

## **TRAUMA UND TOD ALS LEBENSBEZUG** **Eine radikalphänomenologische Skizze**

ROLF KÜHN

In der Verzweiflung, welche die Grundform jedes depressiven Erlebens von der Verstimmung oder Verstörung über die Schwermut bis hin zum Traumatisiertsein und Tod ausmacht, ist grundlegend die Erfahrung gegeben, nicht mehr leben zu können und – zumeist damit verbunden – auch nicht mehr geliebt zu werden. Wir müssen ein solches Phänomen aus den letzten Strukturen des rein phänomenologischen Lebens selbst heraus verstehen, wenn wir die Berechtigung eines Sprechens von der konstitutiven Selbstfreude und Selbstliebe des Lebens in seinem ausschließlichen Pathos auch in diesem Fall – wie in allen anderen Lebensmodalisierungen – nicht verlieren wollen. Denn in der radikalen Selbstaffektion als unserer effektiven Individuiertheit nimmt sich das Leben jeweils als das identisch verbleibende absolute Leben entgegen und gibt sich in solch passiblem Empfangen als die Freude über sich selbst weiter. Dadurch ist es möglich zu sagen, das Leben sei in seinem innersten Wesen als sein Selbsterscheinen gleichursprünglich durch Leiden bzw. Sichertragen und Freude geprägt. Diese beiden Gefühlstonalitäten sind als absolut phänomenologische Grundstimmungen voneinander unabtrennbar, so daß die gesamte menschliche Existenz in ihrer Entwicklung und ihrem Verlauf davon geformt und jeweils bestimmt bleibt.

All unsere Handlungen vollziehen sich in der Tat in dieser ständigen Vorgegebenheit, daß sie dem Unangenehmen und dem Schmerz entfliehen wollen, um die Lust und das Glück des Lebens zu empfinden bzw. wiederzuerlangen. Allein daher gibt es eine Grundspannung schon in jedem einfachsten Bedürfnis, da es an eine entsprechende Befriedigung oder Erfüllung gebunden ist. Allerdings dürfen wir diese Spannung mit ihrer weiteren Modalisierung als Anstrengung hin zum Tun im Verhältnis

zwischen Freude und Leid sowie zwischen Leid und Freude nicht als eine *Trennung* innerhalb des Lebens als solchen betrachten, und auch nicht als eine gegenseitige Ergänzung oder Hinzufügung etwa. Es gilt vielmehr grundsätzlich, diesen Bezug der *Gegenseitigkeit* als einen phänomenologischen *Übergang* zu verstehen, welcher ohne irgendeine Unterbrechung zwischen diesen beiden genannten Grundstimmungen ständig stattfindet, und zwar eben in beide "Richtungen". Letzteres Phänomen ist im übrigen ein Hinweis darauf, daß es im rein immanenten Leben keine ekstatische Zeit gibt, denn niemals vermag sich in solcher Zeitlichkeit als Transzendenz die Vergangenheit wieder zur reinen Gegenwart zu wandeln, während in der Historialität des Lebens als "affektiver Zeitlichkeit" Leid erneut zu Freude und umgekehrt wird (Kühn 1994, 221 ff.).

Wenn Glück seelisch in Unglück und Schmerz umschlägt, so sprechen wir von Depression sowie ihrer Verzweiflung und suchen meist Gründe und Motive dafür in den äußeren oder biographischen Ereignissen. Aber diese Veränderung hat sich letztlich nur ereignen können, weil die Affektivität eine solch untilgbare Traurigkeit oder Melancholie als Möglichkeit in sich trägt, ohne daß wir das Leben dennoch als uns "feindlich gesinnt" hinstellen könnten, wie Kafka sagt. Das Prinzip jedes Leidens bildet nämlich jene genannte radikale *Passibilität*, in der sich das Leben in seiner Selbstoffenbarung als innere Affektion entgegennimmt, um in solchem Sichertragen und Erleiden das Leben selbst zu sein, welches sich in seinem Selbstergreifen weiterhin als Leben zugleich seiner selbst erfreut. Dieses Leiden ist deshalb – ebensowenig wie die Selbstfreude des Lebens – kein einzeln beobachtbares oder ontisches Gefühl, sondern jene pathische Uraffektivität, von der aus jedes besondere Schmerz- und Freudegefühl lebensgenealogisch erst möglich ist. In dieser affektiven Grundspannung kann mithin auch allein das entstehen, was wir gemeinhin heute immer häufiger ein Trauma mit seinen vielfältigen Aspekten nennen, und nur aus dieser Grundgestalt des lebendigen Übergangs heraus vermag es vom Leben selbst her ebenfalls wieder überwunden zu werden. Betrachten wir daher dieses phänomenologischste aller Gesetze des inneren Lebens genauer, so stoßen wir eben auf die eingangs erwähnte *Verzweiflung* als den Grund jeder Depression und Melancholie wie auch jedes Traumas, denn es handelt sich – trotz ihrer Alltäglichkeit – jeweils um eine Extrem-

erfahrung, welche die Ipseität des Ich als *Bezug zu sich* selbst betrifft und auch für das Sterben gilt.

### 1. VERZWEIFLUNG ALS REINE SUBJEKTIVITÄT UND "TÖDLICHE KRANKHEIT"

Jedes lebendige Sich ist nämlich in Wirklichkeit nichts anderes als ein *Bezug zu sich*, welcher niemals in der Außenheit der Welt möglich ist, weil in der Welt und als Welt alles nur im Nebeneinander oder als Differenz existiert. Was dieses Sich als affiziertes "Ich" auf sich bezogen sein läßt, ist kein Denken als Selbstreflexion oder "Selbsterfahrung", weil diese niemals irgendetwas Lebendiges schaffen, sondern die Unmittelbarkeit des Lebens in der Selbstoffenbarung seines affektiven oder fleischlichen Pathos. Genauer gesagt: die originäre Verknüpfung des Leidens des Lebens mit seiner Freude als sein Sich-selbstertragen und sein Sich-selbst-ergreifen in ein und derselben *Selbstumschlingung* seines Wesens, die meine transzendente Geburt als Ich beinhaltet (Henry 1997, 51 ff.). Wo mein Sich in einem solchen Pathos individuierend gezeugt wird, vermag es sich aufgrund einer solch radikalen Lebensgeburt nie mehr von der "Last" dieser absoluten Passibilität zu befreien, wie besonders jedes Leiden zeigt. Allerdings wächst in einem Ich der Verzweiflung dann ein Wollen, diesem unerträglichen Leid zu entkommen, je unerträglicher es in der Existenz wird. Dieser Fluchtversuch ist dann aber damit identisch, sich selbst entkommen zu wollen – *kein Sich mehr sein zu müssen; keine Subjektivität mehr in ihrem unaufhebbaren Sich-empfinden-müssen*, dessen Leid unweigerlich in Verzweiflung umschlägt. Denn da genau diese Loslösung von sich selbst nicht möglich ist, bricht hier unter anderem nach Nietzsche oder Kierkegaard etwa die größte Verzweiflung hervor, die es überhaupt nur geben kann, nämlich sich von sich selbst lösen zu wollen – und genau dies nicht zu können, wie erfolgreich auch immer die inneren Selbstdistanzierungen dazu aus psychologischer Sicht sein mögen. Die äußerste Verzweiflung als Depression, Schuld, Melancholie oder Trauma im einzelnen, oder auch zusammen, wird folglich gerade in dem geboren, was der phänomenologische Grund aller Erfahrung ist, nämlich innerhalb der radikalen Immanenz des Lebens von dessen reiner Affektivität allein her zu leben, sie

absolut in sich zu tragen – sie zu sein. Die Verzweiflung, sich von sich lösen zu wollen und es nicht zu können, findet – anders gesagt – die Unmöglichkeit zu einer solchen Abtrennung von sich selbst genau im Wesen des Lebens als solchem vor, welches in *seiner* Selbstaffektion als der *meinigen* für immer an sich gebunden ist. Dieser vorzeitliche Widerspruch, welcher daher auch nicht durch die Zeit oder eine sonstige Exteriorität der Ek-stase (Welt, Wille, Freiheit usw.) gelöst werden kann, ist der tiefe Widerspruch der Verzweiflung, ihre "tödliche Krankheit" als Depression und Schwermut: *Sterben zu wollen, und es nicht zu können, weil solches Sterben einen Widerspruch zum Leben selbst bildet, woraus sich daher ein Gefühl "ewigen Sterbens" ergibt*, welches mehr oder weniger stark jede Weise solchen Leidens ergreift.

