subjekts vor Augen führe und deshalb eine Weise menschlicher Transzendenz darstelle. Gefühle regen sich, wenn etwas Anderes, von außen Kommendes das Subjekt affiziert. Wer das Fühlen so beschreibt, erreicht nach Henry nicht die innerste Wirklichkeitsebene des Affekts. Sieht man nämlich davon ab, das Gefühl in seinem Zusammenhang zu den welthaften Faktoren zu verstehen, und blickt hin auf die innerste Vollzugswirklichkeit des Affekts, auf die Unmittelbarkeit seiner subjektiven Erfahrungsweise, so wird deutlich: In der Affektivität zeigt sich nur der Affekt selbst. Erscheinungsweise und Gehalt sind eins: Der Schmerz vermittelt zuerst den Schmerz selbst. Ein ursprüngliches Sich-selbst-Erscheinen bzw. -Affizieren, in dem alle Erfahrung gründet, ist damit freigelegt. Den Affekt von seinen Bezügen zur Welt losgelöst zu betrachten und ihn auf sein „Wesen“ zurückzuführen, meint die Durchführung der phänomenologischen Reduktion. Etwas unter Absehung von bestimmten Aspekten auf das Wesentliche zu reduzieren, ist die Methode der Phänomenologie überhaupt.

Die Selbstaffektion ist damit als Kernbestand dessen anzusehen, was es für Henry bedeutet, ein Ich zu sein. Selbsterfahrung beginnt nicht mit dem Nachdenken über sich selbst. Dies ruft nämlich die Frage hervor, woher ich überhaupt weiß, dass der Gegenstand meines Nachdenkens ich selbst bin.⁵ Die Ich-Erfahrung ist primär ein unmittelbares Erspüren und Erleben meiner selbst. Auf der Grundlage dieser Überlegungen spricht Henry von einer Duplicität des Erscheinens. Jede Erfahrung ist durchzogen von zwei Erscheinungsweisen: der unmittelbaren Selbstaffektion („Wahrheit des Lebens“) und dem nach außen gerichte-

⁵ Siehe zu diesem sog. Reflexionsproblem im Selbstverhältnis etwa D. Henrich, *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität* (stw 2170). Frankfurt/M. 2016.

ten Erscheinen der umgebenden Wirklichkeit („Wahrheit der Welt“). Beide Erscheinungsweisen sind strukturell verschieden. Aber die Erscheinungsweise des Lebens ist Grundlage für jene der Welt.

Körper, Leib und Fleisch

Henry macht die Zweiheit der Erscheinungsweisen an der menschlichen Körpererfahrung deutlich. Zunächst sind menschliche Körper – sowohl der eigene wie der des anderen – als Objekte in der sinnlichen Wirklichkeit erfahrbar. Sie erscheinen in der Welt. Wesentlicher für die menschliche Körpererfahrung ist aber wohl, dass Menschen ihre Körper ganz subjektiv erleben. Für diese subjektive Gegebenheitsweise des Körpers hat schon Husserl die Bezeichnung „Leib“ eingeführt. In ihrer Leiblichkeit sind menschliche Subjekte für die Wirklichkeit geöffnet. Sie erfahren die Welt kraft ihres Leibes, mit dessen Sinnen sie die Welt von einem „Nullpunkt“ (Husserl) aus wahrnehmen. Mit dem Leib können sich Subjekte aber auch in der Welt bewegen, handeln und sich die Welt in immer neuen Perspektiven erschließen.

