

Phänomenologischer Leibbegriff und christologische Inkarnation

von Rolf Kühn

Die philosophischen Leibbestimmungen zeigen bisher ein Doppeltes: eine Verabschiedung des älteren Leib-Seele-Dualismus durch eine Vereinheitlichung mit der Welttranszendenz, bzw. eine immanente Selbstgegebenheit des Fleisches als Ursprung allen Erscheinens. Letzteres lässt sich mit einer Sicht der Inkarnation verknüpfen, durch welche die Selbststoffbarung Gottes als Wort-Fleischwerdung im innergöttlichen Lebensprozess selbst stattfindet und auch die Wahrheit aller menschlich lebendigen Vollzüge bildet.

Dass Gott „Mensch“ geworden ist, gehört zum innersten Kernbestand christlichen Glaubens, wobei sich allerdings sofort die philosophische wie theologische Problematik ergibt, welcher Begriff vom Menschen hierbei impliziert ist. Noch grundsätzlicher gefragt, muss die Überlegung sogar dahin gehen, ob eine bestimmte Anthropologie aus der abendländischen Tradition einfach vorausgesetzt werden kann, oder ob die *Inkarnation Christi* selber nicht erst erkennen lässt, was das „Wesen“ des Menschen sei, mit dem die „Menschwerdung Christi“ als seine *Fleischwerdung* dann identisch wäre. Denn wenn wir von einem allgemein akzeptierten Begriff des Menschen und seiner Leiblichkeit hierbei ausgingen, bliebe immer noch die Frage offen, wie wir überhaupt diesen Christus als „Sohn“ oder „Wort Gottes“ in seinem „Menschsein“ erkennen könnten, insoweit er uns in allem – „mit Ausnahme der Sünde“ – *gleich* wurde. Wäre er in dieser Gleichheit nicht einfach jemand wie wir – und damit *als* Christus von uns nicht erkennbar? Bestimmt jedoch umgekehrt die Inkarnation Christi unser *transzendentes Menschsein* als solches, dann ist mit dieser Bestimmung eine Gleichursprünglichkeit von Inkarnation und Menschenwesen ausgedrückt, welche auch die Anerkennung Christi „im Fleisch“ wie dem unsrigen ermöglicht. Daher sollen im Folgenden zunächst in einem ersten Teil die philosophisch-phänomenologischen Annäherungen an einen entsprechenden *Fleischbegriff* als adäquates Leibverständnis aus dem jüngeren Denken heraus erfolgen, um nach der Erhebung dieses Sachverhaltes sodann im zweiten Teil phänomenologisch-theologisch nach der ur-anfänglich inkarnatorischen Konkretion Christi zu fragen.

1. Leib als „Fleisch“ – eine begriffsgeschichtliche Sondierung

Nachdem Luther, als Mitbegründer des neuzeitlichen Denkens, gemäß der biblischen Tradition den Ausdruck Fleisch in seinen Bibelübersetzungen und eigenen Schriften ausschließlich für den gesamten irdisch-menschlichen Bereich in dessen Unfähigkeit benutz-

te, dem Menschen das Heil zukommen zu lassen,¹ gibt es seit der *Aufklärung* weiter weisende positive Verwendungen von Fleisch. Zwar noch nicht unter transzendentelem Gesichtspunkt, aber als „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (§ 15f.) bei Kant gewinnt beispielsweise der *Organleib* als Äquivalent von Fleisch die allgemeine Bedeutung, uns „Erfahrungserkenntnis zu verschaffen“, wie dies besonders durch die Sinneswahrnehmung der „Betastung“ ersichtlich wird. Fichte übernimmt darauf explizit den *Sarx*-Begriff aus dem Johannesevangelium und versteht entsprechend Fleisch in seiner „Anweisung zum seligen Leben“ als Objektivierung der Liebe und des absoluten Begriffs (SW V, 543): Durch die Liebe „wird ewig fort in uns und um uns herum Fleisch, und wohnt unter uns, und es hängt bloß von uns selbst ab, ihre Herrlichkeit, als eine Herrlichkeit des ewigen und notwendigen Ausflusses der Gottheit, immerfort vor Augen zu erblicken“. Schleiermachers Hermeneutik hingegen begreift Fleisch wieder als „Gesamtheit der niederen Seelenkräfte“², während Diderot zuvor schon den Ausdruck vom „Gefühl des Fleisches“ (*sentiment de la chair*) als ästhetischen Terminus eingeführt hatte.³ Diese Anschauung wirkte auch in A.G. Baumgartens „Aesthetica“ (§ 12) von 1750 als von Gott gewolltem Gebrauch der Sinnlichkeit weiter und antizipierte heutige phänomenologische Kunstinterpretationen, die eine Identität von künstlerischer Abstraktion und unmittelbar ästhetischer Erfahrung nahe legen.

In weiteren Reaktionen auf den Kantischen Kritizismus, der im Schematismus Verstand und Sinnlichkeit kategorial an sich ohne jede Leiblichkeit vereinen wollte, bildet sich mit Schopenhauer dann ein Leibdenken heraus, welches das Leben-wollen als affektiv-fleischlichen *Willen* vor jeder Vorstellung ansiedelt und damit erstmals – bzw. parallel zu Maine de Biran (1766–1824) – eine Phänomenalisierung des Wirklichen konzipiert, welche nicht mehr an der *ratio* orientiert ist, sondern originär in der inneren *leiblichen Praxis* ruht. Allerdings unterwirft auch Schopenhauer diese prinzipiell fleischlich fundierte Weltwerdung letztlich wieder einer pessimistischen Metaphysik im Sinne buddhistischer Loslösung vom *Begehren*, wodurch die Fundierungsrolle des Leibes als sinnlich-fleischliches Wollen erneut suspendiert wird.⁴ Nietzsche fasste hingegen dann jenes Leben-wollen als *Willen zur Macht*, welcher als rein „leibhafte Vernunft“ die ganze Entwicklung des Geistes als eine solche des Leibes verstehen lässt, das heißt als dessen „fühlbar werdende Geschichte“, worin sich die *Werte* als Genese der starken Gefühle wie Liebe und Hass entfalten.⁵ Die Perspektivität unserer Weltinterpretation als *Texte* unterliegt damit einem originär affektiven Interesse jeweils, welches schon nach der „Geburt der Tragödie“ in den *Urschmerz* des *Ur-einen* hinabreicht. Damit gehorchen die dionysisch-apolloinischen Erscheinungen von Affekt und Vorstellung dem inneren *Pathos* leiblichen Empfindens als dem innersten Wesen des Fleisches oder der *Sensibilität*.⁶

¹ Vgl. E. Schott, *Fleisch und Geist nach Luthers Lehre unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs *totus homo**, Jena 1929. Für antike und mittelalterliche Autoren vgl. auch Schotts Art. „Fleisch“, in: HWP, Bd. 2, Darmstadt 1972, 957f., sowie einige Hinweise in unserem zweiten Teil.

² *Der christliche Glaube*, § 66, 2, in: *Kritische Gesamt-Ausgabe*, 1889, Abt. I, Bd. 7, 1–3.

³ *Œuvres complètes*, Bd. 10, Paris 1875–1877, 233 u. 471.

⁴ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2 Bde., Darmstadt 1982, I, 2 u. 4.

⁵ Aus dem Nachlass der 80er Jahre, in: *Werke III* (Hg. K. Schlechta), München 1972, 901.

⁶ *Versuch einer Selbstkritik*, in: *Werke I*, 12ff.