Dieser Widerspruch ist kein bloß logischer oder existentieller, und damit auch dem Denken letztlich nicht zugänglich, so daß er nur als Grenzgefühl unserer Existenz selbst gelebt zu werden vermag: dort, wo die Existenz radikal phänomenologisch in das Leben hinabtaucht, so daß dieses in ihr aufgrund seines Pathos wie ein ständiger Brand ist. Aber wir können auch schon sagen, um es anschließend deutlicher auszuführen, daß genau in dem Maße, wie das Ich diese seine letzte Ohnmacht erfährt, sich selbst nicht von innen her zerstören zu können, desto mächtiger auch die reine Erprobung des Lebens in seiner überwältigenden Mächtigkeit wird, welche das Ich – gegen es selbst und sein Wollen – in seine Ipseität hineinwirft, um es leben zu lassen. Selbst im Suizid als Zerstörung von außen wird diese Macht noch in Anspruch genommen, sofern er als Akt der Tötung mit der Kraft des Lebens selbst ausgeführt werden muß. Durch das Leiden als solches hindurch vermag sich folglich das Leben so zu offenbaren, daß es mächtiger als alle Verzweiflung auftritt. Denn auf dem Grund der Verzweiflung offenbart sich – ohne ein zu denkendes oder zu erinnerndes Wissen – in der Tat das Absolute des Lebens, da es außer dieser *Selbstoffenbarung des Lebens* kein anderes "Sein" mehr gibt, so daß sich hier eine Affinität zwischen dem phänomenologischen und religiösen Erleben ergibt (Kühn 2003). Dieser Grund ist daher jener Grund, worin sich das Leben als Leben sammelt, um durch sich selbst sein eigenes, absolutes Erscheinen zu bilden, in dem das "Ich" zum lebendigen Ich wird. Und es läßt sich daher ebenfalls sagen, daß Trauma und Schmerz von hier aus auch wieder ihre

“Heilung” erfahren können, sofern eben kein Gefühl in sich “blockiert” bleibt.

Denn sofern es im Leben geboren wird und in ihm wächst oder sich darin steigert, mit anderen Worten durch das Leben in sein eigenes affektives Fleisch als inneres Pathos gelangt, gibt es grundsätzlich eine “innere Geschichte” jedes Gefühls, welche genau die Historialität des absoluten Lebens in seinen stetigen Übergängen und Umwandlungen selbst ist – die Verwandlung des Leidens in die Freude des Lebens. Wenn wir also existentiell in gewissen Grenzen sagen dürfen, Krisen seien notwendig, um im Leben am Leben zu wachsen, dann geht es dabei lebensphänomenologisch gerade um diese “Dialektik” der Selbstaffektion in ihrer reinen Passibilität als einem scheinbaren Paradox. Eine solche Dialektik, weil sie das Herz jedes tiefen Leids bildet, läßt daher verstehen, warum auch Heilung im weitesten Sinne eben immer möglich bleibt. Denn bewußt oder unbewußt, methodisch oder intuitiv, basiert jede Heilkunst auf der inneren Selbstbewegtheit des Lebens in deren stetem Hinüberschwingen von Leid/Freude, wodurch wir in der Selbstgebung des Lebens als der höchsten “Gabe” aller Gaben an uns selbst ge-gaben werden. Und weil wir unablässig auf diese und keine andere Weise im Leben geboren werden, um transzendental Lebendige nur in ihm zu sein, vermag auch jede affektive “Fixierung” mit ihrer Verzweiflung in sich selbst ebenfalls wieder nur gelöst zu werden, weil solcher Wandel das Unwandelbare des Lebens schlechthin bildet.

Wenden wir uns hier genauer dem *Trauma* zu, dann geschieht dies auch deshalb, weil aufgrund der jüngeren geschichtlichen, politischen und gesellschaftlichen Situationen mit ihrer brutalsten Gewalt der Ausrottung die psychologische Problematik des rein kindlichen Traumatismus überstiegen wird und heute allgemein nach einer angemessenen phänomenologischen Antwort ruft. Im Anschluß an das zuvor Gesagte kann ohne Zweifel festgehalten werden, daß das Ich im Trauma gegen sein eigenes Wollen ebenfalls die Bedingung seiner reinen Subjektivität als sein Pathos erleidet. Als Verschärfung anderer Leiden geschieht dies aber so, daß hier eine zusätzliche, absolut phänomenologische Problematik von *Vergessen und Erinnerung* gegeben ist: Der Sinn des Geschehenen vermag nicht mehr eingeholt zu werden, weil das Vergessen selbst das Ich affektiv so eingeklammert hält, daß es sich nicht anders mehr denn als

“Vergessen” erinnern kann. Das KZ-Syndrom – auch Jahrzehnte später, oder sogar bei der Nachfolgergeneration noch – läßt kein Ich mehr zu, welches diese unermessliche Grausamkeit in ein Bild der Er-innerung zu bringen vermöchte. Und so ist das Ich durch sich selbst in sein Vergessen zurückgeworfen, ohne Antwort darauf, *worum* es leidet, weshalb Jean Améry etwa auch in bezug auf sein eigenes Erleben solcher Tortur nur noch über dieses Leid schreiben konnte: “Der Schmerz war, was er war” – er offenbart sich nur als Schmerz, und als nichts anderes mehr. Es gibt hier sozusagen bloß einen “stummen Sinnverweis” durch das affektive Symptom, aber die nicht aussagbare Bedeutung entzieht sich immer wieder in eine absolute Passibilität hinein. Dieser Entzug macht hier das eigentliche Leiden aus und bildet zur Zeit das Zentrum psychotraumatischer Forschung, die noch nicht zum Abschluß gekommen ist (Staudigl 2003).

Durch diesen Ausschluß oder Entzug wird insbesondere die Unterscheidung zwischen dem Realen und dem Symbolischen (Sinn) aufgehoben, und das Ich verschwindet in gewisser Weise, weil es sich einem gänzlich kontextunabhängigen Phänomen (des Vergangenen ohne Erinnerung) gegenüber befindet. Solch unerträgliche Vorstellung aus der eigenen Biographie – oder sozial gesehen die Unmöglichkeit einer Beziehung zum Anderen – bedeutet für die Subjektivität jenes “Wider-willen”, worin gerade die Bedingung *als* Subjektivität zu leben ist. Der Traumatisierte steht also ebenfalls im reinen Pathos des Lebens, und auch seine Verzweiflung hat keinerlei Namen, wie in den schweren Depressionen, so daß hier von der tiefsten menschlichen Erfahrung des Pathos gesprochen werden kann. Wenn nämlich das originäre Leben selber in seinem absolut phänomenologischen Wesen *Selbstvergessen* ist, das heißt, niemals Gegenstand eines thematischen Wissens oder Wollens zu werden vermag, weil es nie selbst wie ein Gegenstand zu sich selbst distanziert auftritt, so gilt gerade vom Trauma diese paradoxe Erfahrung: “Ich kann nicht vergessen, denn das Vergessen vergift mich mit sich, um mich immer wieder vor das Vergessen zu stellen.” Diese doppelte Unmöglichkeit, welche das Vergessen *im* Vergessen wiederkehren läßt, weil das Nicht-vergessenkönnen durch das Versagen der Erinnerung bestimmt ist, macht die besondere affektive Logik der traumatischen Situation aus: als Ausstoßung, Verwerfung oder Opferung leben zu müssen, deren “Sinn” allein durch eine Fremdbesetzung von außen mit-

tels geschriebener, dokumentierter oder erzählter Geschichte erfolgt. Erst eine Heilkunst, welche folglich die rein immanente Sphäre des Selbstvergessens des Lebens mit in ihre Forschungen hineinnähme, wäre daher in der Lage, diese extreme Situation der reinen Subjektivität zu verstehen. Die Verzweiflung hat hier, wie gesagt, keinerlei im Außen maßgeblichen Namen mehr, sondern sie ist mit dem Wesen des immanenten Lebens selbst identisch, welches sich eben im Außen prinzipiell in keinem Bild darzustellen vermag. Wird dieses äußerste Gesetz allen Erscheinens in seinem Selbsterscheinen berücksichtigt, so ergibt sich eine Hoffnung auf "Heilung" auch im Trauma, weil hier das Leben rein affektiv oder selbstvergessend nur noch um sich selbst weiß und in solchem gedanklichen oder nicht erinnerbaren Selbstvergessen keines anderen Wissens mehr bedarf, um zu leben. Auch dieser Übergang von Bild/Bildlosigkeit ist daher im rein phänomenologischen Wesen des Lebens vorgezeichnet wie der Übergang von Leid/Freude, und beide berühren sich in ein und demselben Pathos, das als innerste Bestimmung gelebt werden kann, um sich dann im Übergang zu lösen, wie auch unser christologischer Vergleich am Schluß zeigen möchte.