Diese Subjektivität der Körpererfahrung interessiert Henry vorrangig. Er verbindet sie mit seiner zentralen Entdeckung einer Phänomenologie des Lebens⁶: Damit ich mir in meinem Leib die Welt erschließen kann, braucht es zunächst eine erfahrungshafte Unmittelbarkeit zu meinem Körper als Leib. Wie aber erfahre ich meinen Körper und all die mit ihm verbundenen Fähigkeiten und weshalb bin ich imstande, diese auszuüben? Der Schlüssel liegt für Henry auch hier im Gedanken einer unmittelbaren Selbstaffektion. Im Kontext der Beschreibung der Leiberfahrung nennt Henry das unmittelbare Erleben meiner selbst, das zugleich die Erfahrung ist, die leiblichen Vermögen auszuüben, das Fleisch. Ein menschliches Ich zu sein bedeutet nach Henry also, ein Fleisch zu sein. Ohne hier die Details der lebensphänomenologischen Leibanalyse darbieten zu können, kann gesagt werden: Affektiv-unmittelbare Fleischlichkeit und weltbezogene Sinnlichkeit des Leibes gehen zusammen und Letzteres findet im zuerst Genannten seinen Grund. Auch das Denken gründet in der affektiv-leiblichen Gewissheit des „Ich-kann“.

Der Mensch als „Sohn Gottes“

Sich in einer affektiven Weise selbst zu erfahren, sich unmittelbar selbst zu erspüren, ist für Henry eine passive Erfahrung. Selbstsein bedeutet sich selbst gegeben zu sein. Wann immer der Mensch denkt und handelt, kann er dies nur kraft einer Lebendigkeit, für die er selbst nicht aufkommen kann, sondern die er

6 Vgl. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris 2014.

als ständige Gabe in sich empfängt. Diese Erfahrung menschlicher Gegebenheit und menschlicher Kontingenz deutet Henry – gewiss mitbestimmt durch seine Lektüre der Eckhart'schen Predigten – in einem theologisch-christlichen Sinn. Er verwehrt sich damit einer Option, die im Denkraum der Phänomenologie etwa durch Heidegger vertreten wird und die darin besteht, menschliche Existenz als grundloses Geschick zu deuten und die Erfahrung der Endlichkeit und Nichitigkeit und die existenzielle Annahme des Todes in den Mittelpunkt zu stellen. Für Henry trägt die Erfahrung der Lebensgabe eine Verheißung in sich. Sie verheißt eine Ewigkeit, die über die Kontingenz des eigenen Lebens hinausführt. Zu leben ist die Erfahrung von Präsenz, von Wirklichkeit, die der Flüchtigkeit und damit der Irrealität der zeitlichen Bewusstseinserfahrungen entgegenzusetzen ist.

Präsenz auf Ewigkeit zurückzuführen – eine solche Perspektive kann der französische Phänomenologe nur entfalten, weil er in seinem Spätwerk auf offenbarungstheologischem Fundament reflektiert. Ein methodischer Atheismus, wie ihn sich etwa Husserl selbst auferlegt hat, spielt an dieser Stelle keine Rolle mehr. Vielmehr legt Henry ganz in christlichen Denkmustern eine Theologie des Lebens vor. Schon bevor sich das Leben im endlichen Menschen vollzieht, besitzt es in Gott seine Wirklichkeit. In der Bibel ist die Bezeichnung Gottes als Leben ein gängiges Narrativ, etwa im Johannesevangelium (vgl. Joh 1,4), das für die theologische Entwicklung des lebensphänomenologischen Ansatzes von zentraler Bedeutung ist. Henry spricht prominent von der „johanneische[n] Ur-Intellibilität“⁷ des Lebens und bringt damit ein Doppeltes zum Ausdruck: Zunächst ist es eine Aussage über die göttliche Wirklichkeit und eine Absage an die hellenistische Tradition der Gottesrede. Im griechischen Denken, etwa bei Aristoteles, ist Gott das sich selbst denkende Denken, der nicht-affizierbare, des Leidens unfähige, vollkommene Geist. Mit Bezug auf die johanneischen Schriften setzt Henry einen gegenteiligen Akzent: Er will Gott pathisch verstanden wissen. Gott ist Leben bzw. Fleisch, das sich selbst affiziert. Ein solches Gottesverständnis, das mit Gottes Affizierbarkeit, Leidensfähigkeit und Leidenschaftlichkeit rechnet, ist insbesondere mit der Fleischwerdung des göttlichen Wortes gefordert. Nur ein Gott, der Leben und Fleisch ist, kann auch Fleisch werden und am Dasein des Menschen als Mensch teilnehmen.