Freud hat danach als Erbe von Schopenhauer und Nietzsche unter anderem keine eigenständige Leibtheorie entwickelt, aber sein bio-energetisches Verständnis von Körpersein, Affekt, Reiz und Unbewusstem als libidinöser Triebverschränkung enthält den meta-psychologischen Anspruch, neben dem Vorstellungsbewusstsein des „Ich“ und seiner Realitätsanpassung eine in sich *autonome* Hervorbringungsmacht der *Psyche* anzuerkennen. Diese nähert sich im Zusammenhang mit imaginären Objektbesetzungen einer rein fleischlichen Genealogie der triebhaften Erscheinungsproduktion an, ohne sie allerdings phänomenologisch stringent auszuschöpfen.⁷ Auch Kierkegaard gehört zum Teil in diese lebensphilosophische Strömung am Ende des 19. Jahrhunderts, denn indem er die *Angst* als Spannung der „Synthesis des Seelischen mit dem Leiblichen“ setzt, beschreibt er einen affektiven oder psychologischen Zustand, welcher unsere *Sensualität* zur *Sünde* hin prädisponiere. Letztere ist mit der fleischlichen Sinnlichkeit jedoch nicht direkt identisch, sondern die Sünde wird der Möglichkeit der Freiheit zugeschrieben, welche mit der Angst aufbricht: „In dem Augenblick, da der Geist sich selbst setzt, setzt er die Synthesis, aber um die Synthesis zu setzen, muss er sie zuerst unterscheidend durchdringen, und das Äußerste am Sinnlichen ist eben die Geschlechtlichkeit.“⁸ Von daher wird existenzphilosophisch, bzw. später phänomenologisch oder auch feministisch, die *Erotik* wie *Sexualität* in der Neuzeit zu einem wichtigen Bereich für die Analyse des Fleisches.⁹ Für einen vom doktrinären Marxismus unabhängigen Blick erweisen sich ebenfalls die Marxschen Analysen betreffs der *individuellen* oder *subjektiven Arbeit* als eine Beschreibung des Fleisches im historischen wie ökonomischen Kontext. Denn alle Werte der Gesellschaft werden nur dank des Grundwertes des wirtschaftlich produzierenden Individuums hervorgebracht, das heißt durch jenes „Mehr“ des Lebens, welches sich konkret im je leidenden wie genießenden Fleisch als Bedürfen, Hervorbringen und Verzehr manifestiert. Gegenüber dem Hegelschen Ideologiebegriff sowie der abendländischen Wahrheitstradition als „Objektivität“ rationaler Theorie wird damit die Ontologie in der *leiblichen Praxis* als solcher verankert, was einen grundlegenden Umsturz des phänomenologischen Wahrheitsbegriffs zugunsten einer tätigen – oder eben fleischlichen – Hervorbringung aller Wahrheitsgehalte bedeutet.¹⁰

Das trotzdem weiter bestehende Oszillieren des Begriffs Fleisch zwischen einer ontologisch-ethischen Fragilität des Menschen sowie einer ästhetisch-sinnlichen Rehabilitierung seines leiblichen Empfindungsvermögens findet erst mit der neueren *Phänomenologie* eine wirklich sachhaltige wie terminologische Klärung. Als früher Vermittler zwischen Rationalismus, Sensualismus, Idealismus und neuzeitlicher Anthropologie bleibt dabei zunächst vor allem Pierre Maine de Biran zu nennen, weil er durch die Bestimmung der „unmittelbaren Apperzeption“ als Anstrengung (*effort*) den *corps propre* oder *corps subjectif* im Sinne eines sich unmittelbar selbst affizierenden Organleibes mit einer

⁷ Vgl. M. Henry, Affekt und Subjektivität, Freiburg – München 2005, 91ff.

⁸ Der Begriff Angst. Vorworte, Gütersloh 1982, I, § 6.

⁹ Vgl. J.-P. Sartre, L'être et le néant, Paris 1943, 439ff.; M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Paris 1945, 180ff.; D. Franck, Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl, Paris 1981, 167ff.; L. Irigaray, Le sexe qui n'en est pas un, Paris 1977; N. Depraz, Lucidité du corps, Dordrecht 2001.

¹⁰ Vgl. M. Henry, Das Leben und die Republik, in: Radikale Lebensphänomenologie, Freiburg – München 1992, 293–325.

ursprünglichen Intentionalität *vor* Zeit und Raum versieht.¹¹ Durch diese fundamental praktische „Ko-existenz“ von Ich und eigenem Leib als einem „fleischlichen Cogito“ überwindet er die klassisch rationalen Paralogismen zur reflexiven Vermittlung von Leib, Seele und Geist, wie sie vor allem Descartes als nur *quasi permixtio* angesetzt hatte,¹² aber auch bei Spinoza und Malebranche vorhanden sind. Husserl nimmt dann die Leiblichkeit als solche mit in unsere transzendente Ego-Originarität hinein; allerdings wird diese primordial fleischliche Sinnlichkeit (selbst als leibinterne „Empfindnis“ vor jeder noematischen „Empfindung“) vom Begründer der Phänomenologie noch unter einer kinästhetischen Räumlichkeit homogener Sinnesfelder subsumiert.¹³ Anders als bei Maine de Biran kommt damit der absolut immanenten Selbstgewissheit von Ich und Welt (Widerstand) im rein praktischen Leibvollzug nicht die letzte apriorische Apodiktizität zu. Dies liegt bei Husserl an der durchgehend noch *zeitlich* verstandenen *Urimpression*, welche als rein affektive oder materiale *cogitatio* durch die Retention des „Jetzt“-Momentes ihr phänomenologisches Eigenwesen als tatsächlich originäre Lebendigkeit im Sinne fleischlicher *Hyle* verliert, um unter den entwirklichenden Blick reduktiver Schau zu geraten. Dasselbe geschieht bei Husserl auch mit der *Triebintentionalität* als an sich ursprünglichster Motivation transzendentalen Bewusstseinslebens, insofern die Triebhyle eben nicht in ihrer passiblen oder impressionalen Fleischlichkeit *vor* aller Körper- und Weltkonstitution betrachtet wird, sondern als vorzeitliche wie vorichliche „Orientierung“ auf eine *vernunftteleologische* Sinnogenese hin.¹⁴ Dadurch wird das an sich lebendige Leibsein als Hyle, Uraffektion, Trieb, oder eben als Fleisch, *temporal funktionalisiert*, ohne selbst in seiner phänomenologischen Materialität oder „Ur-Faktizität“ radikal gewürdigt zu werden.¹⁵

In diese zentrale Leibproblematik als Fleisch spielen für die Folgezeit zudem maßgebliche Übersetzungsentscheidungen zwischen dem Deutschen und Französischen hinein. Während Merleau-Ponty den Husserlschen subjektiv-intentionalen Leibbegriff (*corps propre*) bzw. die „leibhafte (Selbst-)Gegebenheit“ mit *chair* übersetzt, um ein intellektualistisches oder objektivistisches Missverständnis von *corps* als *Körper* zu vermeiden (sofern im Französischen *corps* sowohl *Leib* wie *Körper* bedeuten kann),¹⁶ wird hingegen bei M. Henry *chair* gegen-reduktiv zur radikalphänomenologischen *Verknüpfung von Leben/Affekt überhaupt* verwandt. *Chair* als „Fleisch“ bezeichnet dann definitiv nicht mehr nur den „Chiasmus“ oder „Spiegel“ von Leib/Welt als *chair du monde* (das *quale*) im Sinne einer sinnlich vorreflexiven Sinnogenese,¹⁷ sondern die originäre Phänomenalisie-

¹¹ Vgl. De l'aperception immédiate (Œuvres 4), Paris 1995, 122 (dt. „Von der unmittelbaren Apperzeption“, Freiburg – München 2008); R. Kühn, Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbstapperzeption, Hildesheim 2006, 40ff.

¹² Vgl. Discours de la méthode V (AT VI), 45f.; Meditations de prima philosophia II (AT VII), 26f.; B. Baert-schi, Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran, Paris 1992.

¹³ Vgl. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Husserliana I), Den Haag 1962, § 44.

¹⁴ Vgl. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, 3. Teil: 1929–1935 (Husserliana XV), Den Haag 1973, 593ff.

¹⁵ Vgl. Franck, Chair et corps (Anm. 9), 167 f.; La pulsion, in: Alter, Revue de phénoménologie 9 (2001).

¹⁶ Vgl. J. Derrida, Le toucher – Jean-Luc Nancy, Paris 2000, 262ff.

¹⁷ Vgl. M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception (Anm. 9), 88ff.; Signes, Paris 1960, 209 f.; Le Visible et l'Invisible, Paris 1960, 191f., 307ff.

ungsweise *jedes impressionalen Erscheinens als solchem* in der Unmittelbarkeit der rein affektiven oder passiblen Selbstgewissheit des *immanenten Lebens*.¹⁸ Damit sind alle noch der ek-statischen Transzendenz verpflichteten Leibvorstellungen, wie etwa auch Heideggers „Leiben“ des Da-seins als fundamentalhermeneutischer Welterschließung¹⁹ im Prinzip überwunden, um dem Fleisch als originärer *Selbstaffektion* jene apriorische Fundierungsrolle zuzuerkennen, wie sie seit Husserl als Frage monadologischer wie lebensweltlicher Transzendentalität an sich gesucht wurde.²⁰ Lévinas nimmt innerhalb dieser phänomenologischen Radikalisierungen insofern eine Zwischenposition ein, indem er einerseits nur die Transzendenz oder Exteriorität als einzige Phänomenalisierungsweise kennt, aber im Antlitz (*Visage*), bzw. in der Liebkosung, ein schlechthin *Unberührbares* in jedem subjektiven Leib als Fleisch ausmacht. Damit ist für ihn zugleich ein ursprünglich *ethisches* Gebot gegeben, welches jeder Religion und dem „ontologischen Imperialismus“ des egohaften Selbst als kritisch zu unterlaufendem Repräsentationsprimat intentionaler Konstitution im abendländischen Denken voraus liegt.²¹ Denn im „Anruf“ durch den Anderen in meiner ursprünglichsten Sinnlichkeit selbst vollzieht sich eine maßgebliche Umkehr der Ich-Intentionalität, indem ich vom Anderen in meiner sinnlichen *Passivität* selbst so getroffen werde, dass dieses passive Ausgeliefertsein in meinem Fleisch zu einer äußersten *Rekurrenz* wird, welche auch dem „metaphysischen“ Status meines endlichen Geschöpfseins als solchem entspricht.²²