Versuchen wir solches Leid und seine Heilung in dieser Hinsicht noch genauer zu verstehen, so läßt sich dieser Zusammenhang am heute vielfach damit gleichzeitig diskutierten Problem der *Identitätskrise* aufweisen. Denn in Depression und Trauma geht es gerade nicht um das Verschwinden einer dann fehlenden Identität, sondern um deren Akzentuierung. Die Verzweiflung ist nämlich nicht nur eine Verzweiflung des Ich, das heißt eine ihm bloß zukommende äußere Qualität, sondern es handelt sich um eine Verzweiflung des Ich *hinsichtlich seiner selbst*, weshalb wir eben von einer Problematik des "Bezugs" in diesem Zusammenhang sprechen. Wenn daher oft gesagt wird, die Identität des Ich sei in solch traumatisierenden Situationen zerstört, so entspricht dies nicht genau dem radikal phänomenologischen Sachverhalt des inneren Pathos, da sich das "Ich" gerade nicht aus der ipseisierenden Lebensaffektion herauslösen kann und sich deshalb als ein passibles Ich in der ganzen Schärfe seiner absoluten Subjektivität erfährt. Gerade weil man *auf sich selbst* zurückgeworfen ist, verzweifelt man *an sich selbst*, da auch die Welterfahrung in ihrer empfundenen Abwesenheit ihrerseits ganz auf dieses Sich in seiner Verzweiflung zurückbezogen bleibt (Henry 2001).

Die Abwesenheit der Welt in der Angst solchen Leids ist nur der Ausdruck dafür, daß die Verzweiflung Immanenz und Transzendenz gleichzeitig betrifft, ohne hier die Angstanalyse für sich weiterzuverfolgen (Kühn 2002, 35 ff.). Wenn mich aber beides verzweifeln läßt, dann steht das absolute *Selbstverhältnis* im Mittelpunkt, da es den Phänomenalisierungsgrund des *Erscheinens* überhaupt beinhaltet. Das Sich erfährt in der Unerträglichkeit des Leidens die radikale Passibilität des Lebens, ohne sie irgendwie überwinden – sich der "Last der Existenz", wie man sagt, entziehen zu können. Wenn das Ich in seiner Identität durch das Leben an sich selbst als Ipseität gegeben wird, da es nur in der transzendentalen Geburt zu sich selbst gelangen kann, dann erfährt es umso mehr in der Verzweiflung, sich von sich als absoluter Subjektivität lösen zu wollen, die Unaufhebbarkeit seines Sich, welches gerade in diesem absoluten Bezug zum Leben besteht. Genau in seiner größten Verzweiflung, wie Kierkegaard sagt, ist das Ich nicht in der Lage, sich zu zerstören, und in dieser Anstrengung, es dennoch immer wieder zu versuchen, wird die "Krankheit des Lebens" zu einem "ewigen Sterben" (1984). Die Verzweiflung ist also zur "tödlichen Krankheit" geworden, und dieser fortdauernde Widerspruch eines Wollens des Nicht-wollens, welche beide vom Ich ausgehen, macht gerade das Unzerstörbare und Brennende in ihrer rein pathischen Intensität aus.

Dies kann durchaus auch in konkreten Akten von körperlicher Selbstverletzung etwa weiterwirken, so wie eine jüngere Frau sich immer wieder in die untere Armseite schnitt, wenn ihr von Anderen Schmerz zugefügt worden war, den sie zuvor in der Kindheit auf brutalste Weise als Vergewaltigung erfahren hatte. Indem *sie sich selbst* Schmerz zufügte, spürte sie in diesem "Selbermachen" die Mächtigkeit ihres "Selberkönnens", welches sich sonst nur in innerer Hilflosigkeit und Wut äußerte. Im zusätzlichen Versuch, die sich-selbst-zugefügte Wunde durch Wiederaufreißen zu erhalten, besaß mithin das verzweifelte Ich eine Möglichkeit, das sonst nur als Ohnmacht erfahrene Ich in einer anderen Gefühlsweise zu erleben, so daß sich hier paradoxerweise "Leben" nur als verletzender Zugriff auf sich selbst manifestieren konnte. Dieser jeweils ungedachte Widerspruch in der Verzweiflung des Ich kann somit pathogen durchaus zu einem "Machterleben" gelangen, welches an die Identitätsproblematik des Ich als fragliches "Selbstverhältnis"



im rein passiblen Leben zurückverweist. Wenn Kierkegaard nämlich prinzipiell bemerkt, "das Selbst des Menschen [sei] ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem Anderen verhält", dann ist in einem solchen Bezug gerade das "Andere" mitgesetzt. Dieses Andere als die Mächtigkeit, wie es für Depression, Trauma oder Selbstzerstörung und Tod zu verstehen gilt, ist kein Anderes außerhalb der Selbstidentität, sondern macht gerade deren selbstaffektive Lebenserprobung aus.

Deshalb bleibt auch mit Kierkegaard noch weiter zu analysieren: "Indem sich das Selbst zu sich selbst verhält und indem es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzt", wie es in seinem Werk "Die Krankheit zum Tode" heißt. Die Auflösung der Verzweiflung an Transzendenz und Immanenz bzw. an Welt und Leben erfolgt mithin durch die *Transparenz* der Ichidentität. In der rein affektiven Erprobung seiner Selbstheit erfährt das verzweifelte Ich auf dem Grund seiner Unmöglichkeit, sich selbst in der reinen Passibilität gründen zu können, die absolute Mächtigkeit, welche diese Passibilität "sein" läßt – *mit dieser selbst* als Passibilität *für mich* identisch ist. Mit anderen Worten bedeutet dies, daß aus dem Selbstverhältnis des Ich in der reinen Selbstoffenbarung des Lebens als Mächtigkeit oder "immanenter Transzendenz" ein *Mich* wird: ein Ich im Akkusativ, welches nichts anderes als den *rein praktischen Selbstvollzug* der Selbstgebung des Lebens in der Weise des mir-gegebenen "Mich" besagt (Kühn 2002, 240 ff.). Die Verzweiflung besitzt also ihren Höhepunkt in ihrer Tiefe selbst, sich nämlich nicht mehr vom reinen Leben getrennt zu wissen, wobei dieses "Wissen" kein abstrakter Gedanke ist, sondern eben ein reines Erleben. Auf solchem Hintergrund wird erst Kierkegaards hier angeführte Analyse insgesamt verständlich, daß es das "größte Unglück" wäre, diese Krankheit in ihrer Verzweiflung "niemals gehabt zu haben".