Die Selbstaffektion, die Gott ist, beschreibt Henry ferner mit trinitätstheologischen Begriffen. Gott ist das affektive Sich-selbst-Erfahren des Vaters im Sohn durch den Heiligen Geist. Besonders der gottimmanente Sohn, der Ur-Sohn, der Ur-Christus, gewinnt in Henrys Trinitätstheologie Gewicht. Er steht für die personale Individualität und Einzigkeit Gottes, dafür, dass Gott nicht nur das Leben, sondern der Ur- bzw. Erst-Lebendige ist.

7 M. Henry, *Inkarnation*, 399 [s. Anm. 2].

Die Rede von der „johanneischen Ur-Intelligibilität des Lebens“ besagt auch, dass das menschliche Leben mit dem göttlichen Leben substanzial identisch ist. Es gibt nur ein einziges Leben, das sich in Gott und im Menschen ständig in Form der Selbstaffektion vollzieht. Diese Einheit und Einzigkeit des Lebens mutet monistisch an; Gott und Mensch scheinen miteinander identifiziert zu werden. Gegen diesen verbreiteten Verdacht lässt sich einwenden, dass Henry – wie schon Eckhart – einerseits die Vollzugsweise (Modus) des Lebens in Gott und im Menschen klar unterscheidet. Gott und nicht der Mensch ist die Quelle des Lebens. Nur Gott kann sich selbst im Leben begründen, weil er das Leben ist. Der lebendige Mensch hingegen ist gegenüber dem Leben, das sich in ihm selbstaffiziert, absolut ohnmächtig und passiv. Henry prägt hierfür die Unterscheidung von starker und schwacher Selbstaffektion. Andererseits steht in den religionsphilosophischen Überlegungen Henrys fest, dass der lebendige Mensch und der Erst-Lebendige nicht zu identifizieren sind.⁸ Wenn sich das Leben ereignet, dann vollzieht es sich in einer absoluten Individualität, die jeden lebendigen Menschen sowohl von seinen Mitmenschen als auch vom Erst-Lebendigen unterscheidet. Jeder Mensch erfährt das eine göttliche Leben und damit auch sich selbst in Singularität und Unvertretbarkeit.

Der Mensch darf sich aufgrund der Gabe des Lebens, die er in sich erfährt, als Sohn⁹ bzw. Kind und Inkarnation Gottes verstehen. Gottes Kind zu sein stellt aber keine Erfahrung der Abhängigkeit, sondern der Freiheit dar, weil das Leben dem Menschen übergeben und zugeeignet wird. Mit diesem Leben unmittelbar verbunden ist die Erfahrung der vielfältigen leiblichen Vermögen und damit eines „Könnens“, das der Mensch unmittelbar aus sich selbst umsetzen kann. Freiheit, so sagt es Henry schon während der Anfänge seines Nachdenkens, ist das fundamentale Motiv seiner Philosophie.

Sünde, Offenbarung und Erlösung

Die Freiheitserfahrung birgt eine gewisse Ambivalenz, die in der lebensphänomenologisch fundierten Theologie Henrys der Entfaltung des Sündenbegriffs dient: Die Erfahrung der Freiheit trägt in sich die Gefahr des Egozentrismus. Henry rekonstruiert diesen Zusammenhang im Ausgang von der Beobachtung, dass die Erfahrung des Lebens eine Erfahrung der Selbst-Ermächtigung ist. Eigentlich findet sich der Mensch in einer ursprünglichen Passivität im Leben. Er ist sich gegeben, was theologisch als Gotteskindschaft reformuliert werden kann. Er steht aber in Gefahr, diese Verdanktheit zu vergessen, gerade weil die Selbstaffektion sich als ein leibliches „Ich-kann“, als Freiheit des Menschen realisiert. Das Ver-

8 Vgl. M. Henry, *Wahrheit*, 146–148 [s. Anm. 2].

9 Henry benutzt fast ausschließlich die Bezeichnung „Sohn“. In Annäherung an eine geschlechtergerechte Sprache möchte ich von Gotteskindschaft sprechen.