Man kann die *Haut* als die Schnittstelle dieser körperlich-fleischlichen Leibproblematik ansehen, weil sich darin die Korrelation von konstitutiven wie konstituierten Verhältnissen widerspiegelt.²³ Aus der Perspektive der Welt oder der Natur ist die Haut jene sichtbare Oberfläche des Leibkörpers, der wie jeder andere Körper in der Transzendenz mit den ihr wesentlichen Kategorien erscheint, das heißt als räumlich, zeitlich, relational usw. Sofern der Leibkörper in solch mundanen Koordinaten gegeben ist, gehört er in den Bereich der intentionalen Konstitution, welche jedoch auf ein transzendental-subjektives Fundierungsvermögen zurückgeführt werden muss und letztlich im originären *Ich-kann* der *fleischlichen Selbstbewegtheit* des affektiven Lebens ruht, wie auch schon Husserl indirekt erkannte.²⁴ Diese rein praktische Apperzeption ohne jede Wahrnehmungsdistanz in ihrem unmittelbaren Selbstempfinden impliziert jedoch seit Maine de Biran ebenfalls eine zweifache *Widerständigkeit*, nämlich sowohl in Bezug auf den eigenen Organleib sowie hinsichtlich der Festigkeit der Welt mit deren Körpern.²⁵ Die Haut als sinnliche Schnittstelle der Leibmanifestation will daher besagen, dass mein innerer Organleib der Anstrengung des Begehrens und Wollens nachgibt, um unter dieser jeweiligen An-

¹⁸ Vgl. M. Henry, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg – München 2002, § 37ff.

¹⁹ Vgl. Zollikoner Seminare (Hg. M. Boss), Frankfurt a.M. 1987, 121ff.; C. Nielsen, *Pathos und Leiblichkeit*, Heidegger in den „Zollikoner Seminaren“, *Phänomenologische Forschungen* 2003, 149–170.

²⁰ Vgl. R. Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit*, Freiburg – München 1992, 539ff.

²¹ Vgl. *Le temps et l'Autre* (1947), Paris 1983, 82f.; *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Den Haag 1974, 161ff.

²² Vgl. *Philosophie et Transcendance*, in: *Encyclopédie Universelle*, Bd. I (Hg. A. Jacob), Paris 1989, 38–45.

²³ Vgl. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1982, 218–236.

²⁴ Vgl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 2. Buch (Husserliana IV), Den Haag 1972, § 59f.

²⁵ Vgl. *De l'aperception immédiate* (Œuvres 4), 157ff.

spannung eine Bewegung oder ein Tun in ihrer Immanenz hervorzurufen, während die Grenze der Welt als widerständiges Kontinuum in ihrer äußeren Härte und Undurchdringbarkeit das Gefühl von innerer *Passivität* erzeugt. Das transzendente „Ich-kann“ als immanent subjektive Leistung wird mithin sowohl zur Erfahrung der transzendenten Fremdaffektion wie des inneren Ertragens, Schmerzes usw. Demzufolge ist die Haut genau jene kinästhetisch-impressionale Stelle der Verwandlung von Aktivität in Passivität und umgekehrt, welche beide jedoch nicht als zwei getrennte Weisen des sich selbst affizierenden Fleisches angesehen werden können, sondern in jedem aktiven wie passiven Konstitutionsvorgang als Leib und Körper die unsichtbare „Konstitutionsmacht“ des uranfänglich *lebendigen Fleisches* voraussetzen.²⁶ Darin findet auch die Chiasmus-Problematik seit Condillac und Merleau-Ponty letztlich ihre Antwort, insofern das unterschiedlich sinnliche Erleben von Berühren/Berührtwerden nicht die *gleichwertige* Affektion als Passivität wie Aktivität in ein und demselben Fleisch durch eine Hypostase des Sinnlichen als Welt-Transzendenz verdecken darf,²⁷ bzw. als *ex-peausition* die Haut selbst zur rein mundanen Ex-position wird.²⁸

Der Vergleich der phänomenologischen mit der zuletzt genannten *dekonstruktiven* Leibauffassung als Fleisch zeigt daher gegenwärtig die ganze Virulenz dieses Begriffs, wie er historisch seit der Antike und der Gnosis²⁹ nicht zur Ruhe gekommen ist und sicher weiterhin unser zukünftiges Denken im Verhältnis zu Technik, Ethik, Religion wie Ästhetik bestimmen wird. So machen Derrida/Nancy³⁰ eine „idealisierte Haptologie“ seit Platon und Aristoteles aus,³¹ welche im Verbund mit dem gleichfalls „intuitionistischen“ Christentum die *Scheinvermittlung* von Einzelnem und Allgemeinem betreibt. Im Fleisch (*chair*) als fiktivem Ort der „Berührung“ werde eine Substanz bzw. Anwesenheit festgeschrieben, die sich jedoch als „fraktales Trugbild“ (*simulacre*) erweise, insofern jeder Leib als Fleisch, Seele, Leben oder Körper nur eine rein „disseminale Ausdehnung“ bilde. Mithin komme es an den Grenzlinien gedachter Berührung immer nur zu einem je neu *aufgeschobenen* Sinn ohne mögliche Vereinheitlichung in einer Welt, die kein Schöpfungsmerkmal mehr besitzt. Diese leiblich-fleischliche Differenz ohne jede Innerlichkeit fordert als Grundereignis aller Erscheinungen die „Prothesen“ der Technik als *écotechnie* heraus,³² um ein Leben in Zukunft überhaupt noch zu ermöglichen. Die Begegnung mit dem Anderen ist dann ebenfalls keine wirkliche Begegnung, sondern der plurale *Kon-takt* eines „Wir“, das sich in der „Brechung“ des Fleisches als Oberfläche der sinnlichen Empfindung wie Einbildungskraft im Sinne von „Effekten“ entfaltet, um den Anderen nur dort „berühren“ zu können, wo dieser sich selbst in die Gebrochenheit seiner

²⁶ M. Henry, *Inkarnation* (Anm. 18), § 26.

²⁷ Vgl. R. Gély, *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, Brüssel 2000; J. Derrida, *Le toucher* (Anm. 16), 212ff.

²⁸ Vgl. J.-L. Nancy, *Corpus*, Paris 1997, 31f.: Wortspiel von *peau* (Haut) und *po-ser* (setzen), die im Französischen lautlich gleich klingen, um so die räumlich-leibliche „Aus-setzung“ (*ex-peau/position*) hervorheben zu können.

²⁹ Vgl. Irenäus von Lyon, *Adversus haeresis* (dt. „Fünf Bücher gegen die Häresien“, München 1912); N. Depraz; J.-F. Marquet, *La Gnose, une question philosophique*, Paris 2000.

³⁰ Vgl. *Le toucher* (Anm. 16), 69f., 72 u. 113f.; J.-L. Nancy, *Corpus* (Anm. 28), 93f.

³¹ Vgl. Auch J.-L. Chrétien, *L'Appel et la Réponse*, Paris 1992, 102ff.

³² Französischer Neologismus gebildet aus *économie* und *technique*.

nie gegebenen Selbstheit hinein entzieht.³³ Husserl hatte diese Problematik der psychophysischen „Fremderfahrung“ noch über eine leib-analogisierende Appräsentation zu lösen versucht, während Merleau-Ponty prinzipiell eine „gemeinsame Leiblichkeit“ als „Zwischenleiblichkeit“ annahm, wo „der Andere und ich zusammen aus der ursprünglichen Ekstasis geboren werden“.³⁴ Mit dem Dekonstruktivismus als dezidiert postmodernem, das heißt nach-metaphysischem Denken fallen jedoch alle entsprechenden Synthesen oder Universalisierungsversuche fort.