## 2. TOD UND VORGEGEBENHEIT DES LEBENS

Wir wollen versuchen, die bisherige Analyse auch für den Tod fruchtbar zu machen. An einem alten Menschen, der sein Leben mit Ruhe und Würde lebt, ist prinzipiell erfahrbar, wie es ist, Selbstwert nicht nur aus einer Leistung, einer Fähigkeit

oder einem Verdienst abzuleiten, sondern allein aus dem eigenen Leben, welches in ein umfassend tragendes "Sein" als Bezug eingebettet ist. Und so kann Sterben offensichtlich ein Zu-Grunde-Gehen umfassen, welches den Sterbenden jenen *Lebensgrund* finden läßt, der ihm in seiner radikal phänomenologischen Unsichtbarkeit durch sein ganzes Leben hindurch nie gefehlt hat, auch wenn er verborgen blieb, wie es dem rein immanenten Leben in seiner selbstaffektiven Absolutheit eigen ist. Es gibt daher grundsätzlich zwei Weisen, auf den *Tod* zu schauen, nämlich von der Welt her, oder vom Leben aus, um diesen wichtigen phänomenologischen Unterschied ebenfalls in dieser letzten Bezugsstruktur zu erkennen. Blicke ich nämlich in einer Vorahnung meines Todes auf denselben im Sinne einer bloßen Be-endung meines Lebens in der Welt, so bedeutet mir der Tod das Wegbrechen aller denkbaren Horizonte als Erfahrungsmöglichkeiten. Das "Ende des Lebens" ist dann ein Ende meiner Ek-sistenz in dieser Welt, die über den Raum und die Zeit sichtbarer und antizipierbarer Virtualitäten hinaus keine *weiteren* Perspektiven einer Voll-endung mehr zuläßt als dieses Absterben aller Perspektiven, in denen ich mein Leben unter diesem transzendenten Gesichtspunkt sonst noch weiter führen könnte. Es ist kein Weiterführen mehr möglich, weil jetzt menschliche *Endlichkeit* nicht nur eine vorübergehende Grenze wie bei den zuvor erwähnten Formen des Leids bedeutet – sondern das Ende der Endlichkeit als *Ende* schlechthin. Klammern wir hier alle doxischen Jenseitshoffnungen oder -erwartungen als Vorstellungen ein, die in sich selbst keine Gewißheit bieten, dieses Ende als faktisch absolute Grenze von mir aus zu über-leben, so kann sich ein irgendwie gedachter Selbstbezug über den Tod hinaus nicht mehr gründen: Der Tod wird so zur Auflösung jeder Identität, die ich bisher erfahren oder denken konnte, um nur noch den "Bezug" zu einem *Nichts* zuzulassen, in dem sich jeder Bezug als solcher selbst aufhebt.

Ergreift jemand diese letzte "Möglichkeit" als die äußerste Möglichkeit seiner Freiheit als und im Tod, so kann dies eine ent-schlossene Lebenshaltung bis ins Sterben hinein bedeuten, wovon etwa das Denken Martin Heideggers formal zeugt, ohne jedoch gerade dem Leben einen eigenen phänomenologischen Status im Sinne der Existenzialität einzuräumen: "Die gewisse Möglichkeit des Todes erschließt das Dasein aber als Möglichkeit nur so, daß es vorlaufend zu ihr diese Möglichkeit als

eigenstes Seinkönnen für sich *ermöglicht*. [...] Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein [...] die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit [...] es selbst zu sein [...] in der von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und an sich ängstenden *Freiheit* zum Tode." (1967, 264 u. 266) Aber wenn wir den "Tod" vom absolut phänomenologischen Leben her sehen, das heißt nicht mehr von der Welt und ihren existenzial bedingten Horizonten aus, dann bleibt zwar unsere Endlichkeit weiterhin gegeben, aber sie ist nicht notwendigerweise mit dem Denken eines "Endes" identisch. Denn das Leben läßt sich niemals zugleich als Tod denken, insofern dies ein Widerspruch wäre, der in seinem absolut phänomenologischen Wesen nicht gegeben ist. In bezug auf mein "Ich" als *lebendige Identität* bedeutet dies mit derselben Konsequenz, daß mein Ich radikal phänomenologisch vom Leben getragen wird – und daher zu jedem Augenblick im stärksten Sinne dieses Wortes *ist*. Die Selbstaffektion dieses Ich besagt, daß jeder Lebendige als ein absolut individuiertes Sich im Leben ohne Unterbrechung gezeugt wird, oder im Bild gesprochen, welches eine letzte Phänomenalisierung als Grund impliziert: Ich erprobe in mir das ständige Hervorbrechen einer Quelle, die ich nicht selbst bin, um genau auf diese Weise im Leben zu sein – und zwar mit all seinen potentiellen Entwicklungen oder Modalisierungen in transzendentaler Hinsicht.

Damit gewinnt auch die Idee der Endlichkeit lebensphänomenologisch eine andere Bedeutung, die es zugleich erlaubt, den "Tod" selbst vom Grund des Lebens her zu denken. Indem ich nämlich zu jedem Augenblick die Erprobung meiner selbst als einer Lebendigkeit mache, deren Quelle nicht in mir "selbst" ruht, mache ich gleichzeitig die Erfahrung, daß ich jederzeit "sterben" kann: Meine Existenz als Leben hängt allein von jener Mächtigkeit ab, die mir in *diesem* Augenblick das Leben in seiner Selbstgebung gewährt. Deshalb ließe sich sagen, daß die Idee des Todes in diesem Fall eine Projektion meiner selbst in die Zukunft hinein ist, sofern ich nicht den Grund meines Lebens in mir selbst besitze. Wie wir oben schon gesagt haben, muß dies gerade nicht rein negativ verstanden werden, denn dieses Geborenwerden in der Übermächtigkeit des Lebens beinhaltet gerade radikal phänomenologisch, *daß ich in dem Augenblick, in dem ich diesen Gedanken des Todes denke, zugleich absolut vom Leben affiziert werde* – so wie in jedem anderen Au-

genblick. Aber zusammen mit dieser Grunderfahrung des Lebens in mir kann eben zugleich der Gedanke auftreten, daß sich diese Selbstgebung des Lebens als Grund meines Ich in mir nicht mehr ereignen könnte (Henry 2002, 76 ff.).

Nehmen wir den absolut phänomenologischen Sachverhalt hinzu, daß sich dieser abgründige Zusammenhang von der Überfülle des Lebens und dem "Gedanken des Todes" als *Pathos* vollzieht, und keineswegs in einer objektiven oder transzendenten Welt mehr (denn ich *fühle*, daß ich nicht mehr sein könnte), dann berühren wir damit die Sphäre der unsichtbaren Lebensimmanenz. Diese unterliegt nicht mehr den Weltkategorien bzw. der Existenzialhermeneutik oder der Vorstellung, was konkret besagt, *daß der Tod keineswegs die Rückkehr in ein anonymes Sein oder Nichts darstellen kann*, so wie es etwa auch die Theorien der Bioevolution oder die physikalisch-chemischen Annahmen eines Zerfalls von allem Körperhaften in Moleküle und Atome zu denken geben wollen. Mit diesen Ansichten ist keinerlei Antwort in bezug auf den Tod gegeben, denn das Leben vermag gerade niemals eine anonyme Größe im Sinne irgendeiner Seiendheit zu sein, oder auch eine "sich vordrängende Substruktion" für das Dasein, wie Heidegger meint (1967, 241), da es in seiner inneren Verwesentlichung reine Individuierung als selbstaffektive Intensität bedeutet. In der Welt bleibt gewiß durch das Sterben nur ein *Leichnam* zurück, und damit ohne Zweifel die prinzipielle Aufhebung der weltlichen Möglichkeiten. Aber jedes Denken des Todes unter dieser Voraussetzung hängt eben von den Weltkategorien der Vorstellung ab: der Leichnam impliziert die Raumschauung, so wie die Antizipation meines Sterbens die Zeit voraussetzt. In beiden Fällen handelt es sich dann um phänomenologische Unbestimmtheiten, denn das Leben kann gerade nicht durch Raum und Zeit (oder letztlich durch die Ek-stase der Transzendenz) bestimmt werden, ebensowenig wie es etwa durch die Idee einer Fortdauer der "Seele" definiert zu werden vermag, weil auch diese die Zeit bedingt. Und um irgendeine "Unterbrechung" durch den Tod zu denken, müßte eben gleichzeitig eine objektive Zeit gedacht werden, worin sich diese Unterbrechung – oder ein "Weiterleben" – ereignete.