gessen des Lebens und seiner Bestimmungen droht aber auch aus phänomenologischen Gründen, die in der Zweiheit der Erscheinungsweisen begründet sind. In ihrer Unmittelbarkeit entzieht sich nämlich die Erfahrung, (als Kind Gottes) zu leben, einer bewussten Thematisierung, weil das Leben solchen Versuchen, es im Nachdenken zu erfassen, immer schon vorausliegt: „Leben“ und „Welt“ sind – wie schon dargelegt – strukturell verschieden. Droht dem Leben aber das Vergessen, so droht es auch der Bestimmung des Menschen als verdanktes Kind Gottes. Das Lebensvergessen verschlingt darüber hinaus die menschliche Gemeinschaftserfahrung, die Henry damit erklärt, dass das Leben, das alle Lebendigen in sich erfahren, in jedem das eine göttliche Leben ist. Als Lebendige stehen die Menschen von vornherein in einer Gemeinschaftlichkeit, an deren phänomenologischer Rekonstruktion das in sich selbst zentrierte und einander unzugängliche menschliche Bewusstsein nur scheitern kann. Henry führt diese vielfältigen Beobachtungen, die das menschliche Selbstsein ausmachen, in seiner Rede von der „transzendentalen Illusion des Ego“¹⁰ zusammen: Das sich empfangende Sich verschwindet hinter dem sich selbst als absolut begreifenden Ich. Wer sich selbst als sich empfangendes Kind, ja mehr noch, als in Gemeinschaft gesetztes Kind unter Kindern vergisst, der neigt in seiner bewussten Lebensführung dazu, nur noch um sich zu kreisen. Er tendiert zu egoistischer Selbstsorge und damit zur Sünde.

Wie aber findet der Mensch wieder aus der Sünde heraus? Dass der sündige Mensch den Kontakt zur Wirklichkeit Gottes nicht verliert, dürfte klar sein, empfängt doch auch dieser jeden Augenblick die Gabe des göttlichen Lebens in sich. Henry deutet die passive Selbstaffektion des Menschen gar als primäre Weise der Offenbarung. Gott spricht im „Wort des Lebens“ den Menschen an.¹¹ Weil aber dieser Offenbarung aus Sicht des menschlichen Bewusstseins das Vergessen droht, löst dieser Hinweis die Frage nach einem Ausweg aus der sündigen Selbstzentrierung nicht. Diesen Weg bahnt vor allem das neutestamentliche Zeugnis, des Näheren die Predigt Jesu. Henry interpretiert die Verkündigung Jesu als einen Diskurs, der das göttliche Leben des Menschen und die Gotteskindschaft vor Augen führt. Vorbereitet durch die Lektüre des Neuen Testaments und eine entspreche Veränderung im menschlichen Selbstverständnis kann es dem Menschen von Neuem gelingen, seiner Gotteskindschaft gemäß zu leben. Die existentielle Veränderung, die der Mensch hier durchlebt, bezeichnet Henry als „zweite Geburt“¹². Für ihn ist die zweite Geburt eine Erfahrung, die der Lebendige mit dem Leben macht. Es ist die Erfahrung des Lebens, insofern es als Kindschaft zugleich Gottesgemeinschaft und damit Heil ist. Als Lebendiger weiß sich der Mensch von Gott geliebt. Als affektive Erfahrung, als „pathische (...)

10 M. Henry, *Wahrheit*, 196 [s. Anm. 2].

11 Vgl. M. Henry, *Worte*, 93–97 [s. Anm. 2].

12 M. Henry, *Wahrheit*, 213 [s. Anm. 2].

„Erschütterung“¹³ scheint die zweite Geburt in etwa das zu meinen, was Eckhart als intuitive Erfahrung der *unio mystica* zu beschreiben suchte. Wie für Eckhart ist auch für Henry klar, dass der Mensch nach der zweiten Geburt vor allem in einer anderen Weise handelt. Nicht mehr Selbstzentrierung darf ihn bestimmen, sondern – so Henry unter Bezug auf Mt 7,21 – der Versuch, den „Willen des Vaters“ zu tun.¹⁴ Konkret zeigt sich dies in einer Praxis der Barmherzigkeit gegenüber dem Nächsten. Gottes- und Nächstenliebe sind auch aus lebensphänomenologischer Sicht untrennbar.