Die philosophische wie theologische Herausforderung besteht folglich gegenwärtig darin, dass auf der einen Seite über einen radikalisierten Fleischbegriff die *christologische Inkarnation* als Wesen göttlicher Selbstoffenbarung „im Fleisch“ nach Joh 1,14 zum Fundierungsprinzip der Phänomenologie selbst wird,³⁵ nachdem Merleau-Ponty schon den Begriff *incarnation* als philosophischen Terminus im Sinne des „Leibhaften“ bei Husserl aufgegriffen hatte.³⁶ Auf der anderen Seite jedoch wird im Namen desselben Begriffs Fleisch als „Fraktur“ oder „Arealität“ von ausschließlich „pluralen“ Erfahrungen eine unumkehrbare „Dechristianisierung der Welt“ propagiert. Diese möchte gerade über die Kritik des inkarnatorisch-eucharistischen *Hoc „est“ enim corpus meum* das rationale Vernunftprinzip des Abendlandes als „christliches Fleisch“ (*chair chrétienne*) selbst aufheben, insofern dieses Prinzip jede Form von Gegenwärtigkeit universal-idealisiert als leibhaft identische Präsenz bzw. Erfüllung denke, um stattdessen die *techné* als Transplantation, Fremdkörper, Medialität usw. in die zukünftige Leiberfahrung zu integrieren.³⁷ Damit stellt sich die phänomenologisch, philosophisch, theologisch wie kulturell zentrale Frage, ob unserem Fleisch als Sinnlichkeit, Affekt, Trieb usw. überhaupt eine Wahrheitsfundierung für das Gesamterscheinen des Realen noch zugestanden werden kann, oder ob nicht jede Erkenntnis in der rein „differe(ä)ntiellen“ Ausdehnung (*Différance*) gefangen bleibt, für die es in ihrer „irreduziblen Verräumlichung“ weder ein Diesseits noch Jenseits davon gebe.³⁸

Ähnliche begriffliche Entwicklungen lassen sich seit der Moderne in anderen Erfahrungsbereichen beobachten. So kennt beispielsweise die *Ästhetik* durch die frühe malerische Abstraktion Kandinskys³⁹ einen Fleischbegriff im Sinne von „Seelenfleisch“, wo sich Farben und Formen, wie später auch bei Rothko und Pollock oder anderen, mit den innerseelischen Empfindungen, Resonanzen oder Triebstrebungen decken, ohne noch – ebenso wie in der Musik – eine Referenz zum Gegenständlichen zu implizieren. Auf ähnliche Weise sprach bereits Marcel Proust in der Nachfolge Bergsons von den Augen, „wo

³³ Vgl. J.-L. Nancy, *Corpus* (Anm. 28), 54ff. u. 78f.; C. Vasseleu, *Textures of Light, Vision and Touch* in Irigaray, Lévinas and Merleau-Ponty, London 1998.

³⁴ *Signes* (Anm. 17), 220 f., 223 f.; *Visible et Invisible* (Anm. 17), 299f.

³⁵ Vgl. M. Henry, *Inkarnation* (Anm. 18), § 15 u. 45.

³⁶ Vgl. *Signes* (Anm. 17), 228f.; Y. Yamagata, *Der Begriff des Fleisches bei Merleau-Ponty und Henry*, in: M. Staudigl; S. Nowotny (Hg.), *Perspektiven des Lebensbegriffs*, Hildesheim 2005, 71–94.

³⁷ Vgl. J. Derrida, *Le toucher* (Anm. 16), 117ff. u. 247ff.; R. Kühn, „Hoc est enim corpus meum“. Zum Verhältnis von Christentum und Dekonstruktivismus. *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 5 (2006), 175–197.

³⁸ Vgl. J. Derrida, *Le toucher* (Anm. 16), 207 u. 257f.

³⁹ Vgl. *Autobiographische Schriften (1908–1929)*, Bern 2004, 51ff.; M. Henry, *Die abstrakte Malerei und der Kosmos (Kandinsky)*, in: *Radikale Lebensphänomenologie*, 274–292.

das Fleisch zur Seele wird⁴⁰. In der *Architektur* wird als mittlerer Weg zwischen dem reinen Funktionalismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts und der postmodernen Infragestellung der Einheitlichkeit von Form und Funktion eine „organische Architektur“ gesucht, welche die Bauwerke als umfassende Entsprechung zum gesamtleiblichen Empfinden einschließlich landschaftlicher Umgebung verwirklichen möchte.⁴¹ Das Wohnhaus ist dann nicht nur die „Bühne“ des alltäglichen Lebens, sondern es soll ebenfalls Träume und Gedächtnis widerspiegeln, das heißt das konkret fleischliche Gesamtbedürfen des Menschen. Auch in der *Psycho(patho)logie* werden Tendenzen erkennbar, welche nicht mehr allein von Störungen oder Symptomen im Freudschen Sinne ausgehen, sondern vom unmittelbar fleischlichen Selbstempfinden, um sich beispielsweise in der Traumaverarbeitung auf die affektiven Eigenkräfte der Subjektivität in ihrer unmittelbar empfundenen Leiblichkeit und Emotionalität zu stützen.⁴²

Auf diese Weise wird skizzenhaft erkennbar, dass Fleisch schließlich eine *kulturelle Gesamtleiblichkeit* zu bezeichnen vermag, in der sich die verschiedenen Aspekte menschlicher Existenz und Geschichte vereinen lassen, die den inneren Gesetzen rein *affektiver Historialität* gehorchen, das heißt der ständigen Verwandlung von Schmerz in Freude oder von Begehren in Erfüllung, wie sie die Wissenschaft aus sich heraus nicht kennt.⁴³ Durch diese Historialität des rein immanenten Erlebens gibt es demzufolge eine zeitlose „Geschichte des Fleisches“, welche menschliche Entwicklung wie Kultur insofern von Beginn an bestimmt, als kein Leben ohne Produktion und Konsumtion auf Erden möglich ist, mit anderen Worten ohne praktische Antwort auf das *fleischliche Bedürfen* und seine inner- wie inter-subjektiven Anforderungen.⁴⁴ Gerade dadurch gewinnen auch die biblischen Begriffe von *sarx*, *soma* und *pneuma*⁴⁵ eine neue Aktualität, insoweit sich darin Leben wie Tod, Selbstsein und Gemeinschaftlichkeit, Gegenwart und Eschatologie, Heil und Auferstehung, in einer umfassend „fleischlichen“ Perspektive vereinen lassen, die keine Realität außer Betracht lässt und zugleich dem inkarnatorischen Leben Gottes in dessen reinem *Sich-selbst-geben* als solchem entspricht.⁴⁶

Denn wenn alles fleischliche Vermögen in einem prinzipiellen „Ich-kann“ wurzelt, so gibt sich dieses nicht aus eigener Macht an sich selbst (was einer transzendentalen Illusion gleichkäme), sondern allein durch die selbstaffektive *Passibilität* oder *Geburt* im rein phänomenologischen Leben. Da die Zugänglichkeit zu solchem Können also eine phänomenologische Materialität beinhaltet, welche eine *Inkarnation* des (innergöttlichen) Lebens voraussetzt, wie noch genauer zu zeigen bleibt, ist jeder Bezug zur Welt und zu

⁴⁰ Zit. J.-L. Nancy, *Corpus* (Anm. 28), 168: „où la chair se fait âme.“

⁴¹ Vgl. P. van der Ree, *Organische Architektur im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2001; R. Kühn, *Ästhetische Existenz heute*, Freiburg – München 2007, bes. Teil II.

⁴² Vgl. G. Heisterkamp, *Basales Verstehen. Handlungsdialoge in Psychotherapie und Psychoanalyse*, Stuttgart 2002; G. Funke u.a. (Hg.), *Seele, Existenz und Leben*, 3 Bde., Freiburg – München, 2005–2006.

⁴³ Vgl. M. Henry, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg – München 1994, 274ff.

⁴⁴ Vgl. R. Kühn, *Leben als Bedürfen. Eine lebensphänomenologische Analyse zu Kultur und Wirtschaft*, Heidelberg 1996, 56ff.

⁴⁵ Vgl. E. Schweizer, *Röm 1,3f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und nach Paulus*, *Evangelische Theologie* 15 (1955), 563–571; J. Schmid, Art. „Sarx“, in: *LThK Bd. 9* (1957) 335–339; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin 1965, § 22f.

⁴⁶ Vgl. R. Kühn, *Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie*, Würzburg 2005.