Mit diesen Schwierigkeiten, den Tod als Phänomen der Welt oder des bloßen Da-seins zu verstehen, kommen wir auf die Grundfrage unserer bisherigen Analyse zurück: Was ist eine

Beziehung als *Bezug* und *Selbstverhältnis* in Leid und Tod? Wir hoffen einsichtig gemacht zu haben, daß alle rein empirischen, mundanen oder auch existenzialen Fragestellungen in ihrer Theorie wie Praxis stets ein *reelles transzendentes Leben* voraussetzen, welches mit dem *transzendentalen Ich* identisch ist. Diese Identität erprobt sich ausschließlich als Immanenz, das heißt, sie ist nicht nur Gegenstand phänomenologischer Analyse, sondern viel entscheidender eine ständige *Selbstgewißheit*, die es erlaubt, das Leben als solches immer intensiver zu erleben. Anstatt das Leben daher vor einen objektivierenden Blick zu zerren, um es mit unzutreffenden Welt- oder Daseinsvorstellungen zu versehen, wie es auch noch Husserls bildhafte Wesensvariation der "lebendigen Gegenwart" beinhaltet, bietet unsere Identität als *Praxis* des rein immanenten Lebens die Möglichkeit, das Leben gemäß seiner eigenen inneren Teleologie in allem *wachsen* zu lassen. Das Selbstverhältnis des Ich beruht dann radikal phänomenologisch darin, daß *ich die Erprobung des Lebens in der Selbsterprobung des Lebens als solcher mache*, ohne an eine intentionale Grenze zu stoßen.

Daraus ergeben sich – wie für das tiefe Leid – zwei Konsequenzen in bezug auf Endlichkeit und Tod: Je mehr sich diese Endlichkeit als "Mich" der Passibilität erprobt, desto stärker ist auch die Erprobung des absoluten Lebens, welches sich in dieser Passibilität ohne Rückzug mitteilt, wie auch Kierkegaard zeigte. Die Endlichkeit ist dann eben keine Grenze mehr, sondern die Bedingung selbst, um dieses rein phänomenologischen Lebens teilhaftig zu sein, ohne damit irgendeine eigene Vergöttlichung zu intendieren (Kühn 2003). Solange diese innere gegenseitige Selbsterprobung von "Mich" und absolutem Leben gegeben ist, hat auch die Idee des Todes keine Konsistenz, denn solange das Leben in sich ankünftig wird, schließt es jede Differenz oder Kluft eines Nichts in sich aus. Ist aber die Vergöttlichung ausgeschaltet, so ist auch die Anonymisierung meines Lebens ausgeschaltet, mit anderen Worten die klassisch metaphysische Trennung in ein universelles und individuelles Leben, welches etwa nur als Gattung weiterlebe. Ist aber diese Trennung aufgehoben, dann ist auch jede Zeit aufgehoben, wodurch das Leben ein "ewiges Jetzt" ist. Und wird das Leben nicht mehr in irgendeiner Dauer gedacht und erlebt, dann gibt es keinen originären Grund mehr, der Selbsterprobung von Leben und Ich irgendein "Ende" zu setzen. Als rein *pathischer*

Selbstbezug ist diese innerlich gegenseitige Erprobung das Wesen des Pathos selbst, so daß das Leben und das "Ich" nicht auseinanderfallen können, weil das Pathos das ewige Leben des Lebens selbst bleibt, in dem ich "bin". Von hier aus erhalten mithin Begriffe wie "Identität" und "Bezug" ihre äußerste phänomenologische Geltung, denn was in allen Verwandlungen und Steigerungen des Lebens innerlich erprobt wird, ist jene immanente Geschichte oder Historialität, *wie das Absolute des Lebens in mir ankünftig wird, und ich in ihm – wie das Leben sich mir gibt, indem ich mir selbst gegeben werde, und zwar auch in ursprünglicher Gemeinschaftlichkeit mit allen anderen Lebendigen in diesem Leben* (Henry 2003, 385 ff.). Verzweiflung wie Heilung, aber auch der Tod, sprechen daher im Grunde niemals von etwas anderem als von dieser unsichtbaren und schweigsamen Grundgegebenheit unserer lebendigen Existenz außerhalb des Zeitlichen.

### 3. ENDLICHES UND ABSOLUTES LEBEN ALS CHRISTOLOGISCHER BEZUG

Wenn daher die neutestamentlichen Schriften das Gedächtnis des Leidens und des Todes Jesu als die absolute Historialität seiner Selbstoffenbarung im Sinne eines in all seinen Manifestationen "lebendigen Christus" beinhalten, dann ergibt sich daraus die Frage, ob die Evangelienberichte nicht überhaupt die Wirklichkeit einer Verwandlung allen Leidens und Sterbens in das göttliche Leben selbst hinein beschreiben? In einer Art radikal phänomenologischer Affinität zu dieser Bezeugung ließe sich dementsprechend verstehen, daß der "Tod" in uns dann jene abgründige Möglichkeit bedeutete, eine solche Verwandlung unserer immanenten Historialität von Leiden in Freude *nicht* geschehen zu lassen, weil der "Glaube" an das immerwirkende oder göttliche Leben in all seinen Modalisierungen verlorenging – ein Glaube, der dem Leben aufgrund seiner originären wie absoluten Selbstbindung an sich selbst prinzipiell innewohnt. Denn daß das Leben in allem sich stets als sich selbst empfindet, ist zugleich seine immerwährende "Auferstehung" als genau jener Selbstglaube in seiner Immanenz, von nichts anderem als von sich selbst abhängig zu sein, um darin seine ewige Freude zu besitzen. Gilt dies für uns Menschen ohne

Zweifel nur in einem sekundären Sinne, sofern wir allein *aus* dem absoluten Leben heraus leben, so ist diese Autarkie der Freude oder der "Auferstehung" in Jesus Christus als dem Wort Gottes seine zeitlos göttliche Wirklichkeit selbst. Die Passionsberichte wären infolgedessen phänomenologisch daraufhin so zu lesen, daß sich diese Wirklichkeit gerade auch unter den scheinbar ihr widersprechendsten äußeren Erscheinungen bestätigt, das heißt, *wie das Leben in Leid und Tod dennoch das Leben sein kann*, ohne ihnen in irgendeiner Weise nur eine gnostische Scheinwirklichkeit zukommen zu lassen.

Daß Christus in solchem Tod das Leben im Sinne seiner ewigen Sohnschaft blieb, ist das durchgehende Zeugnis des Neuen Testaments, so wie die gesamte Bibel als lebendiges Wort Gottes letztlich nur *eine* Botschaft besitzt: den Menschen von diesem Leben Gottes in ihnen zu künden. Der "Gehorsam bis zum Tod am Kreuz" nach dem Philipperbrief 2, 8 ist so ein Gehorsam *bis in* den Tod; mit anderen Worten bleibt in diesem Tod der *Gehorsam* bestehen, und zwar auf jene Weise, wie zwischen Vater und Sohn die gegenseitige *Liebe* bestehen bleibt. Da wir für uns "Menschen" in der radikal phänomenologischen Reduktion jede Vorstellung an ein Ego oder eine sonstige reflexive Personenidentität eingeklammert haben, ist solch reiner Gehorsam im christologischen Sinne identisch mit der reinen Liebe als der innerlichen Reziprozität zwischen Vater und Sohn oder auch zwischen dem absolut göttlichen Leben und unserem in diesem Leben gezeugten Leben als passiblem "Mich". Ein solches Mich der reinen Passibilität ist notwendigerweise "Tod" für ein intentionales Ego, welches von sich selbst nur mit den Augen der Welt sprechen kann, sofern es sich hierbei ein im weitesten Sinne sichtbares "Ich" vorzustellen hat, um sich überhaupt als ein solch akthaftes Ego fassen zu können. *Was Geburt im Leben ist, erscheint mithin aus radikaler Sicht einer reinen Lebensimmanenz als Tod unter mundanen Voraussetzungen*, weshalb wir im Leben wie im Tod an der Inkarnation Christi als Gesetz eines unterschiedlichen Erscheinens in Leben und Welt teilhaben.