Konsequenzen für die christliche Glaubenspraxis

Zunächst ist ein gängiges Missverständnis abzuwehren: Auch wenn solches Nachdenken vor allem um die menschliche Innerlichkeit kreist und in dieser Unmittelbarkeit zu sich selbst eine Erfahrung göttlicher Nähe erblickt, ist daraus keine Spiritualität der Entweltlichung zu folgern. Im Gegenteil: Ein derartiges Verständnis des Menschen als lebendiges Subjekt und geliebtes Kind Gottes führt in die Zusammenhänge dieser Welt hinein und verpflichtet zu einer kritischen Zeitgenossenschaft im Ausgang vom Imperativ zu praktischer Nächstenliebe. Nicht umsonst kritisiert Henry die Formen der Barbarei, die die moderne Technikgesellschaft hervorgebracht hat und die den Menschen von sich selbst entfremden.¹⁵

Zudem lädt die lebensphänomenologische Sicht auf den Menschen dazu ein, die Würde und den Wert menschlicher Leiblichkeit zu entdecken. Dies ist deshalb der Hervorhebung wert, weil das Christentum über seine Geschichte hin in der Annäherung an dualisierende Welt- und Menschenbilder gelegentlich leibfeindliche Tendenzen entwickelt hat. Der dominanten Sicht, vor allem in der Geistigkeit des Menschen das Indiz seiner Gottebenbildlichkeit zu erblicken, widerspricht Henry dahingehend, dass gerade Leiblichkeit, Lebendigkeit und Affektivität die Gotteskindschaft des Menschen ausmachen. Diese anthropologische Neuorientierung hat die johanneische Inkarnationsaussage auf ihrer Seite. Sie beinhaltet zudem Impulse für das christliche Erlösungsverständnis, das in der gegenwärtigen Theologie vor allem in ethischen Kategorien als Anerkennungsgeschehen reformuliert wird. Aus lebensphänomenologischer Sicht sind die sinnlichen Erfahrungen des Lebensglücks, die Erfahrungen von Freude und Fülle Anzeichen der Ewigkeit. Erlösung und Vollendung haben eine affektive Komponente, was in den biblischen Motiven des himmlischen Hochzeitsmahls

13 R. Kühn, *Gottes Selbstdifferenzierung als Leben. Religionsphilosophie und Lebensphänomenologie*. Würzburg 2009, 48.

14 Vgl. M. Henry, *Wahrheit*, 231–233 [s. Anm. 2].

15 Siehe M. Henry, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*. Übers. v. R. Kühn u. I. Thireau. Freiburg i. Br. 2016.

anklingt. Henrys Denken ermutigt, das Glück der menschlichen Leiblichkeit und Lebendigkeit in seiner affektiven Innerlichkeit zu entdecken: in der Meditation¹⁶, in Kunst und Musik, in der Erotik oder auch in der körperlichen Bewegung. Damit ist kein Hedonismus angezeigt, besonders keiner, der auf Kosten anderer gehen darf. Menschen sind lebendige Subjekte, die die unverlierbare Würde der göttlichen Lebensgabe in sich tragen. „Das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14) ist eine Aussage, deren Wahrheit wir in uns selbst entdecken können und in unserem Umgang miteinander sichtbar werden sollte.

16 M. Sorace, *Das Wort und die Wörter. Michel Henrys Sprachphilosophie und die christliche Meditation*, in: *Meditation. Zeitschrift für christliche Spiritualität und Lebensgestaltung* 36 (2010), 20–23. Den lebensphänomenologischen Ansatz Henrys habe ich ausführlich in meiner Dissertation *Die Leiblichkeit der Offenbarung* aufgearbeitet. Diese erscheint demnächst in den „Innsbrucker Theologischen Studien“ (ITS).