Anderen sowie zu mir selbst in dieser ewigen Selbstbezüglichkeit als „fleischlicher Selbstoffenbarung“ im Wort oder Sohn Gottes verankert. Die spirituellen Wirklichkeiten von Kirche und Sakrament fallen daher nicht aus der leiblich-geistigen Gesamtwirklichkeit als Fleisch heraus, sondern sie bilden ebenfalls eine *philosophisch* zu denkende Dimension des (christologisch) Transzendentalen und Gemeinschaftlichen in allen Religionen.⁴⁷ In thomistischer Weise sowie mit Rückgriff auf Johannes vom Kreuz sieht daher beispielsweise auch J.-L. Chrétien die *Transitivität* als Grundphänomenalität des Leibes (*chair*) sich bis zur Liebe hin erheben. In einer geistigen Berührung Gottes jenseits von Idol und Ikone erfahre der Mensch dann im Logos „die Substanz Gottes in der Substanz der Seele“, wodurch die „Gesamtheit des Leibes (*chair*) hört [...] und brennt“.⁴⁸

Schon Simone Weil erkannte vorausblickend diese entscheidenden Zusammenhänge für die Gegenwart, wenn sie 1941 bis 1943 vor dem Kriegsende schrieb, Gott habe in unsere *Körpersinne* ein „vollkommenes Modell der Liebe“ eingeschrieben, die wir ihm schulden: „Er hat in unsere Sinnlichkeit selbst eine Offenbarung eingeschlossen.“⁴⁹ Oder mit Bezug auf eine Ethik der *Achtung*: Diese beruhe auf der „Verbindung der Sinnlichkeit mit der Forderung nach dem Guten, welche das Wesen des Menschen“ sei. „Es ist die Inkarnation des Göttlichen im Menschen. Es ist das Leben.“⁵⁰ Damit wäre eine *Würde* jedes Individuums garantiert, welche nicht mehr über eine logozentrische Vernunft im abstrakt-formalen Sinne vermittelt wird, wie etwa bei Kant, sondern im Erleben selber des sinnlichen Fleisches als solchem beruht. In der Unmittelbarkeit seiner *Selbsterprobung* erfordert dieses Fleisch eines Jeden unbedingte Achtung, weil es durch nichts anderes mehr substituiert zu werden vermag. Somit bezeichnet Fleisch schließlich auch die phänomenologisch strengste Form von *Individuation*, weil diese dann nicht mehr – wie seit Aristoteles – über ousiologische Kategorien wie Gattung und Art bestimmt ist, sondern allein durch das rein phänomenologische Wesen der Selbstgabe des (göttlich-inkarnierten) Lebens als je *konkret* individuiertem Leben. Ein so mit dem Fleisch verknüpftes unmittelbares *Ethos* unserer Zukunft kann dann an sich keine Zonen des Hungers, der Not, Krankheit oder Arbeitslosigkeit mehr bestehen lassen, weil die Gebote von Gerechtigkeit und Liebe *mit* der Manifestation jedes Fleisches in seiner affektiven oder passiblen Individuation als solcher verbunden sind.⁵¹ Damit erweist sich eine *radikale Phänomenologie des Fleisches* in ihrem Gehalt wie in ihrem Umfang, in systematischer wie kritischer Hinsicht, als einer der entscheidendsten philosophischen Bereiche heute. Die Polysemie und Stufung von Körper, Leib(körper), Organleib, Leiblichkeit und Fleisch mit ihren Implikationen von Affekt, Trieb, Sinnlichkeit, Einbildung usw.⁵² vermag dabei nur im jeweiligen empirischen bzw. transzendentalen Kontext selbst angemessen artikuliert zu werden,⁵³ ohne dass jedoch an irgendeiner Stelle der Rekurs auf das rein phäno-

⁴⁷ Vgl. J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1991, 197ff.; X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie*, Paris 1990, 119ff.; M. Henry, *Inkarnation* (Anm. 18), § 46.

⁴⁸ L'Appel et la Réponse (Anm. 31), 102ff. u. 152ff.

⁴⁹ *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris 1951, 169.

⁵⁰ *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris 1957, 171.

⁵¹ Vgl. R. Kühn, *Individuationsprinzip als Sein und Leben*, Stuttgart 2006, bes. 15ff. u. 335ff.

⁵² Vgl. M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble 2002.

⁵³ Vgl. J. Derrida, *Le toucher* (Anm. 16), 204f., 214f., 254ff., 266ff.

menologische Leben vergessen wird, wie er seit Husserl in dieser Begrifflichkeit mitgegeben ist.

2. Inkarnation als Fleischwerdung des Wortes Gottes

Das entsprechende Verständnis und die Praxis des Christentums steht und fällt nun von dessen Beginn an mit der zentralen Heilsbotschaft von der Inkarnation Christi, wie sich unter anderem an den frühen Ausprägungen des entstehenden Credo erkennen lässt, etwa in den Ignatiusbriefen vom Ende des ersten Jahrhunderts n.Chr., wo in Anlehnung an das Johannesevangelium die Rede ist vom „im Fleisch erschienenen Gott [...], der nicht zum Schein gelitten hat“ und „auch nach der Auferstehung im Fleisch ist“.⁵⁴ Es ließen sich viele weitere Zeugnisse ähnlicher Art in der Auseinandersetzung mit dem hellenistischen Denken oder auch mit dem jüdischen Monotheismus anführen, wobei gerade das größte Hindernis, einen *leidensfähigen Gott* zu denken, im Mittelpunkt steht.⁵⁵ Die Ablehnungen der Inkarnationswirklichkeit Christi in jenem Zeitraum umfassen daher Gottes- und Leibvorstellungen, die miteinander unversöhnbar erscheinen, sofern man gemeinhin im griechischen Denken von einem affektlosen Gott und einer menschlichen Leiblichkeit ausging, die der höheren oder ewigen Substantialität des Geistes nicht entsprechen konnte, da sie aufgrund der animalischen Sinnlichkeit allein mit der *Materie* in Verbindung gebracht wurde, wie sich dies unter anderem in der aristotelischen Schrift „De anima“ zeigt: „[Der] Geist ist abgetrennt, leidensunfähig und unvermischt, da er dem Wesen nach Betätigung ist – denn immer ist das Wirkende ehrwürdiger als das Leidende und der Urgrund als die Materie.“⁵⁶

Wenn gerade diese beiden verneinten Aspekte eines göttlichen „Pathos“ und einer leiblichen Originarität im Christentum aufgrund des Christusereignisses zusammengeführt wurden, so kam dies einer radikalisierten Umkehr des antiken Denkens schlechthin gleich, welche erst heute voll ins Bewusstsein zu treten scheint, wie unser ersten Teil zeigen wollte. Was Christus in den Menschen seiner Zeit als Veränderung prinzipieller Art erwirken wollte, nämlich den Glauben an ein *Leben in Gott*, welches konkret das ihre selbst ist, wird also vom frühen Christentum bis heute weitergeführt. Die Radikalität der Verknüpfung der Leiblichkeit mit Gottes Erscheinen, worin das Wesen des fleischgewordenen Wortes als solchem besteht, kann daher phänomenologisch nicht anders gedacht werden denn als ein *Umsturz* der griechischen Wahrnehmung überhaupt, die lange Zeit im klassischen Körper-Seele-Dualismus bis hin zur Neuzeit weiterlebte. Wir haben jedoch durch unsere vorherige kurze Bestandsaufnahme der jüngeren Begriffsbildung die notwendigen Elemente an der Hand, um diesen Umsturz, den das christliche Credo bezüglich der Inkarnation eingeleitet hatte, in seinen äußersten Konsequenzen weiterzuverfolgen. Die schon sicher intuitiv erkannte Affinität zwischen der originären christlichen

⁵⁴ An die Epheser 5,7; an die Trallianer 9,10; an die Smyrnäer 3,1, in: Die Apostolischen Väter (Hg. J.A. Schmidt), Darmstadt 1958, 147f., 179 u. 207.

⁵⁵ Vgl. etwa *Augustinus*, Confessiones V, 10.

⁵⁶ Über die Seele 430a, in: Werke 13 (Hg. W. Theiler), Berlin 1994, 59.

Tradition und einem Leibdenken als absolut phänomenologischem „Fleisch“ besagt dann in der Tat nichts anderes, als die teilweise noch unausgeschöpfte Denkpotentialität der christologischen Fleischwerdung für das Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen – einschließlich der Welt als „Schöpfung“ – fruchtbar zu machen.

Die Reduktion der bisherigen Denkgewohnheiten führt mithin zu der Notwendigkeit, die Fleischwerdung des Wortes „im Anfang“ selbst zu analysieren, wie es besonders der Johannesprolog nahe legt. Ist nämlich kein „äußeres Zeugnis“ über Christus als Selbstoffenbarung Gottes möglich, wie dasselbe Evangelium ausführt, dann müssen *Fleisch* und *Anfang* gleich gesetzt werden – da der Weltcharakter im phänomenologisch-transzendenten Sinne eine reine Offenbarung des Lebens Gottes in seiner *inneren Gegenseitigkeit* von Vater und Sohn strukturell nicht erkennen lassen kann. Oder anders gesagt, erschließt sich der Anfang im Sinne des absoluten und ununterbrochenen Lebensprozesses Gottes als jene innere Selbstoffenbarung, in die unser Lebendigkeit prinzipiell mit hinein genommen ist. Es gilt daher zunächst zu klären, was das Fleischwerden dieser Offenbarung als Identität mit dem Wort Gottes als Sohnsein bedeutet, um dann weiter zu fragen, wie sich diese innergöttliche „Inkarnation“ in der Passibilität unserer transzendenten Geburt im Leben als „Fleisch“ auswirkt.⁵⁷