Christus hat die genannte passible Endlichkeit als illusionsfreien "Gehorsam" hinsichtlich seines Todes sowie in diesem gekannt und durchlebt; und weil er zugleich die sich selbstoffenbarende Wahrheit als göttliches Leben ist, blieb er ohne jede äußere mundane Tröstung in dieser Wahrheit. Aber dieser Ge-

horsam in seiner reinsten Form als transzendente Passibilität ist eben zugleich auch reine Passibilität als Sohn des Vaters, das heißt jenes Lebens, welches in seiner inneraffektiven Gegenseitigkeit denselben Gehorsam als Liebe im Sinne der innergöttlichen oder trinitarischen Selbstoffenbarung kennt. Insofern entsprechen sich in den Passionsberichten der verzweifelte Schrei äußerster Verlassenheit vonseiten Gottes bei den Synoptikern und das sohnhafte "Wissen" um das Vollbrachtsein allen erlösenden Tuns bei Johannes. Lebensphänomenologisch ergibt sich so nicht nur die Möglichkeit, Tod im Leben zu denken, ohne aus dem Leben einen Tod machen zu müssen, was dem Leben im absoluten Sinne widerspräche. Vielmehr lassen sich auch die neutestamentlichen Zeugnisse dadurch in eine Kontextualität hineinstellen, welche den Prinzipien einer absoluten Phänomenologie gehorcht, das heißt einer Phänomenologie, welche die Berichte über den Tod Jesu nicht hermeneutisch vorrangig als theologisch ideale oder nachösterliche Interpretationen versteht, sondern in ihrer urfaktischen Bedeutung radikalen Lebendigseins selbst. Die Affinität zwischen radikaler und neutestamentlicher Phänomenologie besagt dann, daß Welt in der Tat der Raum des prinzipiellen Todes ist, da sie in ihrer Ent-äußerung als Außenheit keinerlei sinnlichen oder lebendigen Gehalt aus sich selbst heraus zu erschaffen vermag. Zu solcher "Zeugung" bedarf es prinzipiell des absolut phänomenologischen Lebens, welches in bezug auf das transzendente Leben des Menschen zugleich die "Ebenbildlichkeit" mit Gott umfaßt, das heißt, in seiner sinnlichen Selbstaffektion die immanente Verfleischung durch den Sohn Gottes in sich trägt.

Diese originäre Ebenbildlichkeit wird von Christus bis in den Tod hinein wieder deutlich gemacht oder wiederhergestellt, was besonders Paulus hervorhebt, sofern er gemäß der alttestamentlichen Zeugnisse den Tod als Folge der Sünde im Römerbrief auftreten läßt (7, 7 ff.). Christi Gehorsam im Tod besagt dann, daß die Ebenbildlichkeit solchen Gehorsam schon immer bedeutet hat, denn die genannte *Gottverlassenheit* (Mth 27, 46 u. Mk 15, 34) und das Wissen um das *Vollbrachtsein* allen selbstoffenbarenden Tuns (Joh 19, 28. 30) bilden eben keinen Gegensatz, sondern laufen im Gehorsam des Todes am Kreuz zusammen. Die synoptische und johanneische Auffassung bilden somit zwei Momente ein und desselben Lebensgeschehens



“im” Tod, welches beide Modi in sich als fundamentale Selbstgegebenheiten des Lebens kennt: äußerste Ohnmacht und absolutes Selbstwissen. Wenn Gott nämlich eine Realität und kein bloßer Begriff ist, und zwar eine Realität, welche den phänomenalisierenden Ursprung allen Erscheinens in seinem Selbsterscheinen bedeutet, dann kann Gott niemals den Gegenstand eines intentionalen Bewußtseins darstellen. Gott nicht in diesem sich vor-stellenden “Denken an ...” wissen zu können, bedeutet deshalb seine Abwesenheit für solch ein Wissen, welches sich in seiner bloßen Bindung an ein akthafes Ego dann als “verlassen” erfahren muß. Dem entspricht andererseits in der Sphäre des rein immanenten Lebens, daß das Leben sich selbst gegenüber jene “Ohnmacht” ist, nicht anders als nur in sich selbst für sich selbst zu erscheinen, mit anderen Worten niemals eine Außenheit im Sinne der Vorstellung für seine Phänomenalisierung in Anspruch nehmen zu können. In der Verlassenheit Jesu am Kreuz begegnen sich diese beiden Gegebenheiten eines göttlichen und eines menschlichen Lebens in ein und derselben Person: als Wort Gottes ist Christus jene Ohnmacht, Verzweiflung oder Verlassenheit, nicht anders denn als unsichtbares Leben erscheinen zu können, und als Mensch erfährt er die Verlassenheit, genau diese immemorale Parusieweise nicht intuitiv oder begrifflich “verstehen” bzw. repräsentieren zu können, was gerade nicht heißt, daß er in sich praktisch oder lebensgenealogisch darum als Sohn des Vaters nicht “wüßte”.

Wenn Hegel bereits im Tod den “höchsten Beweis der Menschlichkeit, der absoluten Endlichkeit” erblickte (1969 II, 289), was Heidegger dann zur reinen Möglichkeit des Daseins in dessen freier Selbstheit *ohne* ein “Gegenüber” als Gott oder Vater werden läßt, wie wir sahen, so haben wir hingegen zu zeigen versucht, wie Leid und Tod selbstaffektiv ein *Wie* des absoluten Lebens eignet, welches jeder seiner immanenten Modalisierungen innewohnt. Verzweiflung, Verlassenheit, Übereignung und Vollendung, wie die neutestamentliche Beschreibung des Sterbens lautet, sind in der Tat Weisen des Lebens, sich modifizierend an sich selbst weiterzugeben, so daß in all diesen Übergängen die *eine* Gewißheit bestehen bleibt, nämlich vom Leben ohne Unterlaß in-karnatorisch fortgezeugt zu werden. Fassen wir den Tod eben nicht nur als ein biologisches Ableben des sichtbaren Körpers in der Welt, aber auch nicht

nur als ein selbstverfügbares Freiheitsvermögen, dann zeigen die Passionsberichte gerade, *wie im Sterben selbst das Leben nicht aufhört, das Leben im absoluten Sinne zu sein*. Denn es findet hier zu einer Vollendung der Hingabe, welche dem uranfänglichen Leben als solchem entspricht, so daß wir in radikal phänomenologischer Affinität sagen können, *daß die äußersten Weisen des Sterbensvollzugs den originären Weisen der Lebensselbstzeugung entsprechen*: es gibt immer nur eine Weise der Selbstgebung, welche das fundamentale *Wie* der Lebensphänomenalisierung ist, nämlich ihr Sich-geben nicht zurückhalten zu können. Wäre Letzteres in irgendeiner Hinsicht durch das Wesen des Erscheinens in seiner absoluten Selbstaffektion möglich, welche in Gott dem innertrinitarischen Geschehen als Selbstoffenbarung entspricht, dann gäbe es durch diese Nichtgebung des Lebens eine Verweigerung, die als Einhalten des Lebens Tod im absoluten Sinne wäre, das heißt das reine ontologische Nichts. Da im rein phänomenologischen Leben ein solches Nichts der Selbstgebung im Unterschied zur Weltmanifestation niemals denkbar ist, weil dadurch alle Erscheinung in ihrem Erscheinen selbst hinfällig würde, kann seinerseits der Tod nicht dieses absolute Nichts sein, weil er die originäre Selbstgebung des Lebens in seinem Weiterwirken nicht in Frage stellt, was auch für unsere "endliche" Selbstaffektion gilt. Idee wie Wirklichkeit des Todes beinhalten somit die stärkste Offenbarung des Lebens, denn auch er muß "sein" können, ohne ihm eine bloß ontische Seinsweise verleihen zu müssen, wie Heidegger mit Recht zurückweist (1967, 247).