Gott als Leben in seiner Absolutheit lässt sich nicht anders denken, als dass dieses Leben in all seinen Vollzügen wiederum *nur* Leben sein kann, welches sich in den verschiedenen Weisen dieser Vollzüge selbst aussagt. Dieses Sich-aussagen ohne Trennung vom Gesagten, mithin als Identität von Akt und Gehalt, ist die Selbstoffenbarung dessen, was im Prozess des göttlichen Lebens zur Aussage kommt, nämlich die absolute Phänomenalisierung eines „Wortes“, welches ganz Leben ist und bleibt. Phänomenalisierung meint hier nicht mehr, wie in der Husserlschen Konstitutionsphänomenologie, die Korrelation zwischen Noese und Noema, sondern das *Selbsterscheinen* des (göttlichen) Erscheinens für sich und durch sich in seiner ausschließlichen *Immanenz*. Als Leben muss es also eine Selbstheit besitzen, die weder vor noch nach dem Prozess der Selbstverlebendigung eintritt, sondern als dieser Prozess selbst. Der absolute Anfang des Lebens ist zugleich dieser Prozess, in dem das Selbsterscheinen die Offenbarung dieses absolut anfänglichen Lebens an sich selbst in sich selbst bildet. Ist nach Joh 1,4 das Wort zugleich Leben, so ist es der prinzipielle Anfang als Leben, in dem sich dieser Anfang selbst ausspricht. Das Selbsterscheinen Gottes in der Lebendigkeit seines inneren Lebensprozesses muss dann phänomenologisch eine Materialität besitzen, welche mit dem Wort als solchem identisch ist, da nichts Äußeres zu diesem Prozess göttlicher Lebensselbstzeugung hinzutritt. Diese Materialität benennt Joh 1,14 als jenes *Fleisch*, zu dem das *Wort* geworden ist. Da wir uns hier im absoluten Anfang bewegen, kann dieses Werden auch keine Zeitlichkeit einschließen, und ebenso schließt es keine „Welt“ ein, die erst „durch das Wort geworden ist“ (1,10). Das Wort als Fleisch vermag daher durch diese beiden Reduktionen von Zeit und Welt (die letztlich als Transzendenz phänomenologisch dasselbe sind) nichts anderes bedeuten, *als dass es in Gott ein Fleisch in der Gestalt seines Wortes gibt*. Da andererseits jeder innergöttliche Vollzug eine Weise der Lebensof-

⁵⁷ Zur letzteren vgl. auch R. Kühn, *Geburt in Gott. Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie*. Freiburg – München 2002.

fenbarung selbst darstellt, ist dieses Wort, welches im Anfang Fleisch wurde, die phänomenologische Materialität dieses absolut anfänglichen Lebens selbst, sofern es sich selbst aussagt. Das Wort, der in Gott inkarnierte Christus der Evangelien, ist daher die Selbstoffenbarung des göttlichen Vaters an sich selbst in seinem Sohn, sofern dieser das – vorzeitliche wie vorweltliche – Fleisch jener Offenbarung bildet.

Die Wesensidentität zwischen Vater und Sohn, die eben gerade als solche im Zusammenhang mit einer gleichzeitigen „Verfleischlichung“ Gottes der Gnosis und dem Denken bis heute so große Schwierigkeiten bereitete, kann also nicht als eine Identität verstanden werden, die ohne jenes Fleisch als Wort Gottes zustande käme. In diesem Falle wäre nämlich die Identität des Lebens eine allgemein begriffliche und nicht schon in sich selbst als Identität individuiert oder konkretisiert, was immer wieder, wie beispielsweise im deutschen Idealismus, zu Aporien führte.⁵⁸ Die absolute Fleischwerdung als Wort in Gott nach Johannes besagt mithin, dass das Leben Gottes in sich eine *Selbstheit* (Ipseität) besitzt, welche zugleich der *Materialität* der Selbstoffenbarung als Wort oder Sohn Gottes entspricht. Die Materialität ist hier natürlich kein Stoff in irgendeinem naturhaften Sinne, sondern die skizzierte Offenbarung des Lebens an sich selbst als jene *phänomenalisierende* Weise, in der das Leben in sich selbst zum Leben wird, ohne eine zeitliche oder sonstige Distanz in sich zu kennen, welche die Materialität bzw. „Wahrheit“ des intentionalen oder transzendenten Erscheinens ausmacht. Das Fleisch des göttlichen Wortes ist, anders ausgedrückt, die Ipseisierung des Lebens in Gott als konkreter Vollzug seiner Selbstoffenbarung. Ohne eine solche Ipseisierung könnte es kein Leben geben, sofern das Leben in all seinen Modi stets ein bestimmtes oder reales Leben darstellt, und kein bloß formal begriffliches.

Im christlichen Verständnis solcher Phänomenalisierung gibt es infolgedessen einen „Erst-Lebendigen“, wie auch Paulus sagt, und dieser „Erst-Geborene“ von allen Geborenen aus dem absoluten Leben heraus ist jener *Christus*, der vom Neuen Testament bezeugt wird, ohne als dieser Christus sein Zeugnis näheren Umständen zu verdanken – denn gäbe es keinerlei historische Hinweise auf ihn, so wäre er dennoch das fleischgewordene Wort Gottes.⁵⁹ In unserer transzendentalen Geburt als einem „geschaffenen“ – oder eben besser „gezeugten“ – Leben wirkt die Ur-Ipseität des ungeschaffenen göttlichen Wortes, und dieses Wirken ist mit jener Ermöglichung des Lebens für uns identisch, welche wir in unserer selbstaffektiven oder fleischlichen Abkömmlingheit aus dem Leben als die originäre Zugangsmöglichkeit zu demselben in all unseren Leib- und Geistvermögen erproben. Dieses Leben aus dem Wort, das Fleisch geworden ist, impliziert mithin jeweils die Selbstoffenbarung Gottes im Fleisch seines Sohnes – und ist damit in aller Deutlichkeit jene Selbstphänomenalisierung, durch die wir in Gott sein können, um *sein* Leben selbst zu erfahren. Auf diese Weise gelangen wir im engeren Sinne zur erwähnten

⁵⁸ Vgl. R. Kühn, *Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus – Fichte, Schelling, Hegel*, Stuttgart 2003.

⁵⁹ Für diesen Nachweis vgl. des Näheren M. Henry, „Ich bin die Wahrheit“. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg – München 1997, Kap. 4ff.; A. Vidalin, *La Parole de la Vie. La phénoménologie de M. Henry et l'intelligence chrétienne des Ecritures*, Paris 2005.

innergöttlichen Fleischwerdung in unserer Passibilität, das heißt in ihrem Verhältnis zur transzendentalen Geburt.

Individuiert im Leben geboren zu sein, und zwar als Selbstaffektion eines rein passiblen „Mich“ im Akkusativ *vor* jeder eigenen Leistung, beinhaltet als diese reine Empfänglichkeit des Lebens, dass sich dieses Mich in seiner Selbstheit entgegennimmt oder eben gezeugt wird, was keine von uns geschaffene bzw. „gesetzte“ Selbstheit ist, sondern nur in der *Ur-Ipseität* des absoluten Lebens gegeben sein kann. Unsere Selbstheit als eine durch das göttliche Leben gezeugte Selbstheit impliziert daher die eröffnete Zugänglichkeit zum Leben schlechthin, welche das Wort Gottes als Selbstoffenbarung ist, sofern in diesem das absolute Leben in sich selbst ankünftig wird und sich an sich selbst aussagt. Die phänomenologische Materialität dieser innergöttlichen Selbstoffenbarung ist das Fleisch des göttlichen Wortes als das *Wie* dieser Selbstzeugung im Sich-offenbaren an sich selbst. Die Zugänglichkeit aller Lebendigen zu diesem absoluten oder göttlichen Leben kann sich infolgedessen nur in diesem Fleisch der *Ur-Ipseität* vollziehen, welche mit Christus identisch ist. In diesem Fleisch des Wortes Gottes gezeugt zu sein, beinhaltet dann aber auch, dass nicht nur diese selbstaffektive Geburt aus und im göttlichen Leben christologisch zu sehen ist, sondern die Weise, wie die Selbstheit des Mich an sich selbst gegeben wird, impliziert darüber hinaus, dass *jeder* Bezug innerhalb eines solch lebendigen „Sich“ oder Selbst durch das Fleisch des uranfänglichen Gottessohnes gegeben ist.