Die Passionsberichte bieten, wenn sie im Zusammenhang mit der biblischen sowie phänomenologischen Kontextualität als Lebensoffenbarung schlechthin gelesen werden, folglich keinen Anlaß, ein solches Leben, wie es in Jesus als dem Christus erlebt wird, mit dem Tod enden zu lassen, auch wenn die Berichte von der Grablegung und der Verschließung, Versiegelung und Bewachung des Grabes einen welthaft definitiven Tod dokumentieren (Mth 27, 60-66). "Vollendet" Jesus als der Christus sein Leben, indem er seinen "Geist" aufgibt (Lk 23, 46), so muß ohne Zweifel dieser Geist als Übereignung der Gesamtperson an Gott irgendwo "ruhen", weil sonst diese letzte Geste eine reine Leerintention ohne jeden konkreten oder lebendigen Inhalt bliebe, sofern alle mundanen Horizonte hinfällig geworden sind. Diese Geste versammelt daher mit einer letzten Deut-

lichkeit, was das gesamte öffentliche Leben Jesu bezeugt hat, nämlich die Weiter-gabe des absoluten Lebens an die Menschen durch seine eigene Hin-gabe an den Vater in Worten und Werken. Wenn wir also erlebnishaft nichts vom Ende unseres eigenen Sterbens als "Tod" im vorhinein ausmachen können, so zeigen die Berichte vom Tode Jesu in ihrer phänomenologischen Affinität mit uns eine *Übereinstimmung des Wesens seines Sterbens mit dem Wesen seines Lebens*, das heißt, von einem bleibenden Ursprung her zu existieren, der in allen Manifestationen Jesu als dem Christus die Selbstoffenbarung der göttlichen Lebensparusie zum Ausdruck bringt.

Gibt es schon für die Aussagen der Selbstoffenbarung als Sohn des ewigen Lebens in Gott keine Zeugnisse von außen, weil diese nur dem lebensfremden Horizont der Welt entsprechen (Henry 1997, 100 ff.), so muß *a fortiori* gelten, daß es auch im Sterben Jesu als Hin-gabe an den Vater, und zwar in Entsprechung ihrer innerlich lebendigen Gegenseitigkeit, *kein welthaftes Zeugnis geben kann*, denn am Sterben als Tod finden alle Bezeugungen als mundane Intentionalitäten das Ende ihrer welthaften Möglichkeiten, wie gezeigt wurde. Daß aber die Welt keine Letztgebung ist, in der sich der Tod als "Ende des In-der-Welt-seins" rein "diesseitig interpretieren" ließe, wie Heidegger meint (1967, 247 f.), gehört zum zentralen Inhalt der Predigt Jesu vom Reich Gottes als dem absoluten Leben im Vater. Wenn diese Gewißheit, welche die selbstaffektive Gewißheit seines ewig fleischgewordenen Sohnseins selber war, die Verzweiflung äußersten Todesleidens gekannt hat, um auch hierbei noch solches Erleidenkönnen der Unerträglichkeit als Weise des Lebens selbst zu durchleben, dann gibt es keinen phänomenologischen Grund, die neutestamentliche Beschreibung von diesem letzten Punkt her in Frage zu stellen. Vielmehr laufen alle Zeugnisse darauf hinaus, daß Er ebenfalls noch im Tod "das Leben" war – und solches Leben kann auch in meinem Tod Leben "bleiben", weil alles Empfinden ein Empfindenkönnen in seiner originären Fleischwerdung als unserer Verlebendigung ist (Kühn 2003, 79 ff.). Denn wenn der Tod erlebt werden muß, um die Verzweiflung unseres nicht selbst begründbaren "Selbstverhältnisses" zu erproben, dann wird dennoch solche Erprobung leibhaft erfahren, das heißt in der unlösbaren Verbindung von Leben und Leib, wofür die originäre Inkarnation Christi steht. Heideggers Abgrenzung gegenüber ei-

nem nicht existenzialen „Erleben“ des Ablebens“ (1967, 251) unterstreicht daher nichts anderes als die fehlende *material* phänomenologische Ausweisung des *Wie des Sterbens* zugunsten einer rein *strukturalen* Daseinsform ohne eigenes Vermögen, den Tod auch effekt zu erfahren.

Ohne auf ethische oder dogmatische Inhalte zurückgreifen zu müssen, bleibt daher ebenfalls in unserem Sterben das Empfinden eines solchen Empfindens in der Fleischwerdung Christi bestehen. Denn solange der Prozeß des Sterbens dauert, unterliegen wir unserer passiblen Impressionabilität, welche sich nicht selbst trägt oder zeugt, sondern die Präsenz des unvergänglichen Lebens als die Inkarnation des Wortes Gottes in uns impliziert (Henry 2003, 209 ff.). Ist der Tod, so wie wir ihn von außen her verstehen können, das Ende der körperlichen Empfindung als einer noematischen Gegebenheit unserer leiblichen Sinnlichkeit, so ist damit eben noch nicht gesagt, daß durch ein solch zeitliches Ende in der Empfindung als „Tod“ auch das *reine Empfinden* in seiner radikal *unsichtbaren* Selbstgegebenheit an ein „Ende“ gekommen sei. Sofern die Phänomenologie in allem von der Originarität des Erlebens auszugehen hat, stößt sie hier an eine Grenze der Analyse als Diskurs. Aber in ihrer aufgewiesenen Affinität mit den neutestamentlichen Zeugnissen ergibt sich dennoch die Einsicht, daß sichtbarer Tod nicht mit einem Ende des verborgen sich selbstzeugenden Lebens identisch sein muß. Die zuvor genannte Gewißheit, mein Leben nicht durch mich selbst zu besitzen, kann an dieser Stelle dann zu der Gewißheit werden, daß jenes christologische Leben, welches mein Leben in dessen originär inkarnatorischem Anfang begründet, nicht nur bis zum irdischen oder welthaften Ende hin mich affiziert, sondern in der Unverbrüchlichkeit dieser ipseisierenden Affektion diese selbst als ein reines „Leben in Christus“ für alle Ewigkeit bewirkt. Dabei haftet letzterer weder eine zeitliche Dauer noch eine intentional akthafte Identität an, welche ein „Weiterleben“ doxahafter oder ontischer Ichidentität bedeuten würde, sondern das Leben „in“ mir meint hier das reine Leben „durch“ das Leben als solches – die Offenbarung des absolut phänomenologischen Ursprungs im Tod selbst.

#### 4. TRANSZENDENTALE ILLUSION UND SELBSTBEZUG

Die Gewalt des Todes ist folglich mit anderen Worten eine Gewalt für das Ich in seiner transzendentalen Illusion, aus sich selbst heraus leben zu wollen. Aber diese letzte Zerstörung durch eine Gewalt von außen führt abgründigerweise eben an eine noch ursprünglichere Gewalt heran, nämlich ein "Mich" in reiner Passibilität zu sein. Daß letztere dann der allein transparenten "Existenz" in Christus entspricht, ist eine Gewißheit, die nicht mehr der Welt entstammt, sondern dem Zeugnis des Todes und der Erhöhung Christi als phänomenologischer Affinität, sofern sich darin ein unzerstörbar göttliches Leben bekundet. Und daß die Wahrheit *seines* Lebens auch die Wahrheit *meines* Lebens sei, läßt sich dann ebenfalls als die Offenbarung seiner "Auferstehung" verstehen, deren Fleisch kein anderes als diese reine Bezüglichkeit zwischen Ihm und mir – sowie uns allen – ist: ein Verhältnis, welches nur noch durch die innergöttliche Reziprozität selbst besteht, wodurch die Verzweiflung des abgründigen "Selbstverhältnisses" im Sinne Kierkegaards aufgehoben ist. Ist nämlich der Tod die Offenbarung unseres eigentlichen Selbstverhältnisses als eines nicht von uns selbst gegründeten Bezugs, dann kann der Tod als Nicht-Leben dieser transzendentalen Wirklichkeit nichts hinzufügen, was nicht schon zeitlos oder absolut anfangshaft in uns wäre, nämlich unsere Selbstgegebenheit in der Selbstgegebenheit des Lebens.

Die Gewalt der Verzweiflung entspricht daher dem Grade wie der Natur der transzendentalen Illusion und ihrer *Aufhebungsunmöglichkeit* innerhalb eines egologischen Denkens. Solange das Ich, selbst in der radikalen Reduktion, sich noch als Ich solcher Aufhebung denkt, entspricht es eben nicht jenem "Ich", welches in der Lebensselbstaffektion und im Tod rein passibles "Mich" ist. Ein solch absolut anfängliches "Mich" *nicht denken*, sondern nur erleben oder erproben zu können, heißt aber nichts anderes, als daß die Offenbarungsmächtigkeit nicht in einem solche Ich als intentionalem Pol liegen kann. Stirbt dieses Ich, um der reinen Selbsterprobung des Mich Platz zu machen, so ist die Verzweiflung – aus der Sicht solchen Ichs – prinzipiell unendlich, weil das Wegbrechen der Horizontmöglichkeiten ihm kein Da-sein mehr garantiert und es auch um reinen Mich keinen Grund finden kann, weil dieses Mich der rein transzendentalen Geburt wesenhaft *unsichtbar* ist – und

somit unerreichbar für das Denken oder Wollen eines ekstatischen Ichs.

Die zuvor angesprochene Affinität phänomenologischer Natur zu den neutestamentlichen Beschreibungen des Todes Christi ist dann insofern berechtigt, als die Identität meines eigentlich phänomenologischen Wesens mit dem "Mich" weder deduktiv noch regressiv "erkannt" werden kann, sondern nur dem "Wahrheitszeugnis" eines als transzendentaler Lebendigkeit gelebten Todes im Vollzug entnommen zu werden vermag. Da in dieser Affinität aber zugleich die Identität meines Mich mit jenem inkarnatorischen Leben Christi aufscheint, das heißt, die geschichtliche Distanz zwischen Ihm und mir aufgehoben wird, liegt auch nicht nur eine hermeneutische Horizontprojektion vor, sondern eine *effektive*, material phänomenologische Identität als immanentes Wesen der zunächst rein diskursiv oder analytisch erkannten Affinität. Verliefe dieser Übergang von der Affinität zur lebendigen Identität nur über das Ich, so gäbe es niemals eine Gewißheit, ob an die Stelle des Ich tatsächlich das reine Mich der Passibilität träte. Der Tod als Gewalt von außen, um die innere "Gewalt" der absoluten Lebenselbstaffektion "erkennen" zu lassen, ist somit eine Weise der Epoché, welche die praktische oder existentielle Reduktion in der Verzweiflung von Depression und Trauma zu ihrem tatsächlichen Höhepunkt treibt. Eugen Fink hat dies in seinen hinterlassenen Aufzeichnungen angedeutet, wenn er von der transzendentalen Epoché als einem "existenzialen Selbstmord" spricht: Die Meinung von einem selbstverfügbaren Ursprung vermag sich erst dann wirklich als Illusion zu durchschauen, wenn sie als eine solche Selbstmeinung nicht mehr existieren kann, das heißt, wenn das Ich als Träger solcher *doxa* nicht mehr gegeben ist.

Die Schwierigkeiten der Phänomenologie, wie übrigens auch schon des deutschen Idealismus, diesen Übergang Ich/Mich, Hervorgebrachtes/Hervorbringung bzw. Tod/Leben fassen zu können, beruht demzufolge darin, daß die Transzendentalität in ihrer Selbstaufhebung (sofern es gilt, die Illusion des Ich aufzuheben) nicht als Transzendentalität in ihrem Fungieren an sich unterbrochen werden kann. Würde sie es, gäbe es keine Wesensidentität zwischen dem Ich und Mich mehr; bleibt sie hingegen nur Transzendentalität in der Evidenz des Ich, entflieht ihr die ursprüngliche Gewißheit des reinen Lebens als Mich. Folglich ist die christologische Affinität jene Weise des

*Selbstbezugs*, worin Tod wie Leben *zugleich* als *Selbstgebung* des absoluten Lebens auftreten könne, wie wir sagten.

Damit ist der Realität des Todes nicht ihre Faktizität genommen, weil eine jede Beschönigung solcher Tatsächlichkeit die Möglichkeit des Durchbrechens der genannten transzendentalen Illusion selbst aufhobe. Aber auf der anderen Seite ist das Ich (oder das Dasein, bzw. auch das husserlsche Bewußtsein) nicht der letzte Maßstab für das Todeserleben in seiner immanent phänomenologischen Impressionabilität als Passibilität selbst. Wäre das Ich allein dieser Maßstab, so könnte niemals die reine Phänomenalität des "Mich" als lebendige Selbsterprobung in Erscheinung treten, nämlich *nichts* von sich selbst her zu besitzen. Dieses Nichts ist daher identisch mit der lebensgenealogischen Geburt im Leben, und wenn wir sagten, daß die Idee des Todes gerade angesichts der ständig notwendigen *Unmittelbarkeit* solchen Lebens auftreten kann, weil wir ohne es ins Nichts stürzten, so ist der reelle Tod die Präsenz dieses Nichts für das Ich, ohne das Nichts für das Mich zu sein, welches *nur* als Lebenszeugung sowie in derselben gegeben ist.

Die "Transparenz" der originären Lebensbezüglichkeit in der Ab-gründigkeit von Verzweiflung, Trauma und Tod ist dann nichts anderes mehr als das Sichoffenbaren dieses Lebens als der einzigen Realität selbst. Denn es handelt sich jetzt nicht mehr um eine Transparenz des Sehens, sondern der reinen Erprobung – und zwar dort, wo sich die Passibilität in ihrem Fleisch ohne mögliche Illusion mitteilt. Ist das, was sie mitteilt, diese Passibilität als Lebensmöglichkeit schlechthin, dann ist diese Mitteilung als Offenbarung auch die Wirklichkeit dieser Passibilität in ihrer äußersten Ermöglichung selbst, das heißt im Leben Gottes. Die Transparenz als Übergang Ich/Mich erschließt sich dann nicht mehr als Dilemma, sondern als die uns gegebene Möglichkeit selbst, der Offenbarung teilhaftig zu werden, mit anderen Worten die Einheit von Offenbarung und Leben tatsächlich zu leben, nichts anderes als die individuierte Weise ihrer Selbsterprobung zu sein. Was das alltäglichsste, geringste Bedürfen in seiner affektiven Transparenz von Begehren/Erfüllung ankündigt, findet mithin in jener letzten Gewißheit der Offenbarung seine Vollendung, woraufhin es schon immer angelegt war: eben allein des Lebens zu bedürfen, um Bedürfen zu sein. Reines Mich in Verzweiflung und Tod zu sein, heißt daher nichts anderes, als radikal zu erfahren, daß wir solch

absolutes Bedürfen in unserem phänomenologischen Wesen selbst sind. In *diesem* Sinn vermag dann auch *jeder* Augenblick, so wie er als *Lebensübereignung* gelebt zu werden vermag, ebenfalls als *Todeserprobung* gelebt zu werden, mit anderen Worten als Aufhebung jener Grundillusion, ein Ich mit all seinen Vermögen ausschließlich durch uns selbst zu sein.

#### LITERATUR

- E. Fink, Manuskripte Fink-Archiv Freiburg i. Br.  
 G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I-II (Werke 16-17), Suhrkamp 1969.  
 M. Heidegger, Sein und Zeit, Niemeyer <sup>11</sup>1967.  
 M. Henry, "Ich bin die Wahrheit". Für eine Philosophie des Christentums, Alber 1997.  
 -, Souffrance et Vie, Typoskript (Vortrag Paris 2001, im Erscheinen PUF 2004).  
 -, Auto-donation, Entretiens et conférences, Prétentaine 2002.  
 -, Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches, Alber 2003.  
 S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode (Ges. Werke 24-25), Mohn 1984.  
 R. Kühn, Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff, Junghans 1994.  
 -, Radikalisierte Phänomenologie, Lang 2002.  
 -, Geburt in Gott. Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie, Alber 2003.  
 M. Staudigl, Das Trauma und die Logik des kulturellen Apparates. In: Ders. / S. Nowotny (Hg.), Mythos Kultur, Turia u. Kant 2003, 75-93.