Der Prozess unserer transzendentalen Geburt ist nämlich nicht so zu denken, als ginge das Leben diesem Sich in irgendeiner Weise voraus, sondern da das Leben als Sich an sich selbst gegeben wird, *findet diese Selbstgebung meiner selbst innerhalb der Selbstgebung des absoluten Lebens statt, das heißt innerhalb seiner Selbstoffenbarung, welche Christi Fleisch ist.* Der Bezug, in dem ich mir selbst gegeben werde, ist folglich kein intentionaler „Bezug auf etwas hin“, sondern das Wesen jeder Bezüglichkeit als sich selbst gegebener Bezug. Die göttliche Selbstoffenbarung ist mithin das Fleisch als Relationalität schlechthin, mit anderen Worten die „passible Eidetik“ von Leben/Fleisch, so dass in allen Modi, durch die ich mich selbst berühre, das Fleisch der *Ur-Ipseität* des christologischen Wortes berührt wird, wie wir schon im ersten Teil andeuteten. Oder einfacher gesagt: Es gibt kein lebendiges Verhältnis, in dem nicht die Zugänglichkeit und Selbstoffenbarung des absoluten Lebens impliziert wäre. In diesem Sinne sagt der Johannesprolog, dass das fleischgewordene Wort „unter uns gewohnt hat“ und „wir aus seiner Fülle alles empfangen haben“ (1,14.16).

Unsere leibliche Passibilität, die wir ohne Unterlass als unsere Impressionalität erproben, besitzt mithin in ihrem sinnlichen Charakter eine transzendente Selbstgebung, welche nicht nur über alles griechische Denken hinausführt (wie dieses in jeder Theorie und Schau bis in die Wissenschaften hinein noch weiterlebt), sondern jene Passibilität ist mit dem Fleische Christi selbst konform. Lässt sich nämlich nur in einer leiblichen Sinnlichkeit *Erfahrung* als solche erleben, dann bleibt jede Erfahrung an eine solch originäre Leiblichkeit zurückgebunden, welche sich im radikal phänomenologischen Sinne als Fleisch aus dem *Ur-Fleisch* Christi entgegennimmt – und nicht bloß als „Materie der Sinnlichkeit“ nach Kant etwa. Dies hat zur Folge, dass in allen sinnhaften Bezügen, seien sie auf Welt oder Andere ausgerichtet, das Fleisch Christi als „Fleisch der Welt“

involviert ist. Ist jedes Berühren nur in der Selbstaffektion des Lebens möglich, um ein prinzipielles Können dieses Lebens zu sein, dann ist dieses durch die Lebendigkeit des Leibes *als* Fleisch ermöglichte Berühren ein Berühren dank der Ur-Faktizität alles Fleischlich-Leiblichen im göttlichen Wort. Aus diesem Grund kann der eingangs erwähnte Chiasmus von Berühren/Berührtwerden (in seiner Hypostase des Sinnlichen als Transzendenz der Welt bei Merleau-Ponty) eben nicht das letzte Wort einer radikalen Leibphänomenologie sein. Aber dennoch treten die christologischen Implikationen unseres abkünftigen oder selbstaffektiv-fleischlichen Lebens nicht theologisch von außen zu diesem Leben hinzu, sondern unsere transzendentalen Bezüge und Vermögen sind als solche uranfänglich christologisch geprägt, da alle auf der Tatsache beruhen, dass Er „der Weg und die Wahrheit und das Leben“ ist (Joh 14,6).

Weg ist Christus phänomenologisch gesehen als Zugang zum Leben überhaupt, welcher durch keines unserer Vermögen selbst gegeben ist, sondern nur in der materialphänomenalisierenden Wahrheit dieser Zugänglichkeit als fleischlicher Selbstaffektion, in der jede lebendige Kraft zunächst in ihrer Immanenz sich selbst gegeben wird, um effektiv zu sein. Im Bereich solcher lebensphänomenologischen Wirklichkeiten als reinen Bezüglichkeiten konkret-transzendentaler Ermöglichung gibt es keine Metaphorik mehr, weil aufgrund der radikalen Gegen-Reduktion Welt, Schau und Diskurs als Raum des Vergleichs für die Wahrheitsfindung ausgeschaltet sind und nur die lebendigen Modi des absoluten Gegeben-seins in Anspruch genommen werden können. Letztere möchte die Hermeneutik von Heidegger bis Ricoeur über Gadamer und andere relativieren, sofern nach ihnen jedes „Ich“ zu seinem „Sinn“ immer nur in einer *vermittelten* Relation stünde. *Weg* und *Wahrheit* als Zugänglichkeit und Selbstoffenbarung bedeuten hingegen in unserem Zusammenhang notwendige und unhintergehbare Bedingungen der *einen* realen Lebensparusie, wie sie in ihrem Selbsterscheinen in sich ankünftig wird, um alles in ihr Gezeugte „Leben“ sein zu lassen, welches von Gott als „Vater“ ausgeht. Und da wir keine „Gegenseitigkeit“ stiften können, welche letztlich nicht in der innergöttlichen Reziprozität gründete, beruhen auch all unsere affektiv-sinnlichen Gegenseitigkeiten in dieser tieferen Reziprozität des fleischgewordenen Wortes mit dem absoluten Anfang als „Gottheit“ im Sinne Meister Eckharts: „[Die] Kraft, darin Gott blühend und grünend ist mit seiner ganzen Gottheit und der Geist in Gott, in derselben Kraft gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn so wahrhaft wie in sich selbst, denn er lebt wirklich in dieser Kraft, und der Geist gebiert mit dem Vater denselben eingeborenen Sohn und sich selbst als denselben Sohn und ist derselbe Sohn in diesem Lichte und ist die Wahrheit.“⁶⁰

Ist Kraft, immanent gesehen, also immer lebendige Gotteskraft, um Bezüge in ihrer inneren Selbstgegebenheit effektiv sein zu lassen, dann ist eben auch die Inter-subjektivität eine Relation, welche die Fleischwerdung des Wortes beinhaltet, wie kurz auszuführen bleibt. Ob ich den „Anderen“ in seinem Gemüt, Geist oder Leib berühre, so wie er mich – stets ist Christus präsent als jene lebendige Bedingung, die auch den Anderen in dessen Passibilität an ihn selbst gegeben hat, so dass jedes Berühren untereinander im Fleisch

⁶⁰ Deutsche Predigten und Traktate (Hg. J. Quint), München 1976, Predigt 12, S. 12. Vgl. R. Kühn; S. Laoureux (Hg.), Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Lebensphänomenologische Forschungsbeiträge, Freiburg – München 2008.

Christi stattfindet. Deshalb benutzt der Apostel Paulus nicht ohne Grund dasselbe Verb *paradidonai* für die Hingabe Christi und die Hingabe in der geschlechtlichen Liebe, sofern wir nach 1 Kor 3,17 ein „Tempel Gottes“ sind. Wir haben die Konsequenzen hieraus für eine zukünftige „Lebenswelt“ schon zuvor angedeutet: das ihr entsprechende Ethos vermag nichts anderes zu sein als die praktizierte Ontologie der genannten phänomenologischen Ursprungsverhältnisse. Zwar kann (und soll) ich mich keinem Anderen dort substituieren, wo er selbst in der Nacht seines impressionalen Fleisches in die Absolutheit des sich selbstgebenden Lebens eingetaucht ist. Aber da diese verlebendigende Wirklichkeit in jedem eine Gemeinschaftlichkeit schafft, die dem Mit-pathos des Lebens entspricht, bedeutet jedes Sich kein solitäres oder sogar solipsistisches Selbst, sondern ein in Christi Fleisch mit allen Anderen verbundenes Fleisch. Die neutestamentliche Rede von den „Kindern Gottes“ in dem einen Christus ist also wiederum keine bloß metaphorische Aussage, sondern eine phänomenologische Faktizität, die bei aller Geschichts-, Gesellschafts- und Kulturkritik zu beachten bleibt.⁶¹

Insgesamt betrachtet, schafft daher die „Fleischwerdung des Wortes“ eine phänomenologische Intelligibilität, welche nicht nur alle Gegebenheiten umfasst, sondern zugleich auch selbst jene Kraft darstellt, sie praktisch zu erfüllen oder zu leben. Der Vorwurf einer „transzendentalen Christologie“ – oder auch einer „Christologie von oben“ – kann das radikal- oder lebensphänomenologische Bemühen in dieser Hinsicht insofern nicht treffen, da die von ihr analysierte Transzendentalität eben nicht in einem diskursiven Vorgehen mehr begründet bleibt (wie etwa noch bei Karl Rahner), sondern in einer gegebenen Ur-Faktizität, welche noch älter als jede Freiheit und Reflexivität ist. Als in der fleischlichen Passibilität gegründete Freiheit bedeutet der christologische Bezug der letzteren, dass sie philosophisch nicht von einer Selbsthervorbringung des Ich ausgeht (oder des Daseins), sondern von einer Mit-Gegebenheit dieses Ich als eines vorgängigen Mich, welches in seiner vorstellungs- und begrifflosen selbstaffektiven Originarität sein Lebenkönnen aus dem Fleisch Christi schöpft. Die „Selbstgründung“ erfolgt mithin nicht über konstitutive Vorgaben seitens einer transzendentalen Methode, da eine solche Methode als „Weg“ bereits immanent auf Abkünftigkeiten verweist, welche nicht selbst wiederum methodisch gesetzt werden können, sondern in sich reell gegeben sein müssen.

Damit stoßen wir auf letzte Konsequenzen dieser praktisch apriorischen Fleischwerdung Christi als Bedingung all unserer freien Vollzüge, die ein Wiederholenkönnen von lebendigen Modi implizieren, das heißt einerseits ein permanent sich verwirklichendes Leib-Gedächtnis (wie in der Eucharistie etwa) und andererseits ein Fleisch der Auferstehung, da Gottes Leben nicht als ein tödliches gedacht zu werden vermag. Zusammen mit dieser hier nur kurz angedeuteten sakramentalen und eschatologischen Dimension⁶² erweist sich die Fleischwerdung Christi als jene Gesamtrealität, die erprobend gedacht werden muss, falls die Selbstoffenbarung Gottes alles Erscheinen in seinem Selbster-

⁶¹ Thematisch ließe sich somit eine gewisse Affinität zur Enzyklika *Evangelium vitae* von Johannes Paul II. (25. März 1995) hier erkennen; vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120 (Hg. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2001.

⁶² Hierfür vgl. die entsprechenden Teile III u. IV, in: R. Kühn, Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie (Anm. 46), 95–170.

scheinen umfasst. Alles, was ge-gaben ist, ist in der Tat die Selbstgebung Christi als jene Gabe seines Fleisches, ohne die kein Leben und damit kein Erscheinen wäre. Die Gebung der christologischen Gabe, das heißt als Entfaltung unserer Impressionabilität in ihrer ab-künftigen Selbstgebung an sich selbst, ist also eine phänomenologische Konsequenz, welche nicht weiter reduziert werden kann, falls alles Ge-geben-sein nicht in einer bloß faktuellen oder skeptischen Feststellung, bzw. in einer zirkulierenden Verrechnung enden soll. Die Tatsache, dass „etwas“ gegeben ist, und „nicht nichts“, wie unter anderem Leib-niz metaphysisch argumentierte, vermag nicht nur ein philosophisches thaumázein zu bleiben, wenn die radikal phänomenologische Analyse darauf verweisen kann, dass die „Gabe des Lebens“ apodiktisch jene Gabe ist, welche auf keinen Fall zurückgewiesen werden kann, da sie uns ständig affiziert – eben auch noch in der staunenden oder hinge-wandten Schau.⁶³

Und da diese Gabe keine anonyme Seinsgabe darstellt, vielmehr durch ihre Affektion ein Sichoffenbaren des Lebens über jede bloß welteröffnende Befindlichkeit hinaus (und zwar durch die ständige Modalisierung des immanenten Lebens als Eindruck und Ge-fühl), so besitzt diese Gabe eben letztlich auch einen einmaligen Namen: den Namen Desjenigen, der sich in seinem Fleisch sowie durch dieses Fleisch hin-gibt. Soll also die Analyse des Gebungscharakters des Ge-gebenen nicht in einem ontologischen Autismus enden, welcher der Grenzauslotung des Intelligiblen durch die phänomenologische Philo-sophie nicht gerecht würde, so bleibt nur die Möglichkeit, jene Realität ernst zu nehmen, welche sich in der neutestamentlichen Bezeugung kundtut. Der Name Christi wird zwar durchaus theologisch aufgrund einer ekklesialen und schriftlichen Tradition entgegenge-nommen, aber wie es schon bei den Emmausjüngern heißt, gilt auch für uns ohne jede weitere Vermittlung: „Brannte nicht unser Herz in uns, als Er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloß?“ (Lk 24,32) Die Berechtigung einer christologi-schen Benennung ist folglich philosophisch oder transzendental bemessen an einer inne-ren Affektion, die immer schon gesprochen hat, wenn der Schrifttext oder das christliche Zeugnis spricht.

Unsere Wahrheit als die „Wahrheit in uns“ ist eine lebendige Präsenz oder Ge-gebenheit, die auf die „Wahrheit Christi“ stößt, um sie als die „Wahrheit unserer Wahr-heit“ zu erkennen – und dies nicht als distanzierte Rede, sondern als das brennende Fleisch jeder Affektion selbst. Dass Christus in mir lebt und ich in ihm, wie das durchge-hende neutestamentliche Zeugnis lautet, kann dann nur bedeuten, ohne einer gefühlserge-benen oder fundamentalistischen Hermeneutik verpflichtet zu sein,⁶⁴ dass „meine“ Wahr-heit als transzendente oder als in Gott geborene auch „seine“ Wahrheit ist – und umge-kehrt. Diese innerliche Reziprozität als phänomenologische Urgegebenheit jeder Gabe in ihrer rein immanenten oder fleischlichen Gebungsstruktur umschließt dann auch die Ver-gebung, denn selbst dort, wo ich nicht der praktischen Wahrheit solchen Lebens in allem

⁶³ Dies wäre zugleich unsere Übereinstimmung wie Kritik am einführenden Werk von *K. Wolf*, *Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 2006.

⁶⁴ Vgl. etwa *G. Gens*, *Pathologie der Sprache und Pathos des Verstehens in der pietistischen Hermeneutik*, in: *E. Blattmann u. a. (Hg.), Sprache und Pathos. Zur Affektwirklichkeit als Grund des Wortes*, Freiburg – München 2000, 253–268.

entspreche, also sündige, hebt die Passion Christi als das verzehrende Feuer des Lebens in ihrem immerwährenden Brennen für uns jene Ungenügsamkeiten und Verfehlungen auf, die sich selbst Gericht sind, weil sie sich selbst um die Fülle jener Gabe betrügen, die dem Leben stets innewohnt, sofern es seiner inneren unaufhebbaren Selbstgebung folgt.⁶⁵ Im faktischen Geben muss zudem Christi Name nicht gewusst sein, weil die reine Gabe ohne besondere Intention auf einen Empfänger hin oder ohne Wissen um den Gebenden – und sogar um die Gabe selbst – erfolgen kann, wie Jean-Luc Marion gezeigt hat.⁶⁶ Entscheidend ist allein die Realität der Gabe in ihrem Ge-geben-sein selbst, und solche Gebung erfolgt in der Kraft Desjenigen, der in seinem uranfänglichen Wesen nichts anderes als die Verwirklichung solcher Kraft in der Gestalt der fleischlichen Selbsthingabe ist.

Mit der Bezeichnung „Christus“ erfolgt daher phänomenologisch nichts anderes, als auf eine innere Praxis hinzuweisen, an welche auch die Philosophie selbst gebunden bleibt, wenn sie die Frage nach den Ursprungsverhältnissen nicht mehr zurückweisen kann, ohne sich selbst untreu zu werden. Denn in ihrem eigenen Vollzug lebt die Philosophie von einer Verwirklichung, die nicht fleischlos oder bloß eine begriffliche Distanz in ihrer Transzendenz ist, sondern als Performativ selbst eine Inkarnation birgt, nämlich den Vollzug eines Könnens. Deshalb darf sie auch den Namen Christi gebrauchen, ohne ihn selbst von sich selbst her setzen zu können, da er sich nur in seiner eigenen Selbstoffenbarung erschließt. Ist phänomenologisch jedes Ich vor die radikale Passibilität seines Mich gestellt, so erfährt ebenfalls die Philosophie als ein durch jede Gegebenheit aufgerufenes Denken die ihr eigene Passibilität angesichts der Aussagen der hier betrachteten christologischen Offenbarung „im Fleisch“, um ihre Aufgabe (wieder) zu erkennen und von diesem Ursprung aus weiter zu führen. In diesem Sinne gibt es keine „theologische Wende“ in der Phänomenologie, sondern eine mit der Theologie gemeinsam (wieder) zu erkennende absolute Gegebenheit in beiden Disziplinen, wozu gerade die Analyse der Leiblichkeit als „Fleisch“ hinführen kann, wie wir in Verlängerung der jüngeren Ansätze aus der Phänomenologie sowie im Rückgriff auf die theologische Wirklichkeit der „Selbstoffenbarung Gottes“ als Inkarnation zeigen wollten.

The philosophical determinations of body point out two sides so far: a farewell to an older mind-body-dualism through unification with the World Transcendence, respectively an immanent self-giveness of the flesh as the origin of all appearance. The latter connects with a view of Incarnation, through which the self-revelation of God as Word-Incarnation occurs in the inner-divine life process itself and also constitutes the truth of all human living implementations.

⁶⁵ Vgl. diesbezüglich die Analysen zur „Ethik des Nächsten“ und zum „mystischen Leib“ bei *M. Henry*, *Inkarnation* (Anm. 18), Kap. 47f., 373–395.

⁶⁶ Vgl. *K. Wolf*, *Philosophie der Gabe* (Anm. 63), 110–